

Digitized by Google

18.54.5 (9)



Harvard College Library

FROM

Von Maurer Collection
Gift of
A. C. Coolidge

Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Neunter Band

Jesus Christus — Kanon Muratori



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1901

Ref 20.6
RR 1300.1/4
C 18.54.5 (9)

Harvard College Library
Von Maurer Collection
Gift of A. C. Coolidge
July [illegible]

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung für jeden einzelnen Artikel vorbehalten.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

3671

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	= Genesis.	Pr	= Proverbien.	Ze	= Zephania.	Rö	= Römer.
Ex	= Exodus.	Prd	= Prediger.	Hag	= Haggai.	Ko	= Korinther.
Le	= Leviticus.	HL	= Hohes Lied.	Sach	= Sacharia.	Ga	= Galater.
Nu	= Numeri.	Jes	= Jesaias.	Ma	= Maleachi.	Eph	= Epheser.
Dt	= Deuteronomium.	Jer	= Jeremias.	Jud	= Judith.	Phi	= Philipper.
Jos	= Josua.	Ez	= Ezechiel.	Wei	= Weisheit.	Kol	= Kolosser.
Ri	= Richter.	Da	= Daniel.	To	= Tobia.	Th	= Thessalonicher.
Sa	= Samuelis.	Ho	= Hosea.	Si	= Sirach.	Ti	= Timotheus.
Kg	= Könige.	Joel	= Joel.	Ba	= Baruch.	Tit	= Titus.
Chr	= Chronika.	Am	= Amos.	Mak	= Makkabäer.	Phil	= Philemon.
Esr	= Esra.	Ob	= Obadja.	Mt	= Matthäus.	Hbr	= Hebräer.
Neh	= Nehemia.	Jon	= Jona.	Mc	= Marcus.	Ja	= Jakobus.
Esth	= Esther.	Mi	= Micha.	Lc	= Lucas.	Pt	= Petrus.
Hi	= Hiob.	Na	= Nahum.	Jo	= Johannes.	Ju	= Judas.
Ps	= Psalmen.	Hab	= Habacuc.	AG	= Apostelgesch.	Apk	= Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Berichtigungen und Nachträge.

1. Band.

S. 607 Z. 36—41 füge bei: Ferdinand-Marie D'Araules, La vie de S. Ant. de Padoue par Jean Rigauld, Bordeaux 1899, will beweisen, daß die Legende der Portugaliae Monumenta von Thomas von Celano verfaßt ist, und macht wahrscheinlich, daß die Legende in A.S. Juni II, 705 von Julian von Speier herrührt.

2. Band.

S. 435 Z. 57 füge bei: J. Schladebach, Basilius von Ancyra. Inaug.-Diss. Leipzig 1898.
„ 780 „ 3 v. u. lies 100 st. 190.

3. Band.

S. IV Z. 5 v. u. lies 11 st. 16.
„ 193 „ 58 lies 1796 st. 1706.

4. Band.

S. 8 Z. 55 lies Mc 8, 27 st. 8, 7.
„ 9 „ 4 „ Mc 2, 10 st. 8, 10.
„ 10 „ 28 „ Mt 20, 28 st. 20, 20.
„ — „ 35 „ K. st. B.
„ — „ 56 „ 21, 22 st. 22, 22.
„ 12 „ 57 „ Eph 1, 6 st. 4, 6 u. Rö 8, 32 st. 8, 31.
„ 13 „ 8 „ Phi 3, 21 st. 3, 31.
„ 14 „ 46 „ 8, 58 st. 8, 38.
„ 15 „ 55 „ Ev 5, 30 st. Ev 30.
„ 35 „ 21 „ Sohnesbegriff st. Sohnesbriff.
„ 39 „ 29 „ *συνηνώθη* st. *συηνώθη*.
„ 51 „ 44 „ Orient st. Occident.
„ 377 „ 44 „ 1888 st. 1868.
„ 380 „ 40 „ mystischen st. realistischen.
„ 503 „ 8 füge bei: Nach Glaßberger (Analecta Franciscana, Quaracchi 1887, II, 83) muß die Legende Davids in einer größeren Chronik Glaßbergers zu finden sein. — Gestorben ist David am 19. Nov. 1272, vgl. ZKG XIX, 359 u. Kölner Volkszeitung v. 18. Okt. 1899 Nr. 977, wo der Eintrag im Anniversar des Minoritenklosters in Augsburg beigebracht ist: „Obitus fratris Davidis socii fratris Berchtoldi magni predicatoris a. d. 1272 XIII Cal. Decembris, sepulti ante altare corporis Christi in ecclesia nostra".
„ 638 „ 30 füge bei: F. X. Funk, Die 2 letzten Bücher der Schrift Basilius des Großen gegen Eunomius. Compte-Rendu des 4 internat. wissenschaftl. Katholiken-Kongresses. 1. Sekt. S. 216—248. 1897. Abgedruckt in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen II. Paderborn 1899, S. 291—329.

5. Band.

S. 603 Z. 12 füge bei: Vgl. die Sammlung der in den Sacra Parallela erhaltenen Bruchstücke des Eus. Alex. bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den S. P. TU. NF. V, 2. Leipzig 1899, S. 214—232.
„ 648 „ 18 lies 1, 42 st. 1, 41.
„ — „ 28 „ oben st. Bd. 4.
„ — „ 33 füge hinter 37 ein 76.
„ — „ 34 lies 12 st. 13.
„ — „ 53 füge hinter hierzu ein: Schönfelder im Anhang seiner Übersetzung des Joh Ephes.
„ 649 „ 45 füge bei: Neue kritische Ausgabe von J. Bidez und L. Parmentier. London 1898.
„ 799 die 3. Berichtigung zu Band II gehört vielmehr zu Bd I.

(Fortsetzung am Schluß des Bandes.)

Jesus Christus (Leben Jesu). I. Quellen. Allgem. Litteratur: A. Staudenmaier, Einl. in d. Leben Jesu, ThQS 1842; J. P. Lange, Ueber die Authentie der vier Evangelien: ThStK 1842, I; ders., Das Leben Jesu nach den Evangg., Heidelberg 1844 ff., I. 1, S. 148—281; Th. Keim, Gesch. Jesu v. Nazara, I, (1867), S. 7—172; K. Hase, Gesch. Jesu [1876; vgl. unten, Abschn. II], § 1—10; Bernh. Weiß, Das Leben Jesu, I (Berlin 1882), S. 1—180; ders., Einl. ins NT (1886), § 41—52; Willib. Beyschlag, Leben Jesu I (Halle 1885), S 57--131; F. Godet, Die Entstehung der Evangelien in d. „Bibelstudien z. NT“, Hannover 1878; 2. A. 1897; Paul Ewald, die Hauptprobleme der Evangelienfrage, Leipzig 1890 (hervorragend wicht. Monographie über den Gegenstand; vgl. auch dess. Verfs. Vortrag: Die Glaubwürdigkeit der Evv., NKZ 1897, auch separ.); C. F. Nösgen, Geschichte der Neutestamentl. Offenbarung (Nördlingen 1894) I, 17—84; E. G. Steude, Ueber den Quellenwert der synopt. Evangelien: Bew. d. Gl. 1897, H. 3—5; Fr. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Gütersloh 1899, S. 1—31.

Außerbiblische, insbes. gnostisch-apokryphe Quellen. J. Fronmüller, Die Beweiskraft der Zeugnisse nichtchristlicher Schriftsteller über die Geschichte Jesu: Studd. der Württemb. Geistl. 1833; Fabricius, Thilo u. Tischendorf in ihren Ausgg. d. Evang. apocrypha; s. den betr. A. v. R. Hofmann; I, 655–664). Vgl. dess Schrift: Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851; Variot, Les évangiles apocryphes, Paris 1878; A. Tappehorn, Außerbibl. Nachrichten oder die Apokr. über Geburt, Kindheit und Lebensende Jesu u. Mariä, Paderborn 1885; B. Pick, The Life of Jesus according to extra-canonical sources, New-York 1887. — Vgl. R. Handmann, Das Hebräerevangelium, Lpz. 1888 (TU V, 3), sowie wegen des 1894 entdeckten Syrus Sinaiticus (Lewis-Text) die Litt. in Nestles A. „Bibelübers., Syr.“: III, 172 ff. — Wegen der Abgarsage, der Prosopographie des Lentulus u. s. w. s. d. A. „Abgar“ (I, 98 f.) und „Christusbilder“ (IV, 68—73); auch E. von Dobschütz, Die wunderbar entstandenen Christusbilder, Lpz. 1898 (TU, NF, III) und dessen Abhdlg.: „Zum Lentulus-Brief[1]: ZWTh 1899, S. 457 ff.

Dicta Salv. ἄγραφα. Körner, De sermonibus Christi ἀγράφοις, Lpz. 1776; B. F. Westcott, Introduction to the Study of the Gospels, London 1881 p. 457 ff.; Alfr. Resch, in ZkWL 1888; ders, Agrapha; außerkanon. Evan., Fragmente gesammelt und untersucht, Lpz. 1889 (TU V, 4); J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanon. Evangg. nicht überliefert sind, Leipzig 1896 (TU XIV, 2 — wichtiger Versuch zur krit. Sichtung des vom Vorigen beigebrachten Materials); Grenfell u. Hunt, Λόγια Ἰησοῦ. Sayings of our Lord from an early Greek papyrus discovered and edited, London 1897 (Zur Kritik dieses Logia-Funds von Oxyrhynchos s. bes. Th. Zahn, Die jüngst aufgef. Sprüche Jesu, im ThLBl 1897, Nr. 35 f.; F. Blaß, Ev. KZ. 1897, Nr. 32; — auch das etwas günstiger über den Originalwert der Fragmente lautende Urteil von Harnack, Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, Freibg. 1897. Vgl. Krüger, LCBl. Nr. 32; Heinrici, ThLZ Nr. 17; Batiffol, Rev. bibl. 1897, IV; U. v. Wilamowitz, in GgA 1898, Nr. 9).

Des Josephus Zeugnis von Christus. Wegen der älteren Litt. (insbes. Eichstädt, E. Gerlach, Wieseler 2c.) s. Schürer, Art. „Josephus“ in d. Enc. Von den neuesten Monographien ist die v. Asmussen (Josephus und das Christentum, in Beyschlags Deutsch-Ev. Bl. 1896, H. 3) für völlige Unechtheit der Stelle, die von G. A. Müller (Christus bei Flav. Josephus, 2. Aufl, Innsbruck 1896) für christlich interpolierten Charakter, die von Frz. Bohle (Fl. J. über Chr. und die Christen in den Jüdd. Altert., Brixen 1896) sowie desgl. die von K. Theod. Schneider (im Anhang z. d. Schrift: Markus u. der aram. Matthäus, Schleswig 1896) fürs Herrühren der St. von Josephus. — Ueber das Verhältnis des Josephuszeugnisses zu einer Berufung auf Josephus im sog. „Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden“ handelt E. Bratke im ThLBl 1894, Nr. 16 f., sowie in seiner Monographie über jenes Gespräch: TU XIX (1898), S. 223—227).

Spät-jüdische Angaben über Jesus, s. bei Wagenseil, Tela ignea Satanae, Altorf 1681; J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, Königsberg 1871 (vielfach unkritisch, wie auch d. vorige); Berthold, Christologi Judaeorum, Erlangen 1811. Vgl. die Schmähschrift: „Gesch. des Rabbi Jeschua ben Joseph hannootzri 2c., 2. Aufl. 4 Bde, Altona 1860 f.,

sowie Erich Bischoff, Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu, Lpz. 1895; H. Laible, Jesus Christus im Thalmud, Berlin 1891 (mit einem Anhang von G. Dalman, Was sagt der Thalmud über Jesum?).

Mohammedanische Jesussagen. J. C. W. Augusti. Christologiae coranicae lineamenta, Jena 1799; K. Gerock, Die Christol. des Koran, Stuttgart 1839; K. Scholl, Messiassagen des Morgenlandes, Hamburg 1852; Gust. Rösch, Die Jesusmythen des Islam, ThStK 1876, III; E. Sayous, Jésus-Christ d'après Mahomet etc., Leipzig 1880.

Kanonische Evangelien. Synopt. Texte der drei ersten Evv. v. Griesbach (1776; 1822), De Wette u. Lücke (1818; 1842), Anger (1852; 1863), M. H. Schultze (1886), A. Huck (Freibg. 1892), Heinecke (Gießen 1898). — Synopsen der vier Evv.: von Clausen (1829), Gehringer (1842), Friedlieb (1847). Beste deutsche Arbeit dieser Art: C. Tischendorf, Synopsis evangelica, Lpz. 1854; 7. ed. 1898. Von engl. und amerik. Autoren: Rushbrooke, Synopticon, London 1880; Stevens u. Burton, A harmony of the Gospels for hist. study, Boston 1894; Arthur Wright, A Synopsis of the Gospels in Greek after the Westcott and Hort text, London 1896.

Zur Lösung des Evangelienproblems. 1. Auf Grund der *Traditionshypothese*, d. h. der Annahme eines mündlich überlieferten Urevangeliums als unsren schriftlichen Evv. zu Grunde liegend: J. K. L. Gieseler, Hist.-krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftl. Evv., Lpz. 1818 — welchem dann Lange, Ebrard, Guericke, Renan, Godet &c. folgten; von den Neuesten bes. wichtig: B. F. Westcott, An introd. to the study of the Gospels, London 1882; 7. ed. 1888 u. G. Wetzel, Die synopt. Evv., Heilbronn 1883; 2. A. 1886 (vgl. auch desselben: Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Joh.-Ev., I, Lpz. 1899). 2. Auf Grund der *Benutzungshypothese*, d. h. der Annahme, daß die synopt. Darsteller nacheinander und unter Benutzung voneinander schrieben und zwar entweder Matthäus als erster (so nach der Griesbachschen Hypothese; s. J. Jac. Griesbach: Comm., qua Marci evang. totum e Matthaei et Lucae comm. decerptum esse monstratur, Jena 1789), oder Markus als erster: so nach der Storrschen Hypothese (s. G. Chr. Storr, Ueber den Zweck der evang. Geschichte, Tüb. 1786, und: De fontibus evang. Matth. et Lucae, ib. 1794). Beide Modifikationen dieser Theorien haben, allerdings nicht ohne mancherlei Fort- und Umbildungen, bis in die neueste Zeit Verteidiger gefunden; die erstere einerseits in konservativer Fassung an v. Hofmann, Klostermann, Nösgen, Th. Zahn (Einl. ins NT II, § 79 ff.); F. P. Badham, St. Mark's indebtedness to St. Matthew, London 1897 u. W. Hadorn (D. Entstehung der Markusev., Gütersloh 1898), andererseits in tendenzkritischer Wendung an Keim, Hilgenfeld (Einl. ins NT 1875 u. ö.), und Holsten (Die drei ursprünglichen Evv., 1883, und: Die synopt. Evv., 1885); die letztere an Wilke, Reuß, Meyer, Weizsäcker, Jacobson &c. 3. Auf Grund der *Quellen-Hypothese*, d. h. der Annahme von einer oder einigen, nämlich in der Hauptsache zwei, schriftlichen Grundlagen oder Urevangelien, welche von den Synoptikern gemeinsam benutzt wurden. Nachdem die Einquellentheorie, wonach entweder das Ev. sec. Hebraeos (Lessing, Schwegler), oder der hebr. Ur-Matthäus (so F. Chr. Baur und ein Teil seiner Schüler) das Urevangelium gebildet hätte, ziemlich allgemein als unhaltbar erkannt worden, erfreut sich jetzt die *Zweiquellentheorie* eines vorzugsweise großen Ansehens, und zwar in der von H. Holtzmann (Die synopt. Evv., ihr Ursprung und geschichtl. Charakter, Leipzig 1863) zuerst eingehend begründeten und dann von mehreren anderen, bes. B. Weiß (D. Markusev. 1872; D. Matth.-Ev. u. seine Lukasparallelen, 1876; Einl. ins NT 1886) fortgebildeten Gestalt (s. unten). Ihr pflichten im wesentlichen bei: Weizsäcker (Apost. Zeitalter, 1886), S. 381 ff., Wendt (Lehre Jesu I, 1886), Beyschlag (L. Jesu, ^{2}1887), P. Ewald a. a. O., Kübel (Ev. Matth. 1889, S. 23 ff.), Barth, S. 8 ff.; auch noch P. Wernle, der freilich den betreffenden Bildungsprozeß erst im zweiten Jahrhundert seinen Abschluß finden läßt (D. synopt. Frage, Freiburg 1899).

Die apostolische Brieflitteratur, insbes. Paulus, als Hilfsquelle für die Darstellung der evang. Geschichte. Kolthoff, Vita J. Christi a Paulo adumbrata, 1852; Paret, Paulus und Jesus: JdTh 1858. Bes. wichtig: Fr. Roos, Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn J. Christi, Ludwigsburg 1887. Vgl. W. Fr. Geß, Christi Person u. Werk II,1 (Basel 1878), S. 339 ff.; auch P. Ewald, S. 39 ff.; Th. Löschke, Quellen z. Leben Jesu, Ragnit 1895; Höhne, Inwieweit und wie bezeugen die ntl. Briefe das Erdenleben Jesu?: Bew. d. Gl. 1898, S. 441 ff.

Die Quellen der Geschichte Jesu werden herkömmlicherweise in biblische und außerbiblische eingeteilt. Doch kann im Grunde nur von biblischen Quellen die Rede sein. Was an Zeugnissen heidnischer Schriftsteller über die Person und Wirksamkeit Christi erhalten ist: die bekannte vornehm verachtende und den Geist heftigen Judenhasses atmende Aeußerung des Tacitus über Ursprung und Wachstum der Christenheit bis zur Neronischen Verfolgung (Annal. XV, 44; vgl. Hist. V, 2, 55); die Bemerkungen bei Sueton und Plinius über die Sekte der Christen als Vertreterin eines neuen, verkehrten und schädlichen Aberglaubens (Suet. Claud. 25; Nero 16; Plin. Ep. X, 97); die noch späteren Erwähnungen bei Lampridius (Vit. Alex. Severi 29. 43), sowie bei Lucian, Celsus und anderen heidnischen Bestreitern des Christentums, können eigentlichen geschichtlichen

Quellenwert in keiner Weise beanspruchen. Auch die in dem syrischen Briefe des Heiden Mara an seinen Sohn Serapion um das Jahr 73 (herausgeg. durch Cureton im Spicilegium Syriacum, London 1855) enthaltene Zusammenstellung Christi, des durch die thörichten Juden zwar getöteten, aber in seinem Gesetze fortlebenden „weisen Königs“, mit den heidnischen Weisen Sokrates und Pythagoras kann höchstens als interessantes Zeugnis für die umsichgreifende geistige Macht des Christentums gegen Ende des apost. Zeitalters, aber nicht als Quelle für die Geschichte Christi verwertet werden (nach Harnack, Alt-chr. Litt. bis Eus., S. 763, rührt das Schriftstück erst aus der Zeit Mark Aurels [bald nach 165] her). Ein wirkliches, und zwar ein sehr wichtiges Geschichtszeugnis über Jesu göttliche Wunderthaten und über seine Anfeindungen seitens der ungläubigen Juden würden wir in dem von Eusebius (H. E. I, 13) mitgeteilten Briefe des Toparchen Abgar von Edessa besitzen, wenn dieser Brief samt dem Antwortschreiben Jesu für etwas anderes als ein altes Apokryphon, von ähnlichem Wert oder richtiger Unwert wie die (in ihrer ältesten Gestalt schon bei Tertullian, Apologet. 5, 21, erwähnten) Akten des Pilatus über den Prozeß Jesu, gehalten werden könnte (vgl. d. A. „Abgar“; auch Harnack, l. c. 533 ff.). — Von den außerbiblischen Quellen christlichen Ursprungs, zu welchen die letzterwähnten Dokumente den Übergang bilden, können weder die akanonischen Evangelien des Judenchristentums, noch die apokryphischen Evangelien heidenchristlich- oder auch judenchristlich-gnostischen Ursprungs irgendwelchen Anspruch darauf erheben, als eigentliche Geschichtsquellen betrachtet zu werden. Von jenen zeigt selbst die älteste und relativ beste Urkunde, das sog. Hebräerevangelium, einen erheblichen Mangel an Ursprünglichkeit gegenüber unserem Matthäus und einen großen Reichtum geschichtlicher und lehrhafter Künsteleien (Keim). Diese, die eigentlichen Apokrypha der Evangelienlitteratur, sind in den häretischen Kreisen des 2. bis 7. Jahrhunderts entstandene Phantasieprodukte, zur Ausfüllung der Lücken im Leben des Herrn, besonders in seiner Geburts-, Kindheits- und Leidensgeschichte, erdichtet und durchweg nur durch ihren Kontrast zu den Angaben der kanonischen Evangelien wertvoll. Ihre sagenhaften Zuthaten und bald mehr lehrhaft tendenziösen, bald mehr poetisch üppigen Ausmalungen dienen dazu, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der letzteren negativ zu bestätigen, wie die Karrikatur das Originalgemälde voraussetzt (vgl. d. A. „Apokr. d. NT.s“). Die mancherlei Versuche zu künstlerischer Darstellung Jesu, anhebend mit der Prosopographie (Beschreibung der Statur, Signalement) Jesu von Lentulus, sowie mit der von Eusebius beschriebenen Christum und das blutflüssige Weib darstellenden Erzstatue zu Paneas (H. E. VII, 17. 18), und in die lange Reihe der verae icones oder εἰκόνες ἀχειροποίητοι verlaufend, stehen auf eben dieser niederen Stufe (s. die oben angeg. Litt.). — Wertvoller schon sind die durch einige Kirchenväter der beiden ersten Jahrhunderte überlieferten Nachrichten über einzelne Lebensumstände und Aussprüche des Herrn. So was der Verfasser des Barnabasbriefes über die Erwählung und Berufung der Apostel (c. 5), über die Tränkung Christi mit Essig und Galle (c. 7), über seine Auferstehung und Himmelfahrt angiebt (c. 15); ferner die durch Eusebius aufbewahrten Aussagen des Papias über Jesu Lehrthätigkeit und das Verhältnis mehrerer seiner Jünger zu ihm; desgleichen einzelne vielleicht aus nicht apokrypher Überlieferung geflossene Angaben Justins des Märtyrers (wie die über Christi Geburtsstätte in Bethlehem als eine Höhle, Dial. c. Tryph. c. 78, u. a.; vgl. Credner, Beiträge zur Einl. in die biblischen Schriften I, 1832); endlich und hauptsächlich die in den sog. Dicta Salvatoris ἄγραφα bei Justin, Clemens, Origenes 2c. sich darbietenden Ergänzungen des die Reden des Herrn betreffenden kanonischen Überlieferungsstoffes, ein zwar sehr sichtungsbedürftiges und vielerlei kritische Schwierigkeiten darbietendes, aber doch einige Goldkörner echter Überlieferung umschließendes Gebiet (s. die von Ropes a. a. O. an der überreichen Reschschen Sammlung geübte Kritik, wonach immerhin 14 authent. Herrnsprüche unter dem massenhaft überlieferten Agrapha-Material anzuerkennen wären). Um Excerpte aus einem verlorenen apokr. Evangelium (ohne wesentlichen Wert) scheint es sich bei dem Grenfell-Huntschen Logia-Fund vom J. 1897 zu handeln (s. o.).

Außerbiblische Nachrichten jüdischen Ursprungs über Jesum könnten schon in den Schriften von Philo und Josephus erwartet werden, wenn nicht jener als vornehmer alexandrinischer Jude und Philosoph sich grundsätzlich allen Interesses an jerusalemischen oder gar galiläischen religiösen Volksbewegungen entschlagen und deshalb gleich Christo auch Johannes den Täufer völlig, vielleicht absichtlich, ignoriert hätte, und wenn ferner nicht dieser an seiner bekannten ängstlichen Rücksichtnahme auf die Römer einen Abhaltungsgrund gehabt hätte, der ihm jedes nähere Eingehen auf Messiasideen und messianische Bewegungen seines Volkes verbot. So reichhaltige Beiträge zur neutestamentlichen Zeit-

geschichte in den beiden großen Hauptwerken dieses Historikers enthalten sind — Beiträge, welche namentlich die Regierungen Herodis d. Gr. und seiner Nachfolger, zumal des Antipas von Galiläa, ferner die Verwaltung des Pilatus betreffen und auch die Wirksamkeit Johannis des Täufers wenigstens berühren — so unwahrscheinlich ist es doch, daß von ihm, den schon Celsus als einen ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ bezeichnete und dessen Schweigen über Christum auch Origenes hervorhob, irgendwelche genauere Angaben über das Lehrwirken oder die Schicksale des Herrn gemacht worden sein sollten. Das berühmte Zeugnis von Christo: Antiqu. XIII, 3, 3, das sich wie das Bekenntnis eines sogar wunder- und auferstehungsgläubigen Anhängers ausnimmt, kann deshalb, trotz seines Ueberliefertseins durch alle Handschriften und seines Bezeugtseins schon durch Eusebius (H. E. II, 11; Demonstr. ev. III, 5) schwerlich von Josephus herrühren. Keinesfalls ist es in seinem vollen Umfange echt; eine kürzere Notiz über Jesum, ähnlich wie jene gelegentlich einer Erwähnung Jakobi des Bruders des Herrn Antt. XX, 9, 1 beigebrachte, könnte immerhin an jener Stelle des 18. Buches ursprünglich gestanden haben, aber der Satz: Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν sowie die Beziehungen auf Christi übermenschliches Wesen und seine Auferstehung u. s. f. verraten aufs deutlichste die Hand eines alten christlichen Interpolators. Der Mehrheit neuerer Kritiker gilt daher die Stelle als interpoliert in der hier angedeuteten Weise, so Paulus, Olshausen, Heinichen, Gieseler, Hase, Reuß, Böttger, Paret, Ewald, Renan, Wieseler (in JdTh 1878, S. 86 ff.). Von den das Eingeschobensein des ganzen Passus behauptenden Kritikern sind hervorzuheben: Eichstaedt, Flaviani de J. Chr. testimonii αὐθεντία quo jure rursus nuper defensa sit quaestt. VII, Jen. 1813—41; nebst vielfachem Auctarium, ebd. 1841—45), E. Gerlach (Die Weissagungen des ATs in den Schrr. des Josephus ꝛc., Berlin 1863), M. Baumgarten (JdTh 1864, IV), E. Höhne (D. angebliche Zeugnis von Christo bei Josephus, Zwickau 1871) und bes. Schürer, (der übrigens Gesch. d. Jüd. V. z. Z. Jesu² I, 455; auch in A. „Josephus" d. Enc.², VII, S. 113, das Herrühren etwelcher von Jos. herrührender Worte in der Stelle immerhin als nicht ganz unmöglich zugiebt). Wegen der noch neuestens — in Befolgung des Vorgangs von Bretschneider, Böhmert, Schödel, Jos. Langen (ThQS 1865, I) u. a. — hie und da versuchten Verteidigung der Authentie der ganzen Stelle s. oben d. Litt. — Hat Josephus wenn irgend etwas, dann jedenfalls nur höchst Spärliches über Jesum berichtet, so soll sein Zeitgenosse und Landsmann Justus von Tiberias, der gegen das Ende des J. 100 n. Chr. eine Chronik der jüdischen Könige bis auf Agrippa II. verfaßte, in diesem verloren gegangenen Werke zwar die Verhältnisse Galiläas besonders berücksichtigt, dennoch aber des Größten aller Galiläer, Jesu, auch nicht die geringste Erwähnung gethan haben. Und zwar erklärt Photius (Biblioth., c. 33) dieses sein Schweigen wohl ganz richtig aus „krankhaftem Judentum". — Seit Mitte des 2. Jahrhunderts weicht dieses anfängliche demonstrative Schweigen der Juden über Jesum mehr und mehr den gehässigsten Anklagen und Verlästerungen, womit von dieser Seite her, wie schon Justin der Märtyrer und Celsus wußten, das Andenken an den gekreuzigten Christus verunglimpft wurde. Die so sich ansammelnde Schmäh- und Schandlitteratur, deren Grundbestandteile bereits Celsus und Porphyrius für ihre Angriffe auf das Christentum benutzten und wonach Jesus von seiner Mutter im Ehebruch mit dem Soldaten Panthera erzeugt, durch ägyptische Zauberer in allerlei Geheimkünsten unterwiesen, durch Verrat seiner Jünger ans Kreuz gebracht und an diesem unter feigen Klagen zaghaft gestorben, dann als Leiche aus dem Grabe gestohlen sein sollte ꝛc., wurde teils im Talmud niedergelegt (s. Laible u. Dalman a. a. O.), teils zu der ebenso giftigen als albernen mittelalterlichen Schmähschrift: „Buch der Ursprünge des Jeschu Hannoozri" verarbeitet. Irgend welcher historische Gehalt läßt sich dieser Litteratur des antichristlichen Rabbinismus nicht abgewinnen. Sie liefert lediglich Zerrbilder und boshafte Verleumdungen der lächerlichsten Art — „phantastische Karrikaturen eines krankhaften Hasses gegen den „Gehängten" (Barth). Harmloser, aber gleichfalls ohne jeglichen historischen Wert, sind die aus judenchristlich-apokryphischem oder altkirchlich-gnostischem Stamme erwachsenen Sagen des Mohammedismus von Jesu (s. o.). — Wegen der modernen Erdichtung eines Beeinflußtseins der evang. Geschichte vom Buddhismus s. u., Abschn. II.

Es bleiben dem allen zufolge kaum irgendwelche eigentlich so zu nennende Quellen für die Geschichte Jesu benutzbar, als die biblischen, nämlich in erster Linie und vor allen die vier Evangelien des neutestamentlichen Kanons. Auch sie freilich hat die neuere Kritik teilweise zu verdächtigen und zu entwerten gesucht. Soweit ihre Operationen zwar den drei ersten Evangelien oder den Synoptikern ein relativ hohes Alter und wirklichen Geschichtscharakter vindizieren, dagegen aber das Johannesevangelium als eine nach-

apostolische Tendenzschrift ohne streng geschichtlichen Inhalt auffassen, wohnt ihr wenigstens ein gewisser Schein von Wahrheit bei. Denn allerdings unterscheidet sich das von den Synoptikern entworfene Christusbild vom johanneischen Christus durch eine einfachere und volkstümlichere, der mystischen Tiefe des letzteren entbehrende Haltung; auch weisen innere Indizien im Einklang mit gewichtigen äußeren Zeugnissen den drei ersten Evangelien eine frühere Abfassung als dem vierten zu. Jene, die *εὐαγγέλια σωματικά* mit ihrer noch minder entwickelten Christologie und ihrer stärkeren Hervorhebung der jüdisch-nationalen Bedingtheit und Beschränktheit des messianischen Lehrwirkens Jesu, geben sich als um die Zeit des Gerichts über Jerusalem, nämlich teils kurz vor teils kurz nach 70 unserer Ära verfaßt. Dieses dagegen, das *εὐαγγέλιον πνευματικὸν* mit seinem beträchtlich vertieften und bereicherten christologischen Standpunkt und seiner tiefsinnig-geistreich getroffenen Auswahl gewisser bedeutsamer Erinnerungen aus dem Erfahrungsschatze eines dem Herrn einst innig nahe gestandenen, aber in langwährender Schule des Lebens gereiften Lieblingsjüngers, giebt eine ziemlich viel spätere Zeit seiner Abfassung, nämlich etwa das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts, wo der apostolische Verfasser uralter Tradition zufolge hochbetagt und hochangesehen zu Ephesus lebte, zu erkennen. Auf die Notwendigkeit, diesen charakteristischen Gegensatz zwischen synoptischer und johanneischer Gestaltung des evangelischen Geschichtsstoffes, den das kirchliche Altertum (Clemens Alexandrinus &c.) mehr nur ahnte, möglichst scharf und klar zu erfassen, hat die moderne Kritik mit dankenswertem Nachdruck aufmerksam gemacht; ihre eigene Fassung des Gegenstandes leidet freilich vielfach an Geschichtswidrigkeit und Verzerrung, wovon namentlich der vierte Evangelist, nach ihr ein gnostisierender Falsarius oder theologischer Romandichter des 2. Jahrhunderts, hart betroffen wird. Die maßvollere und präzisere Erfassung des Charakteristischen beider, der Synoptiker auf der einen und Johannis auf der anderen Seite, ist neuerdings mit mehr oder minder erheblichem Erfolg angestrebt worden durch Meyer, Weiß, Beyschlag, Westcott, Godet, P. Ewald, Wetzel, Barth; (s. auch schon des Unterzeichneten zwei Vorträge: Die Evangelienkritik und das Lebensbild Jesu Christi nach der Schrift, Darmstadt 1865, sowie, was die Zurückweisung der tendenzkritischen Versuche zur Herabsetzung des Ursprungs der kanonischen Evangelien ins 2. Jahrhundert angeht: C. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? Leipzig 1866; 4. erweit. Aufl. 1880). Gleichzeitig haben, auch was zunehmend schärfere und tiefere Erkenntnis der psychologischen u. a. Eigentümlichkeiten und speziellen historischen Bedingtheiten der einzelnen Synoptiker betrifft, sich zunehmend erfreuliche Fortschritte bei der konservativ gerichteten neutestamentlichen Forschung herausgestellt. Als Grundeigentümlichkeit des Matthäusevangeliums steht die Auffassung Jesu als des durch Gesetz und Prophetie verheißenen Messias, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams, kurz als des rechten geistlichen Königs des Gottesvolkes Israel, in allem wesentlichen fest. Markus ist als Vertreter einer vorzugsweise durch das apostolische Lehrzeugnis Petri bedingten Auffassung Jesu als des kraftvollen und gewaltigen Gottessohnes, der seine Messianität vor allem mit einer Fülle von Wundern dokumentierte, dargethan worden. In Lukas endlich giebt sich der vornehmlich durch die paulinische Auffassung des Christentums bestimmte und getragene Vertreter derjenigen Christusidee zu erkennen, die in dem Heiland den aus Gott geborenen Träger der Wahrheit und des Heils für alle Völker erblickt und diese ihre universalistisch-heidenchristliche Tendenz insbesondere auch durch Hervorhebung des Wirkens Jesu in der Eigenschaft eines Reisepredigers oder wandernden Missionars (Lc 9, 51 bis 18, 30) bemerklich macht. — Die kritisch unterscheidende Einzelbetrachtung, welche diese charakteristischen Merkmale der vier Berichterstatter hervorhebt, schließt gleichzeitige Wahrnehmung des ihnen allen Gemeinsamen keineswegs aus. Neben der historischen und theologischen Individual-Charakteristik behält die altkirchliche Auffassung der vier evangelischen Geschichtsurkunden als Eines *εὐαγγέλιον τετράμορφον* fortwährend ihr gutes Recht; ganz wie neben der exegetisch-kritisch sichtenden Auffassung des evangelischen Geschichtsstoffes, welche überall synoptische und johanneische Berichterstattung sorgfältig auseinanderhält, auch die harmonistische Behandlungsweise in ihrer relativen Berechtigung, ja Notwendigkeit verbleibt. Auch wenn, wie bei einem Teil der vorhin genannten konservativen Evangelienkritiker dies geschieht (s. bes. auch meine Schrift vom Jahre 1865), zwischen der heutigen Gestalt der drei ersten Evangelien und gewissen ihnen zu Grunde liegenden älteren Quellschriften unterschieden wird, bleibt die ihrem Geschichtswert zukommende Anerkennung eine unveränderte. Man kann sehr wohl der Holtzmann-Weißschen Zweiquellentheorie insoweit sich anschließen, daß man einerseits einen „hebräischen", richtiger aramäischen Ur-Matthäus (die durch Papias bezeugte Logia-Sammlung), andererseits eine mit dem heutigen zweiten Evangelium

mehr oder weniger sich deckende Geschichtserzählung des Petrus als die Grundschriften betrachtet, welche in die drei synoptischen Evangelien des Kanons — bei Lucas unter ausgiebiger Mitbenutzung noch anderer Quellen — eingearbeitet wurden. Urapostolisch sind sie doch beide: jene Logia- oder Redequelle, wie diese Petrus- oder Geschichtsquelle; und der Annahme, daß es der Apostel Levi-Matthäus selber gewesen, der seine aramäische Spruchsammlung später zum heutigen griechischen Matthäus-Texte erweiterte und umgestaltete, stehen höchstens die Vorurteile allzu ängstlicher moderner Kritiker, aber keine bestimmten Geschichtszeugnisse entgegen. Ähnlich wird auch dem 4. Evangelium von seiner apostolischen Authentie und Glaubwürdigkeit nichts Wesentliches entzogen, wenn man einen Unterschied statuiert zwischen thatsächlichem, durch die Erinnerung des Lieblingsjüngers Jesu treu und streng fixierten Geschichtsstoff (wozu insbesondere auch die Zeitangaben über Jesu öffentliches Lehrwirken gehören, s. unten, VII) und zwischen freier von ihm gestalteten Elementen der Überlieferung, wie namentlich der Inhalt und die Form von Jesu Reden, betreffs deren eine Einwirkung seiner apostolischen Individualität wohl angenommen werden darf (wenn auch nicht notwendig in so weitgehender Weise wie Weiß und Beyschlag dies für nötig halten). Vgl. überhaupt, was die Frage wegen der johanneischen Authentie und Apostolizität des 4. Evangelium angeht, die betr. Litt. in d. A. „Johannes" (von den oben angef. Schriften bes. die von Barth und Wetzel; auch P. Ewald 1890 u. 1897).

Neben den Evangelien verbleibt den übrigen neutestamentlichen Schriften wesentlich nur die Bedeutung gewichtvoller bestätigender Zeugnisse für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichtsdarstellung. Vor allen setzen die Briefe Pauli die Thatsachen und den Redestoff der evangelischen Geschichte in ihrem vollen Umfange voraus. Das durch sie abgelegte bekräftigende Zeugnis ist vom unschätzbarsten Werte, weil es — obschon durch Schriften aus einer der Ursprungszeit unsrer kanonischen Evangelien vorangehenden Epoche überliefert — der synoptischen Auffassung von Christi Person und Mission gleichermaßen wie der johanneischen zur Bestätigung gereicht. Man vergleiche einerseits die Bezugnahmen auf synoptisch überlieferte Aussprüche des Herrn, wie vor allem die Abendmahlseinsetzung (1 Ko 11, 23—25), die auf Ehe und Ehescheidung, auf die evangelistische Thätigkeit der Apostel bezüglichen (1 Ko 7, 10—12; 9, 14) ꝛc. samt den Verweisungen auf Einzelheiten der Leidens- und Auferstehungsgeschichte (1 Ti 6, 13; 1 Ko 15, 3—8) und der Hervorhebung der davidischen Abkunft Christi nach dem Fleische (Rö 1, 3), andererseits die ganz wie johanneisch klingenden Zeugnisse für die Gottessohnschaft und ewige persönliche Präexistenz Christi (1 Ko 8, 6; 10, 4; 2 Ko 4, 4; Kol 1, 15—18; Phil 2, 5 ff.). Von den Schriften des Petrus, Jakobus ꝛc., vom Verfasser des Hebräerbriefes, vom Apokalyptiker (falls derselbe überhaupt als verschieden vom Evangelisten Johannes zu gelten hat) läßt sich ähnliches nachweisen. Auf einzelnen, freilich nicht gerade zahlreichen Punkten gereichen die nicht evangelischen Bestandteile des NTs den Berichten der Evangelien nicht bloß zur Bestätigung, sondern auch zur Ergänzung. So ergänzt die Apostelgeschichte das evangelisch Überlieferte durch ihre genauere Darstellung der Himmelfahrt des Herrn (1, 4—11) und durch Mitteilung des ältesten Dictum Salv. *ἄγραφον* (20, 35). Paulus aber fügt dem, was wir durch die Evangelisten über die Offenbarungen des Auferstandenen bis zur Himmelfahrt wissen, einige höchst wichtige neue Züge hinzu (1 Ko 15, 3—8). Sowohl die volle Autorität und Authentie, als auch die Sufficienz des Geschichtsinhaltes der Evangelien empfängt durch dieses Verhältnis zu den epistolischen Parallelen die wirksamste Beleuchtung und Beglaubigung. Es genügt, daß die neutestamentlichen Schriftsteller unter sich in ihrem Zeugnisse vom Geschichtlichen der Offenbarung Gottes in Jesu Christi vollkommen einig sind (s. bes. P. Ewald [1890], S. 150 ff.). Ihre Harmonie läßt das Nichtvorhandensein nennenswerter außerbiblischer Quellen um so weniger bedauern. Die evangelische Geschichte gewinnt an Wert und Ansehen in eben dem Maße, als sie ganz auf eigenen Füßen zu stehen vermag und der Illustration durch das trübe, unruhig flackernde Licht apokryphischer Vorschriften nicht bedarf.

II. Gesamtdarstellungen der evangelischen Geschichte. — Allgemeine Litteratur: Hase, Geschichte Jesu nach akad. Vorlesungen (Leipzig 1876; 2., unveränderte Aufl. 1891, als Bd IV der „Gesammelten Werke"), S. 110—174. Fr. Nippold, Das Leben Jesu im MA (Berner, Beiträge zur Geschichte der schweizer. Reformationskirchen, Bern 1884, S. 316—413), dazu als Fortsetzungen: „Die erste Leben-Jesu-Bewegung des 19. Jahrhunderts" (Handbuch der neuesten Kirchengesch.[3], III, 1, 1890, 207—220); Die zweite Leben-Jesu-Bewegung" (ebd. 397—425); Fünfundsechzig Jahre wissenschaftliche Leben-Jesu-Forschung u.

ihr Ergebnis für die gläubige Gemeinde (ebd. III, 2, 1896), S. 214—246. Vgl. auch Ludwig Schulze, Darst. des L. J., im Hdb. der theol. Wissensch.[3], I, 2, 185—188.

Altchristliche und mittelalterliche Prosa-Darstellungen. Th. Zahn, Art. Evangelienharmonie" in PRE[3], V, S. 653—661; A. Ebrard, Geschichte der Harmonistik (in s. Wissenschaftl. Kritik der ev. Gesch.[3], 1868, S. 85—99); Ed. Reuß, Die deutsche Historienbibel, Jena 1855 u. Art. „Historienbibel" (Enc.[3], VIII, 152 ff). Th. Merzdorff, Die deutschen Historienbibeln des MAs, nach 40 Hdss. bearbeitet 1870; Alzog, Die deutschen Plenarien im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1874. Vgl. Hase l. c., 114—117.

Poetische Darstellungen des L. J. aus altkirchl. und mittl. Zeit. 1. Epische Darstellungen: F. Hammerich, Die älteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Niederländer, aus dem Dän. von Michelsen, Gütersloh 1874; Grein, Der Heliand u. seine Quellen, Kassel 1869; E. Sievers, Der Heliand &c., Halle 1875; R. Kögel, Gesch. der deutschen Litt. bis zum Ausg. des MAs I, Straßburg 1894 f. 2. Dramatisierungen, insbesondere Passionsspiele. Ueber den Χριστὸς πάσχων als einz. griech. Beispiel dieser Dichtungsgattung: Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.[2] (1897), S. 746—749. Ueber d. geistl. Schauspiele des Abendlandes: Mone (bes. Bd II, Karlsruhe 1846), K. Hase (1858), E. Wilken (1872), G. Milchsack, Die Oster- und Passionsspiele, bes. in Deutschland, I, Wolfenbüttel 1880; L. Wirth, Die Oster- u. Passionsspiele bis z. 16. Jhdt., Halle 1889. Vgl. K. Goedecke, Grundriß z. Gesch. der deutschen Dichtung, Dresden 1859.

Neuere Darstellungen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Poetische Bearbeitungen (insbes. Messiaden): Moritz Carriere, Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwickelung[2], Leipzig 1874, Bd IV u. V; Burkhardt, Die Kultur der Renaiss. in Italien[3], II, 148. 289; L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien u. Deutschl., Berlin 1881, S. 260 ff.; Gervinus, Vilmar, Koberstein, v. Leixner &c. in ihren Darst. der Geschichte der deutschen Nationallitteratur.

Prosadarstellungen: Hase, S. 114—124; L. Schulze a. a. O. — Wegen der Anfänge einer kritischen Behandlung der ev. Gesch. beim Deismus und älteren Rationalismus: G. V. Lechler, Gesch. des englischen Deismus, Stuttgart 1841; H. Hettner, Die engl. Litt. des 18. Jahrhunderts[2], Braunschweig 1865; J. Hunt, Religious thought in England, I—III, London 1870 ff.; Leslie Stephen Hist. of English thought in the 18.th cent., London 1876 f. Vgl. die Litteratur vor Tröltschs A. „Deismus" (IV, 532); auch Kübel im A. „Rationalism. und Supranat." in PRE[2], XII (S. 515 ff.).

Ueber die neuesten kritischen und positiv-historischen Darstellungen seit Strauß: Hase, S. 124—162; Nippold, Neueste KG III, 1 und III, 2, a. a. O.; derselbe, im Anhang zu s. Vortrag: „Das Naturbild in den Reden Jesu", Bern 1886 (S. 30—95); L. Schulze, S. 187 f. — S. auch Luthardt, Die modernen Darstellungen des L. J., Leipzig 1864; G. Uhlhorn, Vier Vorträge über die neueren Darstellungen d. L. J., Hannover 1866, 4. Aufl. 1892 (unter dem Titel: „Das L. J. in seinen neueren Darstellungen"); W. Frantzen, Die Leben-Jesu-Bewegung seit Strauß (Vortrag), Dorpat 1899. — Ferner die Darstellungen des Entwickelungsganges der neuesten Theologie; von C. Schwarz (Z. Gesch. d. neuesten Theol.[4], Leipzig 1869 (S. 95 ff. 532 ff); O. Pfleiderer, Die Entwickelung der protest. Theol. in Deutschland seit Kant, Freiburg 1891 (S. 253—313), Frz. Frank, Gesch. und Kritik der neueren Theol.[2], Leipzig 1895 (S. 171 ff. 262 ff.).

Zu einer wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung der Lebensgeschichte Jesu hat es eigentlich erst die Theologie unseres Jahrhunderts gebracht. Während der vorhergehenden Jahrhunderte läßt die dogmatische Starrheit der christlichen Theologie es einerseits nur zu naiv-unkritischen Reproduktionen, andererseits nur zu poetischen Bearbeitungen des evangelischen Geschichtsstoffes kommen.

A. Die altkirchliche und mittelalterliche Zeit. Sie bringt es zu keiner eigentlich historischen Darstellung. Der Stoff wird entweder harmonistisch, mittels eines die Aussagen der vier Evangelien mosaikartig zusammenlegenden Verfahrens, aus den Evangelien zusammengestellt, oder poetisch behandelt: sei es in epischer, sei es in dramatischer Versifikation. Beide Darstellungsweisen dienen wesentlich nur erbaulichen Zwecken. Und zwar sucht die Harmonistik überwiegend der praktisch-kultischen Thätigkeit der Kleriker an die Hand zu gehen, während die epische und dramatische Bibeldichtung zugleich auch dem Laienbedürfnisse entgegenkommen will. Die Entstehung und Entwickelung jener ersteren Litteraturgattung bringt der den Gegenstand bis in die neuere Zeit hinein verfolgende Artikel von Zahn (s. oben) auf ausgezeichnete Weise zur Darstellung. — Was die poetische Leben-Jesu-Litteratur betrifft, so gehören der altchristlichen Zeit — wenn man von den Proben einer christologischen Lyrik bei Prudentius (in der Apotheosis) absieht — nur einige episch geartete Versifikationen der evangelischen Geschichte an. Der älteste hierhergehörige Versuch ist der lateinische des spanischen Presbyters C. Vettius Aquilinus Juvencus um 330, die Historia evangelica ll. IV (ed. Faustin. Arevalus, Rom. 1792; besser dann Huemer in CSEL XXIV, Wien 1896; vgl. die Studie von C. Marold in ZwTh 1890). Ihm

folgten während des 5. Jahrhunderts der Ägyptier Nonnus aus Panopolis mit seiner schwülstig-eleganten und gelehrten griechischen Paraphrase des Johannis-Evangeliums: *Μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου* (vgl. die Ausgaben von Passow: Nonni Metaphrasis Ev. Joh. rec., Lips. 1834, und von C. Schindler, Leipzig 1881), sowie der Abendländer Cölius Sedulius (um 450) mit einem in der Form an die Metamorphosen Ovids erinnernden Heldengedicht von den Wundern Gottes: Mirabilium divinorum ll. V sive Carmen paschale (in den Opp. Sedulii rec. Arevalo, Rom. 1794; vgl. die neuere und bessere Ausgabe von Huemer in CSEL, vol. X (Wien 1885), auch desselben Diss.: De C. Sedulii vita et scriptis 1878). Ferner gehören hierher die Centonen der Proba Faltonia und anderer; „metrische Geschichten Jesu aus lauter Versen Homers oder Virgils zusammengesetzt, ebenso geschickt und mühselig als geschmacklos; Klosterarbeit, obwohl auch ein gelehrtes Spiel des Kaiserhofes" (Hase). Vgl. C. Schenkels Ausgabe des (um 350 gedichteten) Cento Vergilianus jener Proba in CSEL, vol. XVI (Poetae christiani minor., Wien 1888), sowie was die kaiserliche Cento-Dichterin Athenais-Eudokia ca. 430 betrifft: Arthur Ludwich, Eudociae Augustae carminum reliquiae, Leipzig 1893 (auch denselben im Rh. Mus. f. Phil. 1882, S. 206 ff.). Als einen evangeliengeschichtlichen Homero-Cento, d. h. eine Darstellung der Geschichte Christi in Homerversen, wollte neuerdings J. R. Harris die apokryphen Acta Pilati erweisen; doch entbehrt diese kühne Hypothese wohl hinreichender Begründung (s. J. R. Harris, The Homeric Centones, and the Acts of Pilate, Lond. 1898, und dagegen E. v. Dobschütz im ThLBl 1899, S. 333 ff.).

Zu Anfang des MA.s blüht bei den christlichen Völkern des Abendlandes besonders die epische Darstellung in national-germanischer Form. Sie erscheint repräsentiert zunächst durch die angelsächsischen Dichtungen Cädmons (um 680) und Cynewulfs (gest. 773), von welchen wenigstens der Crist des letzteren — ein dreiteiliges, zuerst die Geburt, dann die Auferstehung und Erhöhung, letztlich die Wiederkunft des Herrn besingendes Gedicht — in zuverlässig ächter Gestalt auf uns gekommen ist (s. die betr. Artikel von Wülker: Bd. III, 618 ff. und Bd IV, 364 f., und vgl. Hammerich a. a. O.; Nippold, L. J. im MA, und besonders Mor. Trautmann, Cynewulf der Bischof und Dichter, Bonn 1898), durch das altsächsische stabreimende Epos Heliand (um 820) und durch den etwas jüngeren Crist Otfrids von Weissenburg, das älteste althochdeutsche Reimgedicht (vgl. die besonderen Artikel hierüber; auch Hauck, KG. Deutschlands II, 705 ff.). Dem 11. Jahrhundert gehört das Ezzo-Lied an, ein Gesang von den Wundern Christi, bemerkenswert in sprachlicher Hinsicht wegen seiner Beimischung lateinischer Worte zum deutschen Text, sowie inhaltlich wegen seiner nüchternen Vermeidung legendarischer Zuthaten (s. Barack, Ezzos Gesang von den Wundern Chr., Straßburg 1879, und vgl. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler ꝛc., 3. A. 1892, I, p. 78 ff.).

Gegen die Zeit der Kreuzzüge beginnt diesen episch gearteten Bearbeitungen des evangelischen Geschichtsstoffes die dramatische zur Seite zu treten. Ältestes bekanntes Beispiel dieser Dichtungsgattung ist der unter Gregors von Nazianz Schriften überlieferte, aber schwerlich vor dem 11. Jahrhundert entstandene *Χριστὸς πάσχων*, eine die Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn dialogisch behandelnde, in sprachlicher und phraseologischer Hinsicht hauptsächlich aus Euripides schöpfende Tragödie beträchtlichen Umfanges (2640 Verse, meist jambische Trimeter) — interessant als „das einzige christliche Drama auf griechischem Boden", übrigens nicht für die Bühne bestimmt, sondern nur als „Lesestück" ausgearbeitet, daher auch nicht als Vorbild der Passionsspiele des Abendlandes zu betrachten (Hauptausgabe von J. G. Brambs: „Christus patiens" etc. in der Biblioth. Teubneriana, Leipzig 1885; vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², 746—749). Bei den Völkern des Abendlandes findet während der letzten mittelalterl. Jahrhunderte fast eine völlige Verdrängung der epischen durch die scenisch-dramatische Behandlung des evangelischen Geschichtsstoffes statt. Die Klosterpoesie der geistlichen Schauspiele liefert Darstellungen teils der Geburtsgeschichte des Herrn (z. B. einen Ludus scenicus de nativitate Christi aus dem 13. Jahrhundert, herausgeg. von Schmoller in den Carmina burana, Stuttgart 1847), teils und hauptsächlich Passions- und Osterspiele, bestimmt zur liturgischen Aufführung besonders während der Charwoche und einerseits auf die Passion und Grablegung bezüglich (Gundelfingers Spiel von Christi Grablegung 1494; die großen Passionsspiele von Donaueschingen und Alsfeld ꝛc.), teils die Auferstehung in den Mittelpunkt der Darstellung rückend; so das Redentiner Osterspiel vom J. 1464 (bearbeitet durch A. Freybe, Bremen 1874, Schwerin 1892) u. a. m. — Übrigens lebt gegen die Reformationszeit auch die epische Darstellung wieder auf, gepflegt durch elegante Lateindichter der

Renaissance, wie Jac. Sannazaro (gest. 1530), der wegen seiner Christeïs s. de partu virginis ll. III „als christlicher Virgil" gepriesen wurde, und Hieron. Vida (gest. 1566 als Erzbischof von Alba), dessen Christias (ll. VI, Antwerpen 1536) eine Vorgängerin der Klopstockschen Messiade heißen darf. — Mehr oder weniger auch nur poetischen Charakters sind die derselben Übergangszeit vom MA zur neueren Zeit entstammenden Prosabearbeitungen des Lebens Christi: breit angelegte erbauliche Geschichtserzählungen mit mehr oder minder reichlichen legendarischen Zuthaten. So schon Bonaventuras Vita Christi (zuerst gedruckt um 1480); dann Ludolphus de Saxonia, Karthäuser in Straßburg um 1350: Vita J. Chr. e quatuor Evv. et scriptoribus orthodoxis concinnata (Straßburg 1470; denuo edid. Bolard et Carnandet, Brux. 1870); Simon de Cassia, Augustiner in Florenz, De gestis Domini ll. XV (ursprüngl. ital., Florenz 1496; lat. Basel 1517 ꝛc.); Hieronymus Xavier, des Jesuiten Franz Xavier Neffe: Historia Christi persice conscripta (ursprünglich portugiesisch geschrieben, dann ins Persische übertragen zu Missionszwecken, mit reichlicher Einmengung apokryphischer Legenden aus dem Ev. infantiae und den Acta Pilati; in lateinischer Übersetzung herausgegeben mit kritischen Noten durch L. de Dieu, Lugd. Batav. 1639) u. s. f.

B. Neuere Zeit zunächst bis um den Anfang unseres Jahrhunderts. Die Litteratur der Evangelienharmonien währt fort, besonders eifrig, aber freilich in engherzig orthodoxem und unkritischem Geiste kultiviert durch lutherische Theologen wie Andreas Osiander (Harm. evangelicae lb. IV, Bas. 1537, 1561), Laurent. Codmann (Harm. Evangelistarum, allen frommen Christen ꝛc. zu Dienst gestellt, Nürnberg 1568), Mart. Chemnitz, Polyk. Leyser und Joh. Gerhard (Harmonia quatuor Evv., Francof. 1593—1626; auch Hamb. 1704—1735, 3 tom. f.), Olearius, Joh. Albr. Bengel (Richtige Harmonie der 4 Evv., Tübingen 1736); s. das Nähere bei Zahn a. a. O. — Desgleichen wird mit poetischen Bearbeitungen mancherlei Art fortgefahren, sowohl dramatischen (Hugo Grotius, Christus patiens denuo ed. Hiller, Tübingen 1712; Cristal, La passion de J. Christ, Paris 1833; Panagiotis Sutsos, *Μεσσία*, Athen 1839) als epischen. Auf dem Gebiet der letzteren hat den beträchtlichsten Ruhm erlangt der während der Jahre 1748—73 erschienenen „Messias" Klopstocks (s. d. A.). Neben und nach ihm verdienen C. Lavater („Jesus Christus", zur Klopstockschen Messiade „sich verhaltend wie Martha zur Maria" [Hase]), Fr. Rückert (Das Leben Jesu. Eine Evangelienharmonie, 1839) und etwa noch L. Sallet, der Verfasser eines „Laienevangeliums" in Versen (1839 u. ö.) genannt zu werden.

Die erbauliche Behandlungsweise beharrt innerhalb der römisch-katholischen Litteratur bis in unser Jahrhundert hinein bei jener mittelalterlichen Methode der reichlichen Einmengung apokryphischen Legendenstoffes. Vgl. namentlich des Kapuziners Martin von Cochem (gest. 1712) „Leben und Leiden Jesu Christi und Mariä" (für unser Jahrhundert neu bearbeitet durch M. Sintzel, 3. Aufl., Regensburg 1862). Ähnlich noch das bekannte phantastische Erbauungsbuch der visionären Nonne Katharina Emmerich zu Dülmen, gest. 1824: „Das bittere Leiden unseres Herrn J. Christi" (herausgeg. von Clem. Brentano — s. d. A. „Stigmatisation"). — Die evangelisch-erbauliche Litteratur hält sich frei von apokryphisch-legendarischen Zuthaten, zumal von solchen von mariologischer Tendenz. Sie leistet in ihrer allerdings unkritischen Art teilweise Bedeutendes; so die Engländer Taylor (1653), Reading (1716) ꝛc.; die Deutschen Amadeus Creutzberg (eigentlich Ph. Balth. Sinold v. Schütz 1742 gest.): Andächtige Betrachtung des Lebens J. Chr. (1712); K. H. von Bogatzky (Das Leben J. Christi auf Erden, 1753, und Das Leben J. Christi im Himmel, 1754); auch K. v. Eckartshausen ꝛc. Hierher gehört auch der an die religiöse Auffassung seines Freundes Lavater sich anlehnende Schweizer Pfenninger in seinen „Jüdischen Briefen, eine Messiade in Prosa" (Dessau und Leipzig 1783—90, 10 Bände). Ein besonders starkes Kontingent hat die Theologie der rationalistisch-supranaturalistischen Epoche zu diesem Genre gestellt; so Schuler, Nösselt, Stolz, Greiling, Marheinecke, v. Ammon, K. Zimmermann (die drei letzten in Predigtform).

Die um den Anfang des 18. Jahrhunderts anhebende kritische Behandlung der evangelischen Geschichte tritt zunächst in der Gestalt plumper Negationen ihrer Geschichtlichkeit auf, besonders mit Absicht auf die Wunder, die in naturalistischem Geiste bestritten und teilweise auf Betrügereien zurückgeführt werden. So bei den deistischen Freidenkern Englands wie Woolston gest. 1733 (A discourse on the miracles of our Saviour 1727), Chubb gest. 1747 (The true Gospel of Jesus Christ), Annet gest. 1768; bei dem ungenannten Verfasser der Schandschrift „Ecce Homo" (London 1799), bei den diesen englischen Freigeistern nacheifernden frivolen Aufklärungsphilosophen Frankreichs wie Vol-

taire, die Encyklopädisten u. s. f. Nach Deutschland verpflanzte diese Bestreitungsmethode zuerst Reimarus, gest. 1768, in seinen Fragmenten vom Zweck Jesu und von seiner Auferstehung (Fragmente eines Ungenannten, herausgeg. von Lessing, 1777 ff.). Ihm folgen, teilweise in gemäßigterem, etwas minder christusfeindlichem Geiste C. F. Bahrdt (Briefe über die Bibel im Volkston, Halle 1782 f; Ausführung des Planes Jesu, 12 Bde, Berlin 1784 ff.); Venturini, Pfarrer zu Horndorf im Braunschweigischen (Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Bethlehem [Kopenhagen] 1800—1802); K. v. Langsdorf, Wohlgeprüfte Darstellung des Lebens Jesu, für protestantische, katholische und Sektenchristen, auch Israeliten, Mannheim 1831 (3 Hefte, nebst 1 Supplement) (wegen der neuesten Nachahmer dieser extrem naturalistischen Methode s. u. C. 1). — In ein teilweise neues Stadium trat diese kritisch bibelfeindliche Darstellungsweise durch jene Theologen des Vulgärrationalismus, welche in wohlmeinender, zum Teil sogar apologetischer Absicht das Wunderbare des evangelischen Geschichtsstoffes natürlich zu deuten oder mittels künstlicher Exegese zu beseitigen suchten. Teilweise vertreten schon Bahrdt und Venturini diese Methode der Natürlicherklärung; ihr klassischer Hauptrepräsentant aber wurde G. E. Paulus, gest. 1851, in seinen Evangelienkommentaren, sowie in seinem Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums (2 Bde, Heidelberg 1828). Nachwirkungen auch dieser Richtung sind noch bei Hase, Schenkel, Keim, besonders aber bei Renan und mehreren seiner Nachahmer wahrzunehmen.

Die ältere Apologetik bekämpft diese kritischen Angriffe nach nicht eben streng wissenschaftlicher Methode, anfangs vom Standpunkte entschiedener Orthodoxie, später von dem eines milden, gemäßigt inspirationsgläubigen Supranaturalismus aus. So die antideistischen Apologeten Englands, wie Nathanael Lardner (On the credibility of the Gospel, 1727), Stackhouse (New History of the Bible, 1732 u. ö.), Christoph Robinson (The peculiar and distinguishing character of the Gospel, set forth by its own intrinsic excellence and perfection, London 1738 — eine theologische Studie von hervorragendem Wert), James Foster u. a. m. Ferner die deutschen Beantworter der Reimarusschen Fragmente, wie Döderlein (Fragmente und Antifragmente, Nürnberg 1778, 2 Bde, Semler (Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, Halle 1780), Reinhard (Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion entwarf, Wittenberg 1781, 5. Aufl. 1830), Herder (Vom Erlöser nach den 3 ersten Evangelien, und: Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannis Ev., zus. 5 Bde, Riga 1796 ff.), Planck (Geschichte Jesu, Bd I seiner Geschichte des Christentums, Göttingen 1818) ꝛc. Die angesehenste und beliebteste dieser älteren supranaturalistischen Darstellungen ist die des Züricher Theologen Joh. Jak. Heß, gest. 1828: Geschichte der 3 letzten Lebensjahre Jesu, Leipzig 1768; 7. Aufl. unter dem Titel: Lebensgeschichte Jesu, 3 Bde, Zürich 1823. Vgl. überhaupt die einzelnen Artikel über die hier Genannten.

C. Neueste Zeit (seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts). Kritisch-pragmatische und dogmatisch vorurteilsfreie Methode, ausgehend auf geschichtsgetreue Darstellung des Entwickelungsganges des Menschen Jesus, ist gemeinsames Losungswort sowohl der negativ gerichteten (bloß Menschliches in Jesu anerkennenden, seine Gottheit leugnenden) wie der positiv offenbarungsgläubigen Bearbeiter des Lebens Jesu in dieser letzten Epoche. Man kann dieselbe als das kritisch-wissenschaftliche Stadium der Geschichte unserer Disziplin bezeichnen, obschon es auf keiner von beiden Seiten, weder bei den bibelfeindlichen Darstellern des Lebens Jesu, noch bei den positiv gerichteten Apologeten, zumal denen des Katholicismus, an extremen Erscheinungen fehlt, welche einen Rückfall in die unwissenschaftlich einseitigen Methoden der früheren Jahrhunderte zu erkennen geben. Als gemeinsame Ausgangspunkte für beide Richtungen, die negative wie die positive, dürfen in gewissem Sinne gelten: einmal Schleiermachers in Berlin seit 1819 zu mehrerenmalen gehaltene, aber erst 30 Jahre nach seinem Tode veröffentlichte Vorlesungen über das Leben Jesu, aus seinem Nachlasse herausgegeben von Rütenik 1864 (vgl. die Beurteilungen einerseits von Wuttke [„Die Geltung Christi in der Theologie Schleiermachers", Berlin 1868], andererseits von Hase [Gesch. Jesu, S. 149 f.], Nippold (Neueste KG. III, 1, S. 23 ff.], auch W. Bender, Schleiermachers Theol. ꝛc. Bd II, Nördlingen 1878), sodann K. Hases Vorlesungen über die Geschichte Jesu, zuerst gehalten 1823/24 in Tübingen, dann 1828 in Leipzig, im Druck erschienen als kurzes Lehrbuch des L. Jesu zuerst 1829, in 5. Auflage 1865, sowie letztlich unter verändertem Titel und in stark erweiterter Gestalt als „Geschichte Jesu" 1876 (s. oben die Litt.). Beide Darstellungen, die des Berliner wie die des Jenaer Theologen, neigen allerdings betreffs mehrerer Hauptfragen stark nach links hin, besonders was die Annahme zahlreicher sagenhafter Elemente in der Geburts- und

Kindheitsgeschichte, ja auch mancher in der späteren Geschichte betrifft (Hases Natürlicherklärung mancher Wunder; Schleiermachers Hinneigung zur Scheintod-Hypothese bei Behandlung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte). Beide bieten aber doch auch der positiv gerichteten Auffassung der evangelischen Geschichte wichtige Anknüpfungspunkte dar, besonders in ihrem Eintreten für die Authentie und Geschichtlichkeit des johanneischen Evangeliums. — Aus dem durch diese beiden angesehenen Meister neuerer theologischer Forschung gelegten gemeinsamen Grunde sind seit den dreißiger Jahren zwei Reihen von Darstellungen der evangelischen Geschichte erwachsen.

1. Die negativ-kritische Darstellungsweise, bisher hindurchgegangen durch drei Entwickelungsphasen: a) Die Mythenkritik (Mythifikation). Ihre auf den Voraussetzungen der pantheistischen Spekulation Hegels fußenden Vertreter steigern die Annahme sagenhafter Elemente in der evangelischen Geschichte bis zur extremen Behauptung, es lasse sich überhaupt wenig oder nichts Gewisses über die geschichtliche Person Jesu ermitteln. So Dav. Fr. Strauß in der ersten seiner hierhergehörigen Arbeiten: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bände, Tübingen 1835 (4. Aufl. 1840), und mehr oder weniger die zunächst auf ihn gefolgten Epigonen: Chr. H. Weiße, Das Leben Jesu kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde, Leipzig 1838; Salvador, Jésus Christ et sa doctrine, 2 vols., Paris 1838; Hennell, Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums (London 1838), a. d. Engl. mit Einl. von Strauß, Stuttgart 1840; Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums, 3 Abteilungen in 5 Bänden (1. Abteil.: Das Jahrhundert des Heils: 2. Abteil.: „Die heilige Sage; 3. Abteil.: Das Heiligthum und die Wahrheit), Stuttgart 1838; Lützelberger, Die kirchl. Tradition über den Apostel Johannes (Leipzig 1840), und: Jesus, was er war und wollte (ebd. 1842). Nach Strauß, dem klassischen Begründer dieses radikal negierenden Verfahrens, enthalten die Evangelien weder übernatürliche Geschichte (wie die orthodoxe Theologie will) noch natürliche gemäß den Annahmen des Rationalismus (gegen welchen letzteren er manches Treffende beibringt). Ihr Inhalt ist wesentlich Mythus, Produkt einer teils absichtslos, zum Teil aber auch mit Absicht dichtenden frommen Volkssage, ein Sagenkranz, den die Verehrung der Anhänger des nazarenischen Meisters um dessen Haupt geschlungen, und zwar aus Anlaß der alttestamentl. Weissagungen von Messias, die man in demselben erfüllt wähnte. Streift man die schlingpflanzenartig den Geschichtskern umgebenden Sagengebilde ab, so bleibt kaum ein Mehreres zurück als die Thatsache, daß ein Jesus von Nazareth gelebt, gelehrt und den Tod am Kreuze erlitten hat. Das Ungeschichtliche der evangelischen Berichte (deren Herrühren aus der Zeit zwischen 150—200 er, ohne sonderliches Sichabmühen um den Beweis, kurzerhand voraussetzt), sucht er insbesondere aus ihren angeblichen Widersprüchen zu erweisen, indem er mit Behagen ihre Angaben aneinander zerreibt. — Was man vom Standpunkt historisch-wissenschaftlicher Forschung vor allem bei ihm vermißt: eine sorgfältige Prüfung der Quellen seines Problems und ihrer geschichtlichen Bezeugung, hat er weder in den bis 1840 auf die erste Gestalt des Werks gefolgten drei weiteren Auflagen nachgeholt, noch auch in seinem, ein Vierteljahrhundert später gefolgten „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" (Leipzig 1864; 3. Aufl. 1875). Im letzteren will er, entsprechend seinem vom Hegelschen Pantheismus zu gemeinem Materialismus fortgeschrittenem Standpunkte, nicht sowohl geschichtliche Forschungsergebnisse vorführen, als vielmehr antikirchliche und antichristliche Agitation betreiben, gemäß seinem fanatischen Motto: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen!" (vgl. den Art. „Strauß"). — b) Die Tendenzkrititik (Quellenkritik) sucht statt mythifizierender Zersetzung des evang. Geschichtsstoffes vielmehr eine wissenschaftliche Prüfung der Quellen desselben zu bieten, und zwar dies mittels kritischer Entwertung dieser Quellen als angeblicher religiöser Tendenzschriften späten Ursprungs, die aus dem ersten mehr oder weniger tief ins zweite christliche Jahrhundert herabzurücken seien. Namentlich das 4. Evangelium wird unter den Händen dieser Kritiker als ein gnostischer Tendenzroman ähnlichen Charakters wie z. B. die Pseudoclementinen dargestellt und irgendwelchem geschickten Falsarius des vorgerückteren 2. Jahrhunderts zugeschrieben. So in radikalster Weise Bruno Bauer (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bremen 1840; Kritik der ev. Geschichte der Synoptiker, 2 Bde, Leipzig 1841; Kritik der ev. Gesch. der Synopt. und des Johannes, Braunschweig 1842; endlich Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, 3 Bde, Berlin 1850); gemäßigter und wissenschaftlich gehaltvoller F. Chr. v. Baur, Krit. Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847, und: Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853; ferner dessen Jünger K. R. Köstlin, D. Ursprung u. die Komposit. d. synopt. Evangelien 1853; Ad. Hilgenfeld, Die Evangelien nach

ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854; Frz. Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste geschichtliche Entwickelung, 1857; auch: Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit &c. 1881 (dieser Letztgenannte neigt mit merklicher rückgängiger Bewegung zum extremen Radikalismus Bruno Bauers hin). Im wesentlichen, was nämlich die Voraussetzung der Nichtauthentie und Ungeschichtlichkeit des Johannesevangeliums betrifft, gehören hierher auch noch H. Holtzmann in den auf dem Grunde seiner Synoptiker-Monographie vom Jahre 1863 weiter bauenden Arbeiten (NTl. Einleitung 1885, Johannes-Kommentar 1890, Bibl. Theol. NTs 1897), sowie C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Gesch., Gotha 1864; desgleichen mehrere der im folgenden noch namhaft zu machenden Eklektiker, besonders Keim und Hausrath. — c) Das eklektisch-kombinierende Verfahren, neben tendenzkritischen auch mythenkritische Operationen anwendend, teilweise auch auf die ältere Natürlicherklärung zurückgreifend, dabei mehr oder minder entschieden zu idealisierender Umsetzung der evangelischen Geschichte ins Romanhafte oder Legendenhafte hinneigend. So zuerst und mit dem bedeutendsten schriftstellerischen Erfolge Ernst Renan, Vie de Jésus (Bd I seiner Origines du Christianisme), Paris 1863 (13. ed. 1867; 4. Aufl. der deutschen Übersetzung schon 1880, auch Übersetzungen ins Engl., Holländ., Ital. &c.); dann, die Unbesonnenheiten und frivolen Effekthaschereien des französischen Orientalisten (gest. 1892) von einem theologisch-ernsteren, wenn auch nicht gerade viel gediegeneren Standpunkte aus kritisierend: Daniel Schenkel, Das Charakterbild Jesu, Wiesbaden 1864 (4. Aufl. 1873; vgl. auch die spätere Schrift Schenkels, gest. 1885: Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit, nach den Quellen dargestellt, Leipzig 1878). Ferner Theodor Keim (gest. 1878), Der geschichtliche Christus, Zürich 1865 (3. Aufl. 1866), nebst den beiden größeren Werken: Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volks frei untersucht und ausführlich erzählt, 3 Bde, Zürich 1867—72, und: Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft übersichtlich erzählt, Zürich 1873 (2. Aufl. 1875); Adolf Hausrath, NTl. Zeitgeschichte, Tl. I: Die Zeit Jesu (besonders Abschn. VI: Die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu), München 1870 ff., 3. Aufl. 1879; C. Wittichen, Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, Jena 1876. Als neueste Kundgebungen aus diesem Lager sind hervorzuheben: O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Geschichte und Lehre &c., Berlin 1887, und P. Wilhelm Schmidt, Die Geschichte Jesu, Freiburg 1899. Beide entfernen sich auf manchen nicht unwichtigen Punkten von dem radikaleren Vorgehen der älteren Tendenzkritiker, beharren aber, was die Verwerfung der Apostolizität des 4. Evangeliums und die Nichtannahme einer leiblichen Auferstehung Jesu betrifft, auf dem Tübinger Standpunkte. So namentlich auch Schmidt, der zwar — ähnlich wie von den Früheren z. B. Schenkel — einen Teil der Heilungswunder des Herrn als thatsächlich anerkennt, aber die äußere Sichtbarkeit der Erscheinungen des Auferstandenen leugnet („Nur der Glaube hat ihn geschaut", meint er) und in der Nichtanerkennung der Geschichtlichkeit des 4. Evangeliums so weit geht, daß er das öffentliche Lehrwirken Jesu nur ein Jahr dauern läßt). — Von den dieser Richtung mehr oder weniger nahe stehenden neuesten Leben Jesu-Darstellern des Auslandes seien hier genannt: der anonyme Verfasser des mehrbändigen Werks „Supernatural Religion" (London 1874 ff.), eines englischen Seitenstücks zu Renans „Origines" &c., nur in manchen Punkten noch radikaler; der Pariser Religionsforscher Alb. Réville, dessen zweibändiges Werk Jésus de Nazareth (Paris 1897) als ein Renan redivivus, der Vie de Jésus des berühmten Orientalisten in Hinsicht auf elegante Darstellungskunst und wesentlich naturalistische Auffassung gleichartig, aber ihre Frivolitäten und romanhaften Auswüchse vermeidend, gelten kann. Verwandter Art sind die hierher gehörigen Monographien E. Stapfers (s. Abschn. III, IV, V). Viel weiter treiben die radikalkritische Negation die Holländer A. D. Loman (Symbol en werkelijkheid in de Ev. Geschiedenis, Amsterdam 1884 u. a. m.) und W. Brandt (Die evang. Geschichte und der Ursprung des Christentums &c., Leipzig 1893), von welchen jener den evang. Geschichtsthatsachen überhaupt nur eine symbolische Geltung zuerkennen will, dieser wesentlich auf den Standpunkt der Straußschen Mythenkritik zurücklenkt.

Mit der Haltung dieser Letztgenannten berührt sich mehr oder weniger die nicht ganz kleine Zahl von halbwissenschaftlichen Phantasieprodukten oder popularisierenden Tendenzschriften wie z. B. Ludw. Noack, Aus der Jordanwiege nach Golgatha; Darstellung der Geschichte Jesu, 4 Bücher, Mannheim 1870 ff.; Mor. Schwalb, Christus und die Evangelien, Bremen 1872; Heinr. Lang, Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft, Berlin 1872; Krüger-Velthusen, Das Leben Jesu, Elberfeld 1872; Kalthoff, Das Leben Jesu;

Reden, gehalten im protestantischen Reformverein, Berlin 1880; A. Dulk, der Irrgang des Lebens Jesu, in geschichtlicher Auffassung dargestellt, 2 Bde, Stuttgart 1884 (von demselben Verf. auch ein Dramatisierungsversuch: „Jesus der Christ; ein Stück für die Volksbühne in 9 Handlungen", Stuttgart 1865; G. Längin, Der Christus der Geschichte und sein Christentum, 2 Tle, Leipzig 1897. — Zu gedenken ist hier auch der in manchen Kreisen einiges Aufsehen erregenden Versuche, die evang. Geschichte auf buddhistische Quellen zurückzuführen; so der von Rud. Seydel, Das Ev. von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-Sage und Lehre, Leipzig 1882 (vgl. desselben „D. Buddha-Legende und das Leben Jesu, ebd. 1884; 2. Aufl. 1897"), sowie der plumpere von Nikolaus Notowitsch (Die Lücke im Leben Jesu, Stuttgart 1894). Vgl. über diese Litteraturgattung überhaupt Nippold, Zur geschichtlichen Würdigung der Religion Jesu, H. 7, S. 70 ff. (mit interessanten Mitteilungen aus Schriften wie die von M. Kulischer, E. Marius, S. Licht u. aa.). Über die noch eine Stufe tiefer stehende Leben Jesu-Litteratur der sozialistisch-atheistischen Propaganda neuester Zeit (Domela Nieuwenhuis, G. Lommel, Em. Wurm, Frz. Lütgenau, auch Kautsky, Frdr. Engels 2c.) handelt in lehrreicher Weise H. Köhler, Sozialistische Irrlehren über die Entstehung des Christentums, Leipzig 1889 (bes. S. 12—14).

2. Die neuere Apologetik, in ihrer Verteidigung der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte dem Gange der kritischen Angriffe von bibelfeindlicher Seite her folgend, dabei hie und da zu Konzessionen an den Standpunkt der Gegner geneigt, besonders in quellenkritischer Hinsicht, weniger was Wunderkritik oder die Annahme sagenhafter Elemente in der Geburtsgeschichte 2c. betrifft. — a) Wider Strauß' erstes Leben Jesu: Tholuck, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Hamburg 1837; A. Neander Das Leben Jesu Christi, Hamburg 1837; 7. Aufl., Gotha 1873; Krabbe, Vorlesungen über das Leben Jesu für Theologen und Nichttheologen, Hamburg 1839; A. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, Frankfurt a. M. 1842; 3. stark vermehrte Aufl. 1868; K. Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien, Hamburg 1843; Joh. Peter Lange, Leben Jesu in 3 Büchern, Heidelberg 1844—47, 5 Bde; Werner Hahn, Leben Jesu, Breslau 1844, nebst anderen mehr nur populär gehaltenen Schriften. Dazu mehrere Arbeiten katholischer Verfasser, wie Adalb. Kuhn, Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet, Tübingen 1838, Bd I; Joh. Nepom. Sepp, Das Leben Christi, Regensburg 1843 ff., 4 Bde; 2. Aufl. 1854 ff., 5 Bde; Jordan Bucher, Das Leben Jesu Christi, Stuttgart 1859. — b) Wider die Tendenzkritik: H. Ewald, Geschichte Christus und seiner Zeit (Bd V seiner „Geschichte des Volks Israel", während der entsprechende Bd der 3. Aufl., 1867 eine merkliche Annäherung an den tendenzkritischen Standpunkt ergiebt); Jakob Lichtenstein, Lebensgesch. Jesu Christi in chronol. Übersicht, Erlangen 1856 (auf Grund v. Hofmannscher Vorlesungen; Chr. H. Riggenbach, Vorles. über das Leben des H. Jesu, Basel 1858; Mich. Baumgarten, Die Geschichte Jesu, für das Verständnis der Gegenwart (Vorlesungen, gehalten in Hamburg), Braunschweig 1859; Ellicott, Historical Lectures on the Life of our Lord J. Christ; being the Hulsean Lectures for 1859, London 1860; ferner Neander und Ebrard in den späteren Auflagen ihrer bereits genannten Werke; gegen Renan, Schenkel, Keim und den späteren Strauß: Chr. E. Luthardt, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, Leipzig 1864; Uhlhorn, Die modernen Darstellungen 2c. 1866 (s. o. die Litt.) — nebst zahlreichen anderen Anti-Renan-Broschüren aus der Mitte der sechziger Jahre, z. B. von Beyschlag, van Oosterzee, Michelis, Thenius, Gerlach 2c. Ferner als umfänglichere Arbeiten: K. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evang. Geschichte, Gotha 1869; Chr. Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, Hamburg 1869; F. L. Steinmeyer, Apologetische Beiträge, 4 Bde, Berlin 1866—73 (I. Die Wunder, II. Die Leidensgeschichte [2., neu bearb. Aufl. 1882]; III. Die Auferstehungsgeschichte, IV. Die Geburts- und Kindheitsgeschichte, in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet — also eine apologetische Erörterung fast sämtlicher Hauptpunkte der evangelischen Geschichte); L. Werner, Die geschichtl. Person J. Chr. nach den mod. Darstellungen und den urkundl. Quellen, 1872; J. Lindenmeyer, Die Gesch. Jesu nach der hl. Schrift, Basel 1875 (aus der bibl. Schule Becks); W. Fr. Geß, Christi Person und Werk, 2. Aufl., Basel 1870—79 (die bedeutendste bibl.-theol. Darstellung). — Aus der hierher gehörigen Litteratur des Auslandes sind hervorzuheben: Edmond de Pressensé, Jésus Christ, son temps, sa vie, son œuvre, Paris 1865, 7. edit. 1884, die bedeutendste französ. Gegenschrift gegen Renan; auch verdeutscht durch Fabarius 1866); Philipp Schaff, The person of Christ, N.-York 1865; 12. ed. 1882 (auch deutsch, Gotha 1865); J. R. Seeley (Prof. der Gesch. in Cambridge, gest. 1895), Ecce homo, Lond. 1866 u. ö. anonym erschienene, geistvolle Charakteristik der un-

vergleichlichen sittlichen Hoheit Jesu in seinem öffentlichen Wirken; auch deutsch, Erlangen 1867); Cunningham Geikie, Life and words of Christ, 2 voll., London 1878 u. ö., sowie das mehr populär gehaltene, reich illustrierte Life of Christ von Fred. W. Farrar (London 1875 u. ö.; auch deutsch von J. Walther, Dresden 1893).

3. Die neueste Leben Jesu-Litteratur positiver Richtung (seit ca. 1880) eröffnen die kurz nacheinander erschienenen Darstellungen von Bernh. Weiß (1882, 3. Aufl. 1888) und Willib. Beyschlag (1885; 2. A. 1887), deren schon oben (I) rücksichtlich ihrer Behandlung der Quellenfrage und Litteratur gedacht wurde. Beide bethätigen sowohl in quellenkritischer wie in christologisch-dogmatischer Hinsicht eine vermittelnde Haltung, kommen der negativen Kritik besonders in ihrer Stellungnahme zur Vorgeschichte des Messiaswirkens Jesu und zu seinen Wundern mehrfach entgegen, halten aber fest an der Apostolizität des 4. Evangeliums, der wesentlichen Zuverlässigkeit der das öffentliche Lehrwirken des Herrn auf mindestens zwei Jahre erstreckenden johanneischen Christologie und der Thatsächlichkeit von Jesu Auferstehung (vgl. die vergleichende Würdigung Beider bei L. Schulze, Handb. der theol. W.³, I, 2, 183 f.; auch E. Haupts Recension des Weißschen Werks: ThStK 1884, I). — Auf etwas strenggläubigerem Standpunkt behandeln den evangelischen Geschichtsstoff: J. Chr. K. v. Hofmann, Die biblische Geschichte des NTs (Bd X von „Die hl. Schrift NTs zusammenhängend untersucht"), herausgeg. von W. Volck, Nördlingen 1883; C. C. Nösgen, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung, Tl. I; Die Geschichte J. Christi, München 1891 (außer dem äußeren Lebensgang auch die Lehre des Herrn ausführlich darstellend); Gg. Stosch, die Augenzeugen des Lebens Jesu; ein Beitrag zur Evangelienfrage, Gütersloh 1895. — Aus der ansehnlichen Zahl populärer Darstellungen sind hervorzuheben: Gg. Weitbrecht, Das Leben Jesu nach den 4 Evv. für die chr. Gemeinde dargestellt, Stuttgart 1881; 3. A. 1896; Fr. Zündel, Jesus in Bildern, aus seinem Leben beleuchtet, 1883; 2 A. 1885; R. Asmis, Das Leben Jesu, der Gemeinde zur Erbauung dargestellt, Berlin 1888; K. Voelker, Leben und Lehre Jesu nach den 4 Evangelien für die Bibellehre 2c. in Schule und Haus, Berlin 1896; S. Bang, Das Leben unseres Heilandes, für Schule und Haus im Wortlaut der Evangelien 2c., Leipzig 1896.

Von katholischen Verfassern: Peter Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu. Zwei Bde, Freiburg 1874 f.; Panth. Naumann, Das Leben unseres Herrn und Heilands Jesu Christi, herausgeg. von Th. Novack, 3 Bde, Prag 1875 ff.; Josef Grimm, Das Leben Jesu nach den 4 Evangelien, 5 Bde, Regensburg 1876—85; 2. Aufl. in 7 Bden, ebd. 1890 ff.; J. H. Friedlieb, Das Leben Jesu Christi des Erlösers, Paderborn 1887; Sepp und Haneberg, Das Leben Jesu; streng auf genauer Chronologie, Topographie und universalhistorischer Synoptik, 4. A., München 1898. — Von französischen Verfassern: A. le Camus, La vie de N. S. Jésus-Christ, 2 vols., Paris 1883 (in streng römischem Sinne orthodox, aber bei der bibl. Grundlage stehen bleibend, die Beimengung legendarischen Materials vermeidend); Felix Dupanloup, Die Geschichte unseres Herrn und Heilands Jesu Christi. Aus dem Franz. nach der 3. Aufl. des Originals, Paderborn 1887; P. Didon, Jesus Christus. Autorisierte Übersetzung aus dem französischen Original (Paris 1891) von C. M. Schneider, 2 Bde, Regensburg 1891.

Unter den neuesten englisch-protestantischen Beiträgen zur L.-J.-Litteratur ragt hervor: Alfred Edersheim, The life and time of Jesus the Messiah, 2 vols., London 1883; 3. ed. 1888 (nebst der kleineren Ausgabe in einem Bande: Jesus the Messiah, being an abridged edition etc., 3. ed. 1894). Die Reichhaltigkeit der aus rabbinischen Schriften und anderen orientalischen Quellen beigebrachten Erläuterungen zum evang. Geschichtsstoffe bildet den eigentümlichen Vorzug dieser Arbeit (vgl. H. L. Strack im ThLBl 1884, Nr. 47). Durch knapp gefaßte lebensvolle Darstellung und feine psychologische Charakterzeichnung zeichnet sich aus James Stalker, The Life of Christ, London 1884 (auch deutsch: „Das Leben Jesu", Freiburg 1895). Einen trefflich orientierenden Encyklopädie-Artikel über unser Thema lieferte für Hastings' Dictionary of the Bible W. Sanday, Jesus Christ (in t. II des genannten Werks, Edinburgh, Clark 1898; auch separat).

III. Vorgeschichte des messianischen Wirkens Jesu. Zur Geburts- und Kindheitsgeschichte nach Lc 1. 2. und Mt 1. 2. Früheste kritische Angriffe auf die evang. Kindheitsgeschichte: Williams, A free enquiry into the authenticity of the first and second chapters of St. Matthews Gospel, Lond. 1771. Gegen denselben: Velthusen, The authenticity of the first and second chapters etc., Lond. 1771; auch Flemming, Free thoughts upon a free enquiry into the authenticity etc., ebd. 1771. Gegen mehrere Nach-

folger von Williams wie Stroth (in Eichhorns Repertorium IX, 99 ff.), Ammon (Dissertatio de Luca emendatore Matthaei, Erlangen 1805) 2c. schrieb vom supranaturalistischen Standpunkte aus Fr. W. Schubert, De infantiae J. Chr. historiae authentia atque indole, Greifswald 1815. Den Standpunkt des wunderleugnenden Rationalismus repräsentieren Eichhorn und Bertholdt in ihren NTl. Einleitungen, G. Eberh. Paulus in Tl. I seines „Philol.-kritischen und histor. Kommentars über d. NT" (s. über seine bes. gründlich eingehende Behandlung der betr. Abschnitte: Resch, Kindheitsevang., S. 6f.) und E. F. Gelpke, Die Jugendgeschichte des Herrn; ein Beitrag zur höh. Kritik und Exeg. des NTs, Bern 1841. Im Sinne der modernen Tendenzkritik gehalten (bes. durch H. Holtzmanns Handkomm. z. den Evv. beeinflußt) erscheint die Abh. von J. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte nach Lukas: JpTh. 1891 (II, 192—261). Positiv apologetisch: F. L. Steinmeyer, Die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet, Berlin 1874 (s. oben II); Th. H. Mandel, Die wunderbare Zeugung; Schriftstudie zu dem 3. Satz des zweiten Glaubensartikels, Gütersloh 1893. Besonders reichhaltig: A. Nebe, Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach Matthäus und Lukas ausgelegt, Stuttgart 1893, und Alfr. Resch, Das Kindheitsevang. nach Lukas und Matth., unter Herbeiziehung der außerkanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht (TU X, 5), Leipzig 1897.

Der Uebergang zum öffentlichen Wirken. J.-B. Boussiontrot, Jésus enfant d'après l'écriture, la tradition et la théologie, St. Germain 1884; Th. H. Mandel, Die Vorgeschichte der öffentl. Wirksamkeit Jesu nach den evang. Quellen entworfen, Berlin 1893 (handelt bes. über die Beziehungen des Täufers zu Jesu, sowie über des Letzteren Taufe, Versuchung und die Anfänge s. öffentl. Lehrwirkens); E. Stapfer, Jésus Christ avant son ministère, 2. éd., Paris 1896 (schließt die Berichte über Jesu Geburt zu Bethlehem von seiner Darstellung aus und scheint wesentlich nur eine galiläische Kindheit und Jugend des Heilandes anzuerkennen); F. Godet, Das Leben Jesu vor s. öffentl. Auftreten; deutsche Ausg. v. Reineck, Hannover 1897 (kurze Skizze, von positiverer Haltung als d. vor. Werk); J. Brough, The early life of our Lord, Lond. 1897.

Ueber Johannes d. Täufer insbesondere. Wegen der älteren einschlägigen Litteratur (Gleich. Cellarius, Witsius, Hottinger, Leopold 2c.) s. L. Schulze, Hdb. d. theol. W.[3] I, 2, 207. Gademann, D. Verhältnis Joh. d. Täufers zum Herrn: ZlThK 1852; H. Schmidt, Die Christologie des Täufers, JdTh 1869; Erich Haupt, Joh. d. T., Gütersloh 1874; E. Breest, Joh. d. T., Lpz. 1881; H. Köhler, Joh. d. T., kritisch-theol. Studie, Halle 1884; A. Klöpper, Josephus über Joh. d. T., ZwTh 1885, I; P. Asmussen, Joh. d. T.: Prot. Monatshefte 1898, S. 418 ff.; A. Hilgenfeld, Joh. und Jes. nach J. Wellhausens Darstellung, ZwTh 1898, III; H. R. Reynolds, John the Baptist (The Congreg. Lecture for 1874), 3. ed., London 1888 (vgl. dazu Christlieb, im Bew. d. Gl. 1875, Decbr.). — Th. Barns, The baptism of John; its place in N. Test. criticism; Exp. 1896, June; Agnes Smith Lewis, Did John preach baptism for remission of the sins?; Exp. 1898, March.; H. Jospin, L'eschatologie de Jean-Baptiste, Montauban 1899.

Ueber Jesu Taufe: F. L. Steinmeyer, Die Epiphanien im Leben des Herrn (Beiträge zur Christologie I). Berlin 1880; J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Joh. in der dogmat. Beurteilung der chr. Theol. der vier ersten Jahrhunderte, Lpz. 1896; A. B. Bruce, The baptism of Jesus, Exp. 1898, I. Vgl. Weiß, L.J. I, Buch II, § 8 u. 9; G. Stosch, Die Augenzeugen Jesu (s. o. II), S. 71—96; H. Cremer, Die Paulinische Rechtfertigungslehre; Gütersloh 1899, S. 160—183.

Jesu Versuchung u. Sündlosigkeit (Aeltere Litt. bei L. Schulze a. a. O.): K. Ullmann, Die Unsündlichkeit Jesu, ThStK 1828, I, dann als bes. Schrift u. d. Titel: Die Sündlosigkeit Jesu, 7. Aufl. 1864; A. Nebe, D. Versuchung Jesu eine äußere Thatsache, Wetzlar 1857; G. Brückner, D. Versuchungsgesch.; ein exeg.-psychol. Versuch, Leipzig 1857; Mor. v. Engelhardt, De J. Christi tentatione, Dorpat 1858; E. B. Moll, Ueber d. Versuchung J., Vortr., Berl. 1857; E. Hünefeld, Die Versuchungsgesch. nach ihren geschichtl. Grundlagen unters., Berlin 1880; Rud. Heman, D. Vers. des Herrn: Bew. d. Gl. 1882 (eingehende Kritik des Hünefeldschen Versuchs, die äußere Geschichtlichkeit des Vorgangs zu bestreiten, vom strengschriftgläub. Standpkt). Vgl. auch J. A. Dorner, Jesu sündlose Vollkommenheit, JdTh 1862; Steinmeyer, a. a. O.; L. Atzberger, D. Unsündlichkeit Jesu, historisch und dogmatisch dargestellt, München 1883 (kath.); H. P. Liddon, The Divinity of Our Lord & Saviour J. Chr. (Bampton Vorll. für 1867), 11. ed. Lond. 1885; auch deutsch durch F. Mader, Basel 1883.

Ueber den Plan u. das messianische Selbstbewußtsein Jesu: Frz. Volkmar Reinhard, Versuch über d. Plan, welchen d. Stifter d. christl Religion z. Besten der Menschheit entwarf, Lpz. 1781 u. ö; 5. Aufl. v. L. Heubner 1830; Th. Keim, D. menschl. Entwicklung Jesu Chr., Zürich 1860; ders., Der geschichtl. Christus, 3 Reden, ebd. 1865; Herm. Schmidt, Ueber die Grenzen der Aufgabe eines Lebens Jesu, ThStK 1878, S. 393—457 (vgl. unten im Text); R. Fr. Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, Nördlingen 1887 (s. darüber d. A. „Grau"; VII, 70, Z. 1—13); W. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Licht der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, Straßburg 1888; 2. A. 1892 (läßt aus dem, anfangs mehr nur äußerlich gearteten Messiasgedanken Jesu das Sohnesbewußtsein nur allmählich herauswachsen; vgl. die zustimmenden Kritiken von H. Holtzmann, ThLZ 1888, S. 78 ff. und

von Ménégoz, Annales de bibliogr. théol. 1888, p. 81–88). Gegen ihn und die ähnlich gearteten Annahmen von Joh. Weiß, Lietzmann, Wellhausen ꝛc. s. bes. Barth (oben I, z. Anf.), S. 22 ff.; auch Cremer, Paulin. Rechtfertiggsl., S. 160 ff. 184 ff.

1. Abstammung, Geburt und Kindheit. Das Entstammtsein Jesu von David, dessen Reich er als der prophetisch verheißene Messias in ideal verklärter Gestalt erneuern sollte, weisen zwei der synoptischen Evangelisten mittelst genealogischer Tafeln nach, zu deren richtiger Würdigung notwendig die Geschlechtsregister des ATs, insbesondere die der Chronik (1 Chr 1—9), ja selbst schon die der Genesis (K. 5 und 11) verglichen werden müssen. Eine gewisse Nachlässigkeit der Konstruktion, ein Streben nach Hervorhebung symbolisch bedeutsamer Verhältnisse auf Kosten bald der Vollständigkeit, bald der Genauigkeit, eignet diesen biblischen Genealogien stets; so denn auch denen des 1. und des 3. Evangelisten. Weshalb denn weder im Stammbaum des Matthäus (1, 1—17), welcher 3 × 14 Glieder zwischen Abraham und Christus aufzählen will, noch in dem des Lukas (3, 23—38), welcher 7 × 11 Glieder zwischen Christus und Adam namhaft macht, das Vorkommen beträchtlicher Lücken befremden darf; weshalb ferner der Umstand, daß Matthäus zwischen David und dem Exil eine salomonische, Lukas dagegen eine nathanische Geschlechtsreihe bietet, samt den weiteren auf die nachexilische Zeit bezüglichen Differenzen, nicht allzu auffallend gefunden werden darf; weshalb endlich auch das Abzielen beider Register, des matthäischen sowohl wie des lukanischen, auf Joseph, den Pflegevater Jesu, statt auf Maria, deren davidische Abstammung einfach vorausgesetzt wird, sich als etwas keineswegs abnormes, vielmehr dem jüdischen Rechtsbrauch, der einen Vater-Stammbaum erforderte, einzig entsprechendes ergiebt. Für Versuche zur Harmonisierung der beiden Stammbäume, wie sie von altersher auf mancherlei Weise angestrengt worden sind, bleibt, wegen der künstlich hergestellten Lückenhaftigkeit beider Namenreihen, sowie wegen des Fehlens zuverlässiger außerbiblischer Angaben über die Vorfahrenschaft des Herrn, ein weiter Spielraum geöffnet. Noch zu Anfang der 90er Jahre traten kurz nacheinander drei solcher Versuche hervor, welche trotz der positiven Haltung und apologetischen Tendenz ihrer Urheber doch stark differierten: die Nösgensche Geschichte der NTl. Offenbarung [I, S. 100 f.] ließ von Matthäus die Vorfahrenreihe der Maria und von Lukas die des Joseph mitgeteilt werden; Nebes Kindheitsgesch. Jesu [S. 220 ff.] erblickte umgekehrt in der matthäischen Stammtafel die Ahnenreihe Josephs, in der lukanischen dagegen die der Maria; der Lukaskommentar G. L. Hahns endlich [I, 288 f.] ließ beide Genealogien auf Joseph abzielen, und zwar mit dem Unterschied, daß bei Lukas die väterliche, bei Matthäus die mütterliche Vorfahrenschaft des Pflegevaters Jesu angegeben werde. Dem Gebiete des Hypothetischen erscheint keiner dieser drei Lösungsversuche entrückt — wie denn für alle Zukunft eine Mehrheit von Annahmen hier möglich bleiben wird (vgl. noch K. Förtsch, Die biblischen Genealogien in ihrer apologet. Bedeutung: Bew. d. Gl. XXII S. 161 ff., sowie Th. Zahn in d. Forschungen zur Gesch. des neutest. Kan., VI [1900], S. 328 ff.). Übrigens stand die davidische Abkunft Jesu dem urchristlichen Bewußtsein auch ohne genealogische Nachweisung gegenüber jedem etwaigen Zweifel fest. Schon die Zeitgenossen des Herrn gestehen sie als thatsächlich zu (Mt 15, 22; 21, 30), Paulus bezeugt sie (Rö 1, 3), der Hebräerbrief (7, 14) betont sie als etwas allbekanntes. Noch am Schlusse des apostolischen Zeitalters werden die Enkel eines Bruders Jesu dem Kaiser Domitian als Nachkommen Davids vorgeführt (Euseb., H. E. III, 20). — Das Empfangensein des Jesuskindleins vom hl. Geiste ohne Zuthun eines Mannes (vgl. Jo 1, 13) berichtet die Geburtsgeschichte sowohl nach Matthäus wie nach Lukas; nur hebt der letztere Evangelist die das geheimnisvolle Ereignis ankündigende Engelsbotschaft an Maria (Lc 1, 26—38), der erstere die ihm gefolgte Engelsoffenbarung an Joseph besonders hervor (Mt 1, 18—25). Die Geburt des Herrn erfolgte nicht im Wohnorte Josephs und Marias, dem galiläischen Flecken Nazareth (oder Nazara, s. d. A.), sondern gemäß prophetischer Weissagung (Mi 5, 1) zu Bethlehem im Stamme Juda, wohin das von da entstammte Paar durch einen Schatzungsbefehl des Kaisers Augustus zu reisen genötigt worden war (Lc 2, 1—14; wegen des betr. chronolog. Problems vgl. unten VII). In dürftiger Niedrigkeit, in einem als Ersatz für das mangelnde Unterkommen in der Herberge benutzten Stalle, der vielleicht gleichzeitig als Höhle zu denken (vgl. oben I), wird hier der priesterliche König Israels und Heiland der Welt geboren; arme Hirten, durch eine Engelerscheinung belehrt, werden zu den ersten menschlichen Zeugen und Verkündigern seiner Ankunft auf Erden. Acht Tage nach der Geburt wird das Kind durch die Beschneidung in die Volksgemeinde des Alten Bundes aufgenommen (Lc 2, 21) und empfängt dabei altisraelitischer Sitte gemäß seinen irdischen Namen: Jesus, d. i. Jeschua, Jehoschua („Jahve-

Hilfe"), welchem erst seit seinem öffentlichen prophetischen Lehrwirken der heilsgeschichtliche Amtsname Christus, d. i. Messias, der Gesalbte Gottes, sich hinzugesellen sollte. Ein prophetisches Ahnen davon, daß das zu Bethlehem geborene Kindlein der Maria sich als der gottverordnete Heiland der Welt erweisen werde, tritt übrigens bei mehreren seiner älteren Zeitgenossen bereits um die Zeit seiner Geburt hervor, wie Lukas und Matthäus im allgemeinen hierin übereinstimmend dies berichten. Lukas führt mehrere derartige Zeugnisse aus dem Kreise der frommen israelitischen „Harrenden" (προσδεχόμενοι) an: Elisabeth und Zacharias, die mit Maria verwandten Eltern Johannis des Täufers, begrüßen auf Grund höherer Offenbarung die nahe Zukunft des Heilandes schon kurz vor seiner Geburt in prophetischem Geiste (Lc 1, 39 ff., 57 ff.); der greise Symeon und die Prophetin Hanna legen, als das Jesuskind 40 Tage nach seiner Geburt als Erstgeborener im Tempel dargestellt und mit der gesetzlich vorgeschriebenen Opfergabe gelöst wird, im Geist der Weissagung ihr hoffnungsfreudiges Zeugnis ab für den, der da bestimmt sei zum Licht der Heiden und zum Preis Israels (Lc 2, 22—38). Während der paulinisch-universalistisch gerichtete Evangelist die Zeugnisse dieser Stimmen aus Israel aufbewahrt, berichtet der sonst den Anschluß an die alttestamentlichen Grundlagen strenger wahrende Zöllner-Apostel von der Huldigung einiger glaubensbegeisterter Zeugen aus der fernen Heidenwelt des Ostens, vielleicht Proselyten aus der babylonischen Diaspora des Judentums, die dem noch in Bethlehem weilenden Kindlein aus Anlaß eines bedeutsamen Himmelszeichens dargebracht wurde (Mt 2, 1—12). An diese Verherrlichung des Christuskindes durch die „Magier von Osten" (vgl. den A. „Magie, Magier" und was die Fortbildung des matthäischen Berichts in verschiedenen altchristlichen Sagen betrifft, zunächst schon Ignaz ad Eph. 19, 2, sowie weiterhin Pseudo-Eusebius περὶ ἀστέρος μάγων [ed. Wright 1866; vgl. Nestle in ZwTh 1893, I, 435 ff.] und Aphroditianus [Philippus Sidetes] in dem von Bratke, TU XIX, 3 herausgeg. sog. „Religionsgespräch am Hof der Sasaniden", S. 11 f. 171 ff.) schloß eine Verkettung von Umständen sich an, welche seinen Eltern ihre Niedrigkeit und die Notwendigkeit des Hindurchgehens des zum Messias Bestimmten durch viel Leiden zur Herrlichkeit eindringlich vor Augen stellte. Herodes der Große trachtet dem jungen Königssproß im Geburtsorte Davids in eifersüchtigem Argwohn nach dem Leben, nötigt die heilige Familie zur Flucht nach Ägypten, und führt so weiterhin, da der nach seinem bald darauf eingetretenen Tode zum Nachfolger in Judäa gewordene Herodes Archelaus das Leben des Kindleins bedroht, die Übersiedelung der aus Aegypten Zurückgekehrten nach ihrem früheren Wohnort Nazareth — also das Heranwachsen des einstigen Messias als „Nazarenus" auf dem Boden des verachteten Galiläerlandes, vgl. Jes 8, 23 f. mit Jes 11, 1 — herbei (Mt 2, 13—23). Gleich Matthäus läßt auch der von dieser Episode nichts berichtende Lukas (2, 39) einige Zeit nach Jesu Geburt dessen Übersiedelung mit den in die galiläische Heimat zurückkehrenden Eltern nach Nazareth stattfinden. Von dort aus läßt er jenen Besuch der heiligen Familie mit dem 12jährigen Knaben Jesus im Tempel zu Jerusalem erfolgen, der das früheste Selbstzeugnis desselben über sein einzigartiges Verhältnis zum himmlischen Vater hervorruft und das bedeutsam abschließende Ereignis der evangelisch überlieferten Kindheits- und Jugendgeschichte des Herrn bildet (Lc 4, 41—52). [Über die Geschwister Jesu s. Bd VIII S. 574, und bes. Zahn, a. a. O. S. 352 ff.].

Von den seitens der neueren Kritik gegen diese Erzählungen der evangelischen Kindheitsgeschichte geltend gemachten Bedenken könnte zumeist die in Mt 2 enthaltene Geschichte von der Anbetung der Magier, der Flucht nach Ägypten und dem bethlehemitischen Kindermorde in wirksamer Weise betroffen werden, weil Lc 2, 39 anscheinend eine alsbaldige Rückkehr Josephs und Marias von Bethlehem, ohne vorherige Reise nach Ägypten stattfinden läßt und weil die Annahme einer sagenhaften Gestaltung der betreffenden Fakta gemäß der messianisch gedeuteten Stellen Nu 24, 17 (der „Stern aus Jakob") Ho 11, 1 („Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen"), Jer 31, 15 (Rahels Klage um ihre Kinder) und Jes 11, 1 (der נֵצֶר = Ναζωραῖος) einigermaßen nahe liegt. Doch darf nicht außer Betracht gelassen werden, daß im Grunde nur von der erstgenannten Stelle mit einiger Sicherheit angenommen werden kann, daß sie schon in vorchristlicher Zeit messianisch aufgefaßt wurde, während die Deutung der übrigen Stellen auf Christum, wie Matthäus sie giebt, sich eher so ausnimmt, als habe der Evangelist sie erst gemäß den betr. Ereignissen der Jugendgeschichte des Herrn konzipiert, nicht umgekehrt diese gemäß den als messianisch gefaßten Stellen erdichtet. Verglichen mit den apokryphischen Evangeliensagen über Jesu Geburt und früheste Schicksale nimmt jedenfalls die ganze Reihe des von Mt in K. 2 Erzählten sich wie ein unverfälschter authentischer Originaltext neben einer arg

verzerrenden und entstellenden Parodie aus (s. die oben I z. Anfg. citierten Schriften von Rud. Hofmann, Tappehorn, Pick 2c.). Obendrein läßt die aus Lc 2, 39 erwachsende chronologische Schwierigkeit möglicherweise sich dadurch heben, daß man die ägyptische Reise als eine nur kurz währende, etwa nur 3—4 Wochen umfassende, denkt und zwischen die Beschneidung Jesu am 8. und seine Darstellung am 40. Tage legt (vgl. hierüber, sowie über die positive Bestätigung, welche dem Bericht über den Stern der Magier aus gewissen astronomischen Indicien zu erwachsen scheint, unten VII). Auf jeden Fall ist die größte Behutsamkeit in Beurteilung, beziehungsweise Verurteilung dessen, was kritisch anfechtbar scheint, zu empfehlen. Selbst die Annahme, daß beiden Evangelisten, dem Matthäus sowohl wie dem Lukas, statt ursprünglicher Gemeindetradition über diese Lebensanfänge des Herrn „bloß vereinzelte, private und bereits ins Unsichere und Sagenhafte übergegangene Reminiscenzen“ zu Gebote gestanden hätten (Beyschlag), ist sehr subjektiver und prekärer Art. Im Gegenteil scheint vieles in beiden Berichten Bestandteil einer uralten, durch Augen- und Ohrenzeugen aus dem Kreise jener frommen „Harrenden“ oder „Stillen im Lande“ getragenen Gemeinde-Überlieferung gewesen zu sein. Zumal solche Erzählungen, wie die von Symeon und Hanna sowie vom 12jährigen Jesus im Tempel können schlechterdings nicht Schöpfungen dichtender Sage sein. Ihre Geschichtlichkeit kann nur von der willkürlichsten und blasiertesten Hyperkritik in Zweifel gezogen werden (vgl. hiefür besonders auch Cremer, D. paulin. Rechtfertigungslehre, S. 142. 147—159).

2. Jesu Entwickelung, Taufe und Eintritt ins öffentliche Leben. Das Verweilen des Zwölfjährigen in „seines Vaters Hause“ zu Jerusalem ist der einzige geschichtliche Zug, der uns einen Einblick in das Geheimnis jenes vieljährigen geistigen Entwickelungsganges vergönnt, aus welchem sein welterlösendes und kirchengründendes Wirken hervorging. Eine „Zunahme an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“ nennt der Evangelist (Lc 2, 52; vgl. 2, 40) jene Entwickelung; er charakterisiert dieselbe damit als eine wirkliche Entwickelung, beruhend auf einem nicht bloß scheinbaren Menschgewordensein, vielmehr auf einer thatsächlich stattgehabten Selbstentäußerung des ewigen Gottessohnes, einem wirklichen und wesentlichen Eingehen desselben in die Knechtsgestalt des Menschenlebens, ja in die „Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde“ (vgl. Phi 2, 6 f. mit Rö 8, 3). Aber wenn auf wirklicher Entäußerung der Gottesgestalt beruhend und darum frei von jedwedem doketischen Gaukelspiel, muß die Geistesentwickelung Jesu doch als eine absolut sündefreie, als eine im Kampf mit jeder Versuchung feststehende gedacht werden (Jo 8, 46; 2 Ko 5, 21; 1 Pt 1, 19; Hebr 4, 15). Und eben aus dieser seiner Sündlosigkeit wird sein unaufhaltsames Zunehmen an göttlicher wie menschlicher Weisheit, sein stetiges Fortschreiten in schauender Erkenntnis der himmlischen Dinge (Jo 3, 11), sein Verklärtwerden von einer Klarheit zur anderen erklärt werden müssen. Dabei kann aber diese Zubereitung zum Werkzeuge göttlicher Heilsoffenbarung und Welterlösung anders nicht als in der demütigsten äußeren Form, Haltung und Lebensweise vor sich gegangen sein. Der, in dem „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte“ (Kol 2, 9), lebte und lernte als eines Zimmermanns Sohn. Ein „Zimmermann“ wird er selbst nach seinem Hervortreten in die Öffentlichkeit einmal genannt (Mc 6, 3), hatte sich also offenbar selbst in das Handwerk seines Pflegevaters hineingearbeitet und die mancherlei hölzernen Geräte, welche das häusliche Leben oder der Ackerbaubetrieb seiner Landsleute erforderten, bereiten gelernt. Dem reich entwickelten, durch mancherlei kulturhistorisch bedeutsame Züge aus den Schriften z. B. des Josephus und aus dem Talmud illustrierbaren Handwerkerleben seines Volkes (vgl. die lehrreiche Schrift von F. Delitzsch: „Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, nach den ältesten Quellen geschildert“, 3. Aufl., Erlangen 1879; auch Edersheim, Sketches of Jewish social life in the time of Jesus [London 1876] p. 143 ss., sowie desselben Life and Times of Jesus I, 226 ss.) hat er nicht fremd gegenübergestanden, auch nicht bloß äußerlich oder wie zum Scheine sich angenähert; er ist vielmehr aus ihm hervorgegangen. Jesus sowohl wie der größte seiner Jünger, Paulus, sind selbst Handwerker gewesen, der Beruf der „arbeitenden Klassen“ im engeren Sinne ist „durch die Teilnahme des Größten aller Menschenkinder in einer mehr als irdischen Weise geadelt und geheiligt worden“. — Daß die religiöse Seite seines Entwickelungsganges in innigem Anschlusse an die religiösen Bildungsfaktoren seiner Volks- und Zeitgenossenschaft ihre Ausbildung empfangen, sich also wesentlich auf dem Grunde des synagogalen Lebens bewegt haben werde, darf nach der Andeutung, welche durch jene Nachricht aus seinem 12. Lebensjahre hierüber geboten wird (Lc 2, 46), als gewiß angenommen werden. Da es aber die Pharisäer waren, welche damals „auf Mosis Stuhle saßen“ (Mt 23, 2), welche überhaupt die damalige Schriftgelehrsamkeit beherrschten und

mittels ihrer den durchgreifendsten Einfluß auf das gesamte Volksleben übten, so wird er vornehmlich von ihnen her, deren Schule ja viele der edelsten und besten Bestrebungen und Lebenserscheinungen in sich schloß, angeregt und beeinflußt worden sein. Das wohl nur in aristokratischen Priesterkreisen heimische, im Volke aber verhaßte Sadducäertum dürfte kaum anders als in negativer Weise auf sein Lernen und Lehren Einfluß geübt haben. Und die dritte Hauptrichtung im palästinisch-religiösen Volksleben seiner Zeit, das mönchischartig fromme und weltflüchtige Essäertum, kann jedenfalls nur aus ziemlicher Ferne von ihm angeschaut worden sein. Direktere Berührungen mit diesem Orden mag vielleicht Jesu Vorläufer, Johannes, erfahren haben; seiner eigenen Lebenssitte und Geistesrichtung blieb essäisches Wesen gründlich fern (s. Mt 11, 18. 19). — Wie frei von jeder Einseitigkeit übrigens sein Anschluß auch an die herrschende pharisäische Lehrtradition sich gehalten haben muß, geht aus zahlreichen seiner Reden wider die „Pharisäer und Schriftgelehrten" zur Genüge hervor. Nur wer trotz jahrelangen Verkehrs mit dem heuchlerischen Wesen und dem raffinierten Egoismus dieser „blinden Blindenleiter" sein Herz und seinen Wandel in absoluter Reinheit bewahrt hatte, konnte und durfte mit der niederschmetternden Gewalt von Worten, wie die am Schlusse der Bergpredigt, oder mit Strafreden, wie in Mt 15 und 23 (und Par.), wider dies „Otterngezüchte" eifern. Vgl. übrigens, was das Ungegründete der modern-jüdischen, namentlich von Abrah. Geiger aufgestellten Behauptung von einer völligen Unselbstständigkeit Jesu gegenüber seinen pharisäischen Lehrern betrifft: Delitzsch, „Jesus und Hillel; mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen" (3. Aufl. 1879); auch Cremer a. a. O. (S. 97 ff. 178 ff.).

Das Resultat dieses Entwickelungsganges, in dem ohne Zweifel auch selbstständige anhaltende Vertiefung in die hl. Schrift eine bedeutende Rolle gespielt haben muß (s. Jo 7, 15; Mat 13, 54), tritt uns zur Zeit des Eintritts Jesu in sein öffentliches Lehrwirken im wesentlichen abgeschlossen entgegen. Dazu freilich, daß dieses Lehrwirken im Geiste höherer Gotteskraft und messianischer Amtsgnade sich bethätigte, von vornherein also „gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten" auftrat (vgl. Mt 7, 29), befähigte den Herrn der Empfang der Taufe durch seinen prophetischen Herold und Wegbereiter Johannes im Jordan. Eine nicht geringe Bedeutung für seine gesamte Messiaslaufbahn ist diesem Ereignisse, dem ersten Moment seiner irdischen Geschichte, dessen sämtliche vier Evangelisten gedenken (Mt 3, 13—17; Mc 1, 9—11; Lc 3, 21—23; Jo 1, 32—34), auf jeden Fall beizumessen. Der schuldlos Reine unterzieht sich der Wassertaufe zur Buße (Mt 3, 11; AG 1, 5), welche eigentlich Sündenabwaschung bezweckt und bedeutet. Der damit vollbrachte Akt demütigen Gesetzesgehorsams (Mt 3, 15) und freiwilliger Erniedrigung zieht sofort als göttlichen Lohn eine wunderbare Erhöhung nach sich, deren Zeuge der schon vorher im Geiste prophetischer Ahnung zur Einsicht in seine höhere Würde und Sendung gelangte Täufer wird. Jesus empfängt in dem Moment, wo die Wasserflut des Jordan über seinem Haupte zusammenrauscht, die Salbung mit dem hl. Geiste (Jes 61, 1; vgl. AG 4, 27). Gott giebt ihm seinen Geist ohne Maß (Jo 3, 34); er läßt an ihm, als dem Erstling und Mittler des Neuen Bundes, die von den Propheten verkündigte Ausgießung seines Geistes über alles Fleisch anheben und er erklärt ihn zugleich feierlich für seinen geliebten Sohn, in bestätigender Erfüllung des im Psalm Geweissagten (Ps 2, 7). Der demütige und sanftmütige Knecht Gottes (Jes 42, 1 ff.), der den Weg der Niedrigkeit und des Todesleidens zu seinem Messiaswege erkoren, wird als solcher Gottesknecht, zugleich aber auch als wahrer Gottessohn göttlicherweise anerkannt und bestätigt. Der Geist des Messiastums kommt über ihn, rüstet ihn aus mit seiner siebenfältigen himmlischen Gnade und Kraft (Jes 11, 1 f.; 61, 1; vgl. Lc 4, 18 f.) und erteilt ihm so die göttliche Weihe zur Ausrichtung des Werks der erlösenden Liebe, wozu Gottes ewiger Heilsratschluß ihn erkoren. Sowohl der Täufer, der ihn vorher in dieser Eigenschaft als Messias noch nicht erkannt hatte (Jo 1, 33), wird jetzt, durch prophetisches Gesicht und göttliche Stimme belehrt, es inne, daß in ihm das verheißene Gotteslamm zum Tragen der Sünde der Welt gekommen, als auch Jesus selbst erwacht jetzt zur vollen Klarheit seines messianischen Selbstbewußtseins, das vorher nur in ihm geknospet hatte, jetzt aber wie durch einen belebenden Sonnenstrahl von oben mit einenmale erschlossen wird. Nicht als ein „Messias-Entschluß" (Keim) ist dieses sein Gelangen zur Erkenntnis seiner messianischen Aufgabe und Bestimmung zu denken; die Demut seines Sichunterordnens unter das Gesetz, das lediglich Empfangende, noch nicht Gebende oder frei Handelnde seines Verhaltens während des ganzen Weiheaktes und noch einige Zeit nachher schließt eine solche Annahme bestimmt aus (vgl. gegenüber der betr. Annahme Keims besonders H. Schmidt a. a. O. I, [ThStK 1878, S. 393 ff.]). Der bei der Jordantaufe mit dem Geist Gesalbte tritt vorerst aus

seiner Passivität noch nicht heraus. Er fühlt wohl die über ihn gekommene höhere Kraft, die sich demnächst in einer Fülle von Wunderwirkungen, gemäß dem vom Messiasgeiste Geweissagten (Jes 61, 1 f.) bezeugen mußte, die auch in der beim Taufakt auf ihn sich herniedersenkenden Taube ein erstes, noch innerhalb des Bereichs des Visionären sich haltendes Wunder zu seiner Verherrlichung kundgethan hatte: aber noch thut er keinen Schritt zur selbstthätigen Erprobung dieser Wunderkraft. Vielmehr wird er zunächst nach der Taufe, gemäß dem bezeichnenden Ausdruck der Evangelisten, „vom Geiste in die Wüste geführt, auf daß er vom Teufel versucht würde" (Mt 4, 1; vgl. Mc 1, 12 f.; Lc 4, 1 ff.).

Eine Versuchung, ein längeres Ringen und Kämpfen des in der Wüsteneinsamkeit Fastenden mit den versuchenden Mächten der gottfeindlichen Welt, die ihn von der erwählten Messiaslaufbahn des demütigen Gehorsams und der Leidenswilligkeit zum falschen Messiasideal des damaligen Judenvolkes hinüberzuziehen trachten, ist also das nächste, was auf seine Einsetzung in die Messiaswürde folgt. Und es ist in hohem Grade lehrreich und bedeutsam, daß zwei der versuchlichen Zumutungen des bösen Geistes, von welchen der Herr später seinen Jüngern erzählte, daß sie an ihn ergangen, auf die Vollbringung von Wunderthaten von jener sinnlich-äußerlichen Art lauteten, wie der fleischliche Sinn Israels damals sie von seinem Messias erwartete, und wie die unlautere Phantasie späterer gnostischer Tendenzschriftsteller sie in der That ihrem Christus angedichtet hat. Der Heilige Gottes besteht die eine wie die andere dieser Anfechtungen in demselben Geiste kindlichen Gehorsams gegen Gott und sein Wort, der ihn von Jugend auf geleitet. Er siegt ebendarum auch in jenem dritten, entscheidenden Versuchungskampfe, nach dessen Bestehung statt des von dannen fliehenden Widersachers hehre Engelmächte Gottes ihn umspielen und bedienen (Mt 4, 11; vgl. Mc 1, 13). Das symbolisch Eingekleidete des auf diese Vorgänge bezüglichen Berichtes Jesu an seine Jünger ist unverkennbar; es schimmert durch die ausführlicheren, nur unwesentlich von einander abweichenden Relationen, welche der erste und der dritte Evangelist aufbewahrt haben, ebensowohl hindurch, wie es dem summarisch zusammenfassenden Berichte bei Markus aufgeprägt erscheint. Aber zur Verflüchtigung der objektiven Thatsächlichkeit des Vorganges sind wir nicht berechtigt. Derselbe bildet allerdings ein Stück „innerer Geschichte" des Herrn, aber ein solches, das auch ins äußere Erfahrungsleben desselben eingegriffen haben muß und zu dessen Auffassung als einer Reihe bloßer Visionen, die der Herr seinen Jüngern einst erzählt habe — oder gar einer Parabel (Schleierm., Baumg.-Crusius, Schweizer, J. Tafel), oder einer Allegorie (Bruno Bauer 2c.), — keinerlei Berechtigungsgrund vorliegt. Siehe die treffenden und gründlichen Ausführungen Hemans über den Gegenstand: Bew. d. Gl. a. a. O. (bes. S. 577 ff. 656 ff. 667 ff.). — Erst nach dieser siegreichen Bewährung des gotterkorenen Messias im Kampfe mit dem Fürsten dieser Welt beginnt sein Heraustreten in eben diese Welt, um in der Kraft des göttlichen Geistes sein Reich in ihr zu begründen. Der Wundermächtige, der des vom Satan ihm nahe gelegten göttlichen Gebrauchs seiner Wunderkraft sich treulich enthalten hat, bethätigt nun die Fülle der in seinem Geistes- wie Naturleben sich regenden höheren Kräfte und Gaben, und zwar zunächst (s. Jo 1, 35—51), um den Kern einer Heilsgemeinde, den fruchtbaren Wurzelstock des zu pflanzenden Gottesreichs, zu sammeln und zu begründen.

3. Plan und Stufengang des messianischen Wirkens Jesu. Die Annahme eines bestimmten Planes Jesu als der Grundlage seines messianisch-reichsgründenden Thuns ist durch den Mißbrauch, welchen sowohl der Rationalismus als der ältere Supranaturalismus mit ihr getrieben, bei manchen neueren Theologen unverdientem Mißkredit anheimgefallen (Schleiermacher, Ullmann 2c., auch Kahnis, L. vom h. Geist, S. 47, der geradezu von einer „ungesalzenen Frage nach dem Plane Jesu" redet). Hütet man sich davor, ein Hindurchgehen des Messiasbewußtseins und -strebens des Herrn durch eine erste, noch ganz sinnlich geartete, einem politisch-theokratischen Messiasideal huldigende Phase zu statuieren, ihn also nur allmählich und mittelst mehrfacher Umbildungen des ursprünglich gehegten Vorhabens bei dem Opfertode als der schließlichen Krönung seines Werkes anlangen zu lassen (Paulus, v. Ammon, de Wette, auch Hase [1829]; ferner Renan, Schenkel 2c. — s. u.); stellt man vielmehr den richtigen Begriff und das wahre Ziel seiner Aufgabe als schon durch die Geistessalbung bei der Taufe ihm enthüllt und als demgemäß vom Beginn seines öffentlichen Wirkens an feststehend dar, wie dies von uns im obigen geschehen: so kann und muß von Zugrundlegung eines gewissen Planes für die Messiaslaufbahn Jesu immerhin die Rede sein. Als ein planmäßig angelegtes charakterisiert der Herr selbst sein Wirken indirekterweise in Gleichnissen, wie das vom Turmerbauer und

vom kriegführenden Könige (Lc 14, 28—33), desgleichen in Aussprüchen an die Seinen, wie Jo 2, 4 (von der Stunde, die noch nicht gekommen); Jo 5, 20 (von den größeren Werken. Die der Vater ihm zeigen werde); Jo 6, 51 (vom Brot des Lebens) und anderen Worten. Auch setzen sowohl der Anfang als die mittlere Zeit seines Lehrwirkens seine Bekanntschaft mit dem ernsten Endziel dieses Wirkens deutlich genug voraus. Auch die Mehrzahl der Gleichnisse vom Gottesreiche giebt eben diesen Stufenfortschritt des messianischen Offenbarungs- und Erlösungs-Werkes als in seiner Notwendigkeit von ihm klar erkannt und begriffen zu erkennen. Es zeugt deshalb von grober Mißkennung des wahren Wesens und des wirklichen Ganges der Geschichte Jesu, wenn Renan (mittels oberflächlich-eklektischer Umbildung jener Plan-Theorien des älteren Rationalismus) den Herrn zuerst als „entzückenden Sittenlehrer"; dann, seit dem Bekanntwerden mit dem Täufer, als „schwärmerischen Idealisten und Propheten des nahen Himmelreichs"; hierauf, vom Tode des Täufers an, als schroff revolutionär und antijüdisch auftretenden Messias oder „himmelsstürmenden düsteren Riesen"; endlich seit der Katastrophe der letzten Osterwoche als den „tragisch Untergehenden und in den Herzen der Seinen Fortlebenden" schildert. Schenkels Versuch, unter Vermeidung der ärgsten Geschichtswidrigkeiten diesen Renanschen Roman deutsch zuzustutzen, liefert ein im Grunde nicht viel richtigeres Bild vom Entwickelungsgange Jesu, dessen sechs Epochen er einseitig durch dem Markusevangelium entnommene Data (Mc 3, 6 f.; 6, 45; 10, 1; 11, 1; 14, 1) markiert und als erste, vom Täufer her angeregte Entwickelung, als erste, noch vormessianische Gemeindestiftung, als Beginn des messianischen Auftretens, als Übergang zum judäischen Wirkungskreise, als Entscheidung und Vollendung bezeichnet. Geistvoller jedenfalls, aber doch auch in geschichtswidriger Weise künstelnd, dabei einseitig (unter scharfem Tadel der neuerdings beliebten „Präkonisation des Markus") die Darstellung des Matthäusevangeliums zu Grunde legend, hat Keim einen „galiläischen Frühling", eine Zeit der „galiläischen Stürme" und ein „jerusalemisches Todesostern" als die drei Hauptstadien des Entwickelungsganges Jesu unterschieden; im ersten derselben habe der durch den Täufer zu messianischem Bewußtsein Erweckte das Gottesreich als im Kommen begriffen, im zweiten als bereits gekommen, aber als schweren Anfeindungen unterliegend und deshalb auf eine bloß innerliche Gestaltung angewiesen, im dritten endlich wieder als sinnlich-äußerliches, das aus seinem Kampfe mit den finsteren Mächten des Todes leuchtend hervorbrechen werde, verkündigt. Besonders beim letzten dieser Stadien tritt unzweifelhaft auch wieder eine Ähnlichkeit mit Renans romanhaft willkürlicher Geschichtskonstruktion zu Tage; der Versuchung, die letzte Verwickelung künstlich zu steigern, sie damit spannender zu gestalten, daß sie als plötzlich über den Heiland hereinbrechende und denselben in ein unsicheres Schwanken zwischen Messiastum und Prophetentum stürzende Katastrophe dargestellt wird, hat auch der Züricher Gelehrte nicht widerstehen können (vgl. zur Kritik dieser und noch anderer neuerer Plantheorien die gediegenen Darlegungen H. Schmidts, ThStK 1878 a. a. O., sowie ferner gegenüber den verwandten neuesten Versuchen zur psychologischen Konstruktion des Entwickelungsganges Jesu: Cremer, S. 185 ff. (wo insbesondere dem Gedanken, als habe Jesus anfänglich ganz auf Joh. des Täufers Standpunkt gestanden und sei erst allmählich von da zu einer richtigeren Erkenntnis seiner messianischen Aufgabe fortgeschritten, geschickt der Boden entzogen wird).

Die Hauptepochen der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn, wie sie der folgende Abschnitt in kurzer Übersicht vorzuführen haben wird, werden nur dann geschichtsgemäß dargestellt, wenn man sich an das von ihm zur Auserwählung und Berufung seiner Jünger, als der Werkzeuge zur Gründung der neutestamentlichen Heilsgemeinde, Gethane hält. Er umgiebt sich zuerst, während der ersten Monate seiner galiläischen Lehrwirksamkeit, mit einer der Zahl der Stämme Israels entsprechenden Zwölfzahl von Jüngern (Mt 10, 2—4; Mc 3, 14—19; Lc 6, 13—16; — vgl. Mt 19, 20 Par.), innerhalb deren eine Dreizahl vertrautester Lieblinge, Petrus, Jakobus, Johannes (— einmal, Mc 13, 3, neben diesen dreien auch Petri Bruder Andreas —) ihm als engster Freundesrat nahetritt (Mc 5, 37; Mt 17, 1 ff.; 26, 37 und Par.). Zu diesen in stufenweiser Allmählichkeit berufenen und wiederholt in kritischen Zeiten der Anfechtung (namentlich Joh 6, 6 ff. und Mt 16, 13 ff.) als Jünger im engsten Sinne Erprobten gesellt der Herr gegen Ende seiner Wirksamkeit, um die Zeit, wo er Galiläa als Hauptschauplatz seines Wirkens mit der näheren Umgebung Jerusalems zu vertauschen beginnt, einen weiteren Jüngerkreis von Siebenzig, nach der Zahl der 70 Ältesten 4 Mos 11, und der 70 Hohenrats-Mitglieder; vielleicht auch im prophetischen Hinblick auf die, traditioneller symbolischer Auffassung zufolge, als Siebzigzahl gedachte Gesamtheit aller Völker der Erde (Lc 10, 1 ff.). Diese Schar der siebzig

Jünger, bei ihrer Berufung mit einer ähnlichen Reihe von Mahnworten und Instruktionen versehen, wie sie die Zwölfapostel bei ihrer ersten feierlichen Entsendung vom Herrn empfangen hatten (vgl. Mt 10, 5 ff. und Par.), tritt zwar im weiteren Verlaufe der christlichen Urgeschichte sehr zurück, wie sie denn schon um die nächste Zeit nach Christi Himmelfahrt als in der Zahl der 120 Seelen aufgegangen erscheint, welche damals den Kern und Grundstock der palästin. Urgemeinde der Christen bildeten (AG 1, 15). Nichtsdestoweniger muß ihre Berufung, die ja mit dem Aufbruche Jesu zur Hinwegverlegung des Hauptschauplatzes seiner Wirksamkeit von Galiläa nach Judäa oder mit dem Beginne seines außergaliläischen Wanderlebens nahezu zusammenfällt (vgl. Lc 10, 1 f. mit 9, 51 ff.), einen gewissen Fortschritt in der gegen ihr Ende hin mehr und mehr sich erweiternden messianischen Lehrthätigkeit des Herrn gebildet haben. Die Verklärung auf dem galiläischen Berge war kurz vorhergegangen; einiges andere von Bedeutung, besonders die öfteren Vorhersagungen des nahen Leidens und Sterbens, sowie der von Johannes erzählte Vorgang von den griechischen Festpilgern, welche Jesum zu schauen wünschten (Jo 12, 20 ff.), fällt in die durch den neuen Berufungsakt eröffnete Epoche. Ihrer Dauer nach hält dieselbe die Mitte zwischen der Zeit des galiläischen Lehrwirkens und der auf die Frühlingsfestzeit des Sterbejahres konzentrierten Schlußepoche des gesamten Erdenlebens Jesu. Ein mehrjähriger Zeitraum galiläischen Lehrwirkens also, während dessen er von den Zwölfen umgeben war, ein mit der Berufung und Entsendung der Siebzig anhebendes, etwa viermonatliches Wanderleben oder Reisepredigerleben zwischen Galiläa und Judäa, und eine nahezu fünfzigtägige Schlußzeit des Leidens und der Offenbarungen nach der Auferstehung: das sind die drei ungleich langen Stadien, in welche die messianische Wirksamkeit des Herrn zerfällt. Innerhalb des mehrere, mindestens zwei Jahre umspannenden galiläischen Stadiums können zwar einige Vorgänge von relativ epochemachender Geltung unterschieden werden; so nach Mt 4, 12 und Mc 1, 14 die Gefangennahme Johannis des Täufers durch Herodes (als Anlaß zur Konzentration des Wirkens Jesu auf Galiläa und zur Sammlung der Zwölfe als Gehilfen für diese galiläische Wirksamkeit), und weiterhin dann das ungefähr mit dem Bekanntwerden des Todes Johannis zusammenfallende große Speisungswunder mit seinen Folgen (Mt 14—16 und Par.; Jo 6, 66 ff.). Doch kommt denselben eine so tief einschneidende Bedeutung, wie dem Eintritt in jene nach Jerusalem hinstrebende Wanderzeit und dem Beginne der Leidenswoche nicht zu.

Voraussetzung für eine geschichtstreue Darstellung der Messiaslaufbahn des Herrn ist überhaupt, daß nicht etwa einseitig das synopt. Geschichtsbild (wonach nur Ein Passahfest in dieselbe gefallen zu sein scheint), sondern die von mehreren Osterfesten Erwähnung thuende, also Jesu Lehrwirken über mehrere Jahresläufe erstreckende Berichterstattung des Johannes zu Grunde gelegt werde. Es ist dies umso notwendiger, da in der synoptischen Relation selbst deutliche Spuren eines mehrere Male wiedergekehrten Lehrwirkens und prophetischen Zeugens des Herrn in Jerusalem enthalten sind. So vor allem der sowohl durch Mt 23, 37 f. wie durch Lc 13, 34 überlieferte schmerzliche Klageruf über Jerusalem, dessen Kinder der Herr „oft, ach wie oft" (ποσάκις) um sich habe sammeln wollen — ein Ausspruch, der mit der Annahme einer bloß einjährigen Dauer des öffentlichen Lehramts schlechterdings unvereinbar ist. Nicht minder auch die ähnliche Äußerung beim Weinen über Jerusalem am Tage des feierlichen Einzugs daselbst (Lc 19. 42), sowie ferner das bei demselben Evangelisten (10, 38—42) über Jesu Beziehungen zum Hause der Martha und Maria Berichtete, verglichen einerseits mit der bethanischen Salbungsgeschichte (Mt 26, 1 ff.; Mc 14, 1 ff.) und andererseits mit dem, was Johannes (11, 1 ff.) vom bethanischen Lazarus als dem „Freund" Jesu und seiner Jünger meldet (V. 11: Λαζ. ὁ φίλος ἡμῶν). Mit einer Vorstellung vom Verlaufe des öffentlichen Wirkens des Herrn, wonach dasselbe — gleich einem rasch aufflackernden und bald in sich zusammensinkenden Strohfeuer — binnen einem einzigen Jahre zuerst ein friedliches Säen und Sammeln, dann eine rasch bis zur Siedehitze sich steigernde Konfliktszeit in sich geschlossen und hierauf sofort mit der jerusalemischen Krisis oder Messiaskatastrophe geendet haben soll — lassen Stellen wie die hier hervorgehobenen sich nimmermehr in Einklang bringen. Das sturmwindartig Rasche einer Entwickelung, die in einer derartigen Bezeichnung der einzelnen Stadien jener Laufbahn wie die Keimsche („der galiläische Frühling", die galiläischen Stürme", „das jerusalemische Todesostern"), oder wie die ähnliche bei Réville (L'évangile en Galilée, Le Messie, La passion), oder wie bei Nippold (die galiläischen Friedenspfade; die Konfliktszeit; der Kampf in Jerusalem") ihren genügenden Ausdruck findet, mag zu einer Auffassung der Person des Heilands passen, welche nur Menschliches in ihm erblickt, steht aber mit dem Christus der biblischen Offenbarung in unversöhnlichem Widerspruch.

Der Reichtum dessen, was vom Herrn während der Tage seines segenspendenden Umherziehens im gelobten Lande geredet und gethan worden, ist laut der übereinstimmenden Erinnerung seiner Augen- und Ohrenzeugen (vgl. Petrus in AG 10, 38, sowie den Anhang zum 4. Ev., Jo 21, 25) ein viel größerer gewesen, als daß seine Unterbringung im knappen Zeitraum eines Jahreslaufs gelingen könnte. Es ist eine nicht nur dem johanneischen, sondern dem gesammten neutestamentlichen Geschichtszeugnis widersprechende Theorie, welche diese Verkürzung der „Tage des Menschensohnes" für notwendig erachtet. Nicht der Christus des Kirchendogmas, sondern gerade der Christus der frühesten christlichen Überlieferung, der geschichtliche Christus ist es, für den wir den vollen Umfang dessen, was die biblischer Urkunden zur Bemessung der Zeitdauer seines öffentlichen Wirkens darbieten, beanspruchen müssen.

IV. **Mittel und äußerer Verlauf von Jesu Messiaswirken bis zur Passion.** Ueber die Wunder der evang. Geschichte. K. Ludw. Nitzsch, Quantum Christus tribuerit miraculis, Viteberg. 1796 (auch in Bd I von desselben gesammelten Prolusiones academicae de discrim. revelat. etc., ebd. 1830); Leonh. Heubner, Miraculorum ab evangelistis narratorum interpretatio grammatico-historica asserta, Wittenberg 1807 (gegen die vulgär-rationalist. Natürlich-Erklärung); H. A. Schott, De consilio, quo Jesus miracula edidit, Lpz. 1809 f. (in s Opp. exegg.); J. K. Lehnert, De nonnullis effatis Christi, unde ipse quid quantumque tribuerit miraculis cognosci liceat, Königsb. 1833; Jul. Müller, De miraculorum natura et necessitate, Halle 1839—41); J Chr. K. v. Hofmann, Ueber die Wunder d. H. zc., ZPK 1846; Jul. Köstlin, De miraculorum quae Christus et primi eius discipuli fecerunt natura et ratione, Breslau 1860; ders., Die Frage über d. Wunder zc. JdTh 1864, S. 205 ff.; L. Schulze, Ueber d. Wunder J. Christi, 1864; W. Beyschlag, Die Bedeutung des Wunders im Christentum, Berlin 1864 (gegen Renan); F. L. Steinmeyer, Apologet. Beiträge I, Berlin 1866 (vgl. oben II); derselbe, Die Wunderthaten des Herrn zum Erweis des Glaubens erwogen, ebd. 1884 (mit eigentümlich tiefsinniger, aber etwas künstlicher Einteilung: „epideiktische, prophetische, didaktische Wunder"); G. Samtleben, Wesen und Bed. der Wunder Jesu: Bew. d. Gl. 1897, S. 129 ff.

Aus der Litt. des Auslands: Rich. Ch. Trench (Erzbischof v. Dublin, gest 1886), Notes on the Miracles of Our Lord, Lond. 1846; 10. ed. 1872; A. B. Bruce, On miracles (The Ely Lectures f. 1886), New-York 1888 u. ö.; ders. in s. Schrift: The chief End of Revelation, 3. ed., 1890; G. P. Fischer, Grounds of Theistic and Christian Belief, New York 1883; Rainy, Orr und Dods, The Supernatural in Christianity. Three lectures, Edinburgh 1894. Vgl. Sanday, A. Jes. Christ. (oben II), p 22—26; Barth, S. 103—142 (hier eine bes. beachtenswerte Beleuchtung der Besessenenheilungen S. 123 ff.).

Ueber **Jesu Lehre** nach Form und Inhalt. Joh. Fecht, De admiranda in Christo docendi virtute, Rostock 1711; Val. E. Löscher, Entwurf einer vollständ. Jesus-Theologie (in den „Unschuldigen Nachrichten" zc. 1711—1713; J. Chr. Böhm, Die Religion J. Christi aus ihren Urkunden, Halle 1825; Fr. Bleek, Ueber das AT in den Reden Jesu, ThStK 1835; H. Weiß, Die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei d. Synoptikern, ThStK 1869, I; W. Fr. Geß, Christi Zeugnis von seiner Person u. s. Werk nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt (Tl. I von „Christi Person und Werk"; vgl. oben II), Basel 1870; Erich Haupt, Die alttest. Citate in den Evv., Colberg 1871; derselbe, Die pädagog. Weisheit Jesu in der allmählichen Enthüllung seiner Person, Gütersloh 1880; E. Wörner, Die Lehre Jesu. Nachgelassene Vorless., herausgeg. v. Orelli, Basel 1882; H. Hinr. Wendt, Die Lehre Jesu, Tl. II: Der Inhalt der Lehre Jesu, Göttingen 1890 (auch engl.: Edinburgh 1892): Felix Bovon, Théologie du nouveau t. I: La vie et l'enseignement de Jésus, Lausanne 1893; A. B. Bruce, The Teaching of Christ in the Gospels of St. Matth., St. Mark. et St. Luke: The Biblical Wold (Chicago), 1895; Marc. Dods, The Teaching of Christ in the Gospel of St. John, ebendas., 1895; Gustav Dalmann, Die Worte Jesu, mit Berücks. des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert. Tl. I: Einleitung und wichtigste Begriffe, Lpz. 1898 (hervorragend wichtige Unters.); E. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Vergl. zu den messianischen Hoffnungen des Volks und zu seinem eignen Messiasbewußtsein, Freiburg, Mohr, 1895; Albr. Rau, Die Ethik Jesu, ihr Ursprung und ihre Bedeutung vom Standpunkt des Menschentums, Gießen 1899 (radikal naturalistisch). Vgl. auch Sanday, p. 14—22; Barth, S. 32—102; Cremer, Paulin. Rechtfertigsl., 184—274.

Ueber Jesu **Gleichnisse** s. den bes. Art. v. Heinrici (VI, 688—703). Zu der das. angegeb. Litteratur ist nachzutragen: Rich. Ch. Trench, Notes on the Parables of Our Lord, Lond. 1841; 10. ed. 1865; F. L. Steinmeyer, Die Parabb. des Herrn, Berlin 1884, sowie A. Jülicher, D. Gleichnisreden Jesu, Tl. II: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evv. Freiburg 1898; auch dess. Werkes Tl. I: Die Gl. J. im Allgem., 2. Aufl. ebd. 1899.

Ueber Jesu Lehre vom **Reich Gottes**. O. Schmoller, D. Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des NTs, Leiden 1891; E. Issel, Die Lehre vom R. G.s im NT, ebd. 1891 — nebst den dass. Thema behandelnden Arbeiten von Joh. Weiß, Schnedermann, Lütgert, Titius zc. (s. die Titel bei Sanday, p. 22 und vgl. den bes. A. „Reich Gottes.").

Ueber Jesu Eschatologie: H. Cremer, Die eschatolog. Rede Jesu Mt 24. 25, Stuttgart 1860; C. E. Luthardt, D. Lehre von den letzten Dingen, Leipzig 1861; W. Weissenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu nach den Synoptt. u. s. f., Gießen 1873; Erich Haupt, Die eschatol. Aussagen Jesu in den synopt. Evv., Berlin 1895; Paul Schwartzkopff, Die Weissagungen Jesu Christi von s. Tod, s. Auferstehung und Wiederkunft, und ihre Erfüllung, Göttingen 1895 (nebst mehreren späteren Nachträgen, behufs Rechtfertigung der darin vertretenen Annahme eines dem Irrtum unterworfenen Vorauswissens Jesu; so besonders: Die Irrtumslosigkeit J. Christi und der christl. Glaube, Gießen 1897). Vgl. aus der hieher gehörigen außerdeutschen Litteratur: W. C. van Manen, Het onderzoek naar Jezus verwachting van toekomst: Th. T. 1895, p. 259 ff.; E. Ehrhardt, La récente controverse sur l'eschatologie de Jésus en Allemagne: Rev. de théol. et de philos. 1895, p. 450—482; A. M. Fairbirn, Christ's attitude to his death: Exp. 1896, II und 1897, I.

Vgl. noch im allgemeinen: E. Schürer. Die Predigt Jesu im Verh. zum AT u. zum Judentum (Vortrag), Darmstadt 1882; W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1895; Gust. Zart, Das menschlich Anziehende in der Erscheinung J. Christi, München 1898; P. Ewald, Wer war Jesus (Vortrag). Leipz. 1899. — Aus der neuesten einschläg. Litt. des Auslandes bes. noch E. Stapfer, Jésus Christ pendant son ministère. Paris 1894 (auch ins Engl. übersetzt durch L. S. Houghton: J. Chr. during his ministry, N.-York 1898) — eine geistreiche, in ihrer Auffassung der Person Christi teilweise an Seeleys „Ecce homo" erinnernde Monographie, die sich mit der oben angeführten Broschüre: J. Chr. avant son ministère (s. III), sowie mit der später, V, zu nennenden zu einem annähernd vollständigen Lebensbild zusammenschließt.

Die Mittel, wodurch Jesus seine gottmenschlich-messianische Würde bezeugt und sein Heilswerk fördert, bleiben während der beschriebenen Entwickelungsstufe seiner Laufbahn wesentlich die gleichen: nur die abschließende Leidens- und Herrlichkeitszeit bedingt eine gewisse Reduktion der Stärke ihrer Handhabung. Man unterscheidet Wunderwirkung und Lehrthätigkeit, und zwar dies mit Recht, vorausgesetzt, daß man das innige Handinhandgehen beider gehörig im Auge behält, also weder den wunderbar zündenden, wiedergebärenden, neuschaffenden Charakter samt dem eminenten Weissagungsinhalt seiner Lehrreden übersieht, noch auch den Umstand vergißt, daß seine Wunderhandlungen zum großen Teil lehrende Aufschlüsse und Gespräche bedeutsamer Art in ihrem Gefolge hatten, oder auch an und für sich, durch den symbolischen Tiefsinn ihres Geschehens, wie z. B. die Blindenheilungen als Kraftwirkungen des Lichts der Welt, die Verklärung, die Stillung des Sturmes, das Verdorrenmachen des Feigenbaumes 2c., eine intensiv lehrhafte Wirkung bethätigen. Überhaupt wollen die Wunder Jesu durchweg im engsten Zusammenhang mit seinem ganzen gottmenschlichen Personleben aufgefaßt sein. Sie werden nur dann richtig gewürdigt und besonders auch unter den rechten apologetischen Gesichtspunkt gestellt, wenn sie nicht bloß als Zeugnisse gegenüber dem menschlichen Unglauben, sondern zugleich als Symptome des höheren messianischen Lebens Jesu sowie als heilsgeschichtliche Sinnbilder und weissagende Unterpfänder der herrlichen Zukunft des Gottesreiches (Jo 1, 51; 14, 12 u. s. f.) betrachtet werden; vgl. die lehrreichen Darlegungen Steinmeyers (1866 u. 1884), sowie Barth a. a. O. So aufgefaßt, erscheint die Wunderwirksamkeit des Herrn als etwas seine gesamte öffentliche Thätigkeit durch alle Stadien hindurch mit Notwendigkeit begleitendes, wie denn nicht bloß Wunder der Herzenskündigung (wie bei Nathanael Jo 1, 45), sondern auch wunderbare Fischzüge (Lc 5, 1—11), Speisungswunder (Jo 2, 1 ff.) und Heilungswunder aller Art (Mc 1, 23 ff.) schon in der Epoche der Berufung und Sammlung der Apostel in reichlicher Zahl mitwirken. Zumal das „Austreiben der Dämonen", d. h. das Heilen geistig Erkrankter durch die übernatürliche Macht seines Worts, ist ein sein prophetisches Lehrzeugnis unausgesetzt begleitendes Charakteristikum. Es tritt inmitten der übrigen Arten seiner wunderbaren Selbstbezeugung so stark hervor, daß gelegentlich (s. Lc 10, 17; 11, 22; AG 10, 38) der ganze Inbegriff seiner heilwirkenden Thätigkeit als ein „Überwinden des Teufels" oder „Heilen der vom Teufel Überwältigten" bezeichnet wird. Und nicht etwa als ein Akt kluger Akkomodation an jüdische Volksvorstellungen, oder gar als ein Symptom beschränkten Wissens hat dieses sein Dämonen-Austreiben zu gelten (gegen Th. Braun: „Die Dämonischen des NTs, ZThK 1898, u. Schwartzkopff, ebendas. 1896), sondern als eine gewaltige Kraftwirkung seines göttlichen Worts, wodurch er ebenso real und sieghaft wie einst den Versucher in der Wüste (vgl. Lc 4, 13) die ihm entgegentretenden Mächte des Reichs der Finsternis zurücktrieb und überwältigte (s. bes. Barth, S. 125 ff.). Entsprechend hat man über die Totenerweckungswunder zu urteilen. Auch diese höchsten Bethätigungen seiner unbesiegbaren und unauflöslichen Lebenskraft (Hbr 7, 16) reichen weit zurück in der Reihe seiner messianischen Selbstbezeugungen. Die ersten Totenerweckungen fallen bereits in eine

ziemlich frühe Zeit des galiläischen Wirkens, während die letzte und wunderbarste unmittelbar in die Leidenszeit hineinreicht. Wenn endlich während dieser letzten Epoche die vorher so reichlich strömende Wunderkraft zeitweilig in Latenz tritt (und zwar dies gemäß freiwilliger Entschließung des Herrn s. Mt 26, 53), so thut sie dies nur, um mit dem Moment der Auferstehung, als des Gipfels aller messianischen Wundererweisungen, von neuem aufs gewaltigste hervorzubrechen und in der, seinem nunmehrigen Übergang in den Verklärungszustand entsprechenden veränderten Form des geheimnisvollen Erscheinens, Wiederverschwindens u. s. f. bis zum Ende der 40 Tage fortzudauern. — Gleich dem Wunderwirken oder dem messianischen Prophetentum der That, zieht auch das Lehrwirken oder das messianische Prophetentum des Worts sich durch die gesamte öffentliche Laufbahn des Herrn hindurch. Es ist nur ein relativer, einzelne besondere Lehrformen betreffender Wechsel, der sich hier als mit den Hauptepochen seines Messiastums im Zusammenhang stehend nachweisen läßt; die Lehrthätigkeit im ganzen beginnt mit den ersten Berufungen der Jünger durch den aus der Wüste nach der Jordansau Zurückgekehrten, und endigt erst mit der Himmelfahrt. Allerdings aber wechselt Form und Art seines Lehrens insofern, als er während der Anfangszeit des galiläischen Lehrwirkens mehr Gesetz, gegen das Ende derselben und in der Übergangszeit zum Leiden und Sterben mehr prophetische Verheißung, betreffend das von ihm zu gründende Gottesreich und dessen Zukunft, vorträgt; jene Gesetzeslehre überwiegend eingekleidet in die gnomische Lehrform der Bergpredigt und anderer derartiger Spruchreden, diese Verheißungslehre überwiegend die Gestalt von Parabeln tragend. Die Lehrform des johanneischen Christus zeigt gewisse, der Grundeigentümlichkeit des vierten Evangeliums entsprechende besondere Merkmale; sie bevorzugt die symbolisch-allegorische Darstellungsweise vor der gnomisch-parabolischen, sie bewegt sich mehr in Selbstzeugnissen Jesu von seiner gott-menschlichen Person, als in Reden oder Weissagungen über sein Reich, sie erscheint überhaupt mehr als doctrina Christi denn als doctrina de Christo. Doch fehlt es keineswegs an Zügen, welche den Lehrreden des synoptischen Christus ebensowohl wie denen des johanneischen eignen. An bedeutsamen Hinweisen auf die schlechthin übernatürliche Wesenheit und Macht des Herrn sind auch die drei ersten Evangelien reich genug, und beide Messiasbezeichnungsweisen: der Name „Gottessohn" wie der nicht minder bedeutsame „Menschensohn", gehören zum gemeinsamen Gut des Lehrgehaltes beider, des Johannes-Ev. wie der Synoptiker (vgl. hiefür bes. des Unterzeichneten Schrift: „Das Lebensbild J. Chr. nach der Schrift" [1865], S. 50 ff.). Auch die johanneischen Christusreden charakterisiert jene pädagogische Weisheit, die anfänglich mehr Milch und dann erst festere Speise bietet. Auch innerhalb ihrer läßt sich ein gewisses stufenmäßiges Fortschreiten vom Leichteren zum Schwereren, von irdischen Dingen zu himmlischen Dingen, von der Anwendung einfacherer Formen zu wachsender Ideenfülle und Tiefe des Mitgeteilten nachweisen, wenn auch mehr nur ein relatives, zu einer scharfen Scheidung nach Perioden keine Anhaltspunkte darbietendes (vgl. Geß, Chr. Person 2c. I, 293 ff.).

Die nähere Darlegung hierüber den Lehrbüchern der Bibl. Theologie überlassend, wenden wir uns zu einer übersichtlichen Aufzählung der einzelnen Hauptmomente des Messiaswirkens Jesu, gemäß der ungefähren Reihenfolge, welche bei vergleichender Zusammenfassung der synoptischen mit der johanneischen Relation sich ergiebt.

a) Das anfängliche Zusammenwirken mit dem Täufer — noch nicht bestimmt konzentriert auf Galiläa als einzigen Hauptschauplatz; auch noch nicht gestützt auf eine scharf abgegrenzte Jüngerschar. Evangelischer Berichterstatter über dieses erste einleitende Stadium der galiläischen Lehrthätigkeit ist wesentlich nur Johannes in seinen vier oder fünf ersten Kapiteln (1, 29 bis 4, 46, oder eventuell bis 5, 47). Die Synoptiker heben, im Anschlusse an ihre Berichte über Taufe und Versuchung Jesu, die Verhaftung des Täufers als Motiv für den Herrn, sich ins gäliläische Land zu begeben, allerdings hervor (Mc 1, 14; Mt 4, 12), erzählen aber nichts von den zwischen jene grundlegenden Momente des Messiaswirkens Jesu und das Ende der Thätigkeit seines Vorläufers fallenden Begebenheiten. Diese gehören größtenteils noch dem judäischen Schauplatze des ersten öffentlichen Hervortretens des Herrn an. So die Gewinnung einiger Erstlinge treuer Jünger aus der Zahl der um den Täufer am unteren Jordan Gescharten: der Zebedäussöhne Johannes und Jakobus, der Jonassöhne Andreas und Simon Petrus, der beiden Freunde Philippus und Nathanael-Bartholomäus (Jo 1, 29—52); so weiterhin der prophetisch-symbolische Akt der ersten Tempelreinigung, wobei Jesus zum erstenmale Widerspruch seitens der jüdischen Volksoberen, aber auch gläubigen Anschluß seitens Mancher aus dem zur Osterfeier in Jerusalem versammelten Volke erfuhr (Jo 2, 13—25); so die nächtliche

Unterredung mit Nikodemus über die Wiedergeburt zum Reiche Gottes (Jo 3, 1—21); so endlich das zeitweilige Nebeneinanderwirken seiner auch die Taufe handhabenden Jünger mit dem Täufer und das dadurch veranlaßte Zeugnis des letzteren von Jesu höherer Würde (Jo 3, 22—36). Eine besonders wichtige Begebenheit dieses Zeitraumes freilich: die erste Offenbarung seiner göttlichen Wunderkraft in dem Zeichen des in Wein verwandelten Wassers bei der Hochzeit zu Kana (Jo 2, 1—11) gehört seinem Heimatlande Galiläa an, wohin er sich vorübergehend zurückbegeben hatte und woselbst er auch seinem späteren Hauptwohnorte Kapernaum, nahe den Heimatorten jener ersten Jünger, am See Genezareth, einen erstmaligen kürzeren Besuch abstattete (Jo 2, 12). Nach Galiläa wendet er sich später, am Schluß dieser Epoche, auch wieder zurück, als das mächtige Umsichgreifen seiner lehrenden und taufenden Wirksamkeit in Judäa ihm die Feindschaft der dortigen Machthaber zuzuziehen begonnen hatte (Jo 4, 1—3) und als um dieselbe Zeit, oder wenig später, der galiläisch-peräische Tetrarch Herodes Antipas, erzürnt über die wegen seiner Ehe mit Herodias und anderer Übelthaten erfahrenen scharfen Rüge, der bußpredigenden Wirksamkeit des Täufers ein frühes Ende bereitete (Jo 4, 24; vgl. Lc 3, 20; Mc 6, 17 ff.; Mt 4, 13 ff.). In die Zeit dieser zweiten Heimkehr nach Galiläa fällt die von Johannes (4, 4—32) ausführlich erzählte Unterredung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen samt der dadurch herbeigeführten Bekehrung einer Anzahl von deren Volksgenossen an Jesum als den Heiland der Welt. — Ob auch noch dieser Vorgang samt der ihm zunächst gefolgten Heilung des Kindes des Königischen zu Kapernaum (Jo 4, 47—54), sowie dem Heilungswunder am Teiche Bethesda zu Jerusalem (Jo 5, 1—47) als der Gefangennahme des Täufers vorausgegangen zu denken ist, sodaß demnach die fünf ersten Kapitel des johanneischen Evangeliums dem Zeitraume vor dieser Katastrophe gewidmet wären und ein dreimaliges Zurückkehren Jesu aus Judäa nach Galiläa bis zu derselben zu statuieren sein würde, darüber differieren die Annahmen der Chronologen des Lebens Jesu. Wieseler, Lichtenstein, Tischendorf, Tafel, Caspari ꝛc. lassen die Verhaftung des Täufers erst zwischen Jo 5, 47 u. 6, 1 erfolgen; die Übrigen setzen schon Jo 4, 43 f. als zusammenfallend mit der Mt 3, 12 u. Mk 1, 14 erwähnten Rückkehr nach Galiläa aus Anlaß des genannten Ereignisses. Eine sichere Entscheidung in dieser Frage zu gewinnen, ist um so schwerer möglich, da das Jo 5, 1 als Zeitpunkt des Bethesda-Wunders angegebene Fest jeder näheren Bezeichnung entbehrt und zu einer ziemlichen Zahl chronologischer Kombinationen Raum gewährt (vgl. unten, VII). Man wird es, bei der Unbestimmtheit sowohl der synoptischen Berichte als der joh. Relation, betreffend den Zeitpunkt der Gefangennehmung Johannis, ungewiß lassen müssen, ob das gesamte öffentliche Wirken dieses Herolds Jesu überhaupt mehr als ein ganzes Jahr umfaßte, oder ob es innerhalb eines Jahres verlief und demnach nur ein mehrmonatliches Nebeneinanderwirken Jesu mit ihm stattfand.

b) Von der Verhaftung des Täufers bis zu dessen Tode und dem ersten großen Speisungswunder (Mt 4, 13—14, 36; Mc 1, 15—6, 56; Lc 4, 17—9, 17; Jo 4, 47—6, 71, oder ev. bloß K. 6). Der Charakter dieses Zeitraums, der die Hauptmasse der galiläischen Wunderthaten und Lehrreden, namentlich auch schon die Anfänge des Lehrens durch Gleichnisse in sich begreift, besteht in der allmählichen Sammlung einer fest und eng um Jesum gescharten Schule von Jüngern, mit den zwölf Aposteln als ihrem Kerne, und den großen, ob seiner Wunder begeisterten Volkshaufen aus allen Teilen Galiläas, die sich um den in der näheren Umgegend des Sees Genezareth Wirkenden scharen, als dem bewegten Hintergrunde seines kirchenbildenden Thuns. Die Aussonderung und erste Aussendung der Zwölfe bildet einen der ersten Hauptakte der Epoche; die Erprobung ihrer Glaubensfestigkeit und treuen Anhänglichkeit beim Abfall einer größeren Schar jener nur um der Wunder willen ihm gefolgten Galiläer infolge seiner „harten Rede" in der Schule von Kapernaum bezeichnet den Zielpunkt der hier vorliegenden Entwickelung. Über die Dauer derselben läßt sich auch wieder nichts absolut gewisses ermitteln, schon weil es fraglich bleibt, ob die von den beiden Heilungswundern Jo 4, 47—54 und Jo 5, 1 ff. umspannte Zeit noch in sie hineinzuziehen, ist, oder nicht; ferner auch weil das Jo 6, 4 erwähnte Passah möglicherweise nicht das einzige in den Zeitraum fallende Fest dieser Art sein, derselbe also eventuell als über ein Jahr während zu denken sein könnte. Doch liegt nichts eine solche Annahme direkt Begünstigendes vor; der Ausdruck *σάββατον δευτερόπρωτον* Lc 6, 1 schließt schwerlich die Andeutung eines besonderen Passahfestes in sich (s. bes. G. L. Hahns Komm. z. d. St., I, 390 ff.), und die Möglichkeit, daß alle in den obigen Abschnitten erzählten Vorgänge innerhalb etwa eines Jahres verlaufen seien, läßt sich mit irgendwelchen triftigen Gründen nicht bestreiten. — Diese Vorgänge sind

hauptsächlich folgende: Jesus tritt, nachdem er seine Vaterstadt Nazareth wegen daselbst erfahrener unfreundlicher Begegnung verlassen (Lc 4, 16 ff.; Mt 4, 13), in der Synagoge von Kapernaum, seinem nunmehrigen Hauptwohnort, predigend und wunderwirkend auf. Seine Heilung eines Dämonischen daselbst, die unmittelbar gefolgte Heilung der fieberkranken Schwiegermutter Petri in ihrem Hause, sowie eine Reihe weiterer Heilungswunder, die er inmitten der ihn umdrängenden Volksmenge bis tief in die Nacht hinein vollbringt, bringen einen gewaltigen Eindruck bei der dortigen Bevölkerung hervor, dessen weiteren Wirkungen er sich jedoch durch Hinübertragen seiner prophetischen Kräfte und Gaben nach anderen Örtern Galiläas entzieht (Mc 1, 21—38; Lc. 4, 31—43; vgl. Mt 4, 23 f.; 8, 14—17). Verflochten in diese grundlegende Wunderthätigkeit an den Ufern des galiläischen Meeres erscheint die definitive Berufung seiner Jünger im engeren Sinne, der Zwölf-Apostel. Von ihnen heißt er die zu ihrem Fischergewerbe am See zurückgekehrten beiden Brüderpaare, die Jonassöhne und die Zebedäiden, unter Verlassung ihrer Schiffe und Netze ihm nachfolgen, damit er sie zu Menschenfischern mache (Mt 4, 18—2,2, nebst Par.); bei Simon Petrus scheint diese Aufforderung zu zweien Malen, das zweite Mal unterstützt durch ein staunenerregendes Fischzugswunder, ergangen zu sein (vgl. Lc 5, 1—11). Auch Philippus und Bartholomäus erscheinen bald dem schon in der Jordansau bei Johannes kennen gelernten Gesandten Gottes in dauernder Hingabe angeschlossen. Ferner Thomas, der „Zwiling" Geheißene; Matthäus oder Levi, der vom Zolltische hinweg, und zwar, wie es scheint, als einer der letzten von allen Berufene (Mt 9, 9 f.; vgl. Mc 2, 13 ff.; Lc 5, 27 ff.); die beiden Alphäussöhne Jakobus der jüngere und Judas Jakobi oder Thaddäus (wohl verschieden von den gleichnamigen „Brüdern des Herrn", s. Bd VIII, 573, 12); Simon der Kanaäer oder der Eiferer (Zelotes); endlich Judas Iskariotes, der später zum Verräter an ihm Gewordene (s. die schon früher citierten Apostelkataloge in Mt 10, Mc 3, Lc 6 und vgl. die einzelnen auf die hier Genannten bez. Artikel). — Der auf einem Berge, wohl nördlich oder nordwestlich von Kapernaum, erfolgten feierlichen Ordnung und Instruktion dieser zwölf Jünger scheint, übereinstimmenden Angaben bei Markus (3, 13) und Lukas (6, 17 ff.) zufolge, jener gewaltige Redeakt der Bergpredigt unmittelbar gefolgt zu sein, über welchen Matthäus (5—7) am ausführlichsten, aber wohl ohne genaue Wahrung des Zeitpunkts seiner Abhaltung (ihn nämlich wahrscheinlich etwas zu früh ansetzend) referiert hat. Zwischen diese Bergrede an die Jünger als engeren und an die versammelte Volksmenge als weiteren Hörerkreis (vgl. Lc 6, 20. 39), sowie zwischen die erste Entsendung der Apostel als selbstständige Gehilfen und Vertreter seiner Lehr- und Wunderthätigkeit (Mt 10, 1 ff.; Mc 6, 7; Lc 9, 1 ff.), scheinen mehrere der bemerkenswertesten Heilungen und sonstigen Wunderthaten eingefügt werden zu müssen. Die Heilung des kranken Knechts des römischen Hauptmanns zu Kapernaum wird wesentlich übereinstimmend von Lukas (7, 1—10) wie von Matthäus (8, 5—13) gleich nach dem Schlusse der Bergrede gesetzt, nur daß der letztere Evangelist ihr noch eine Aussätzigenheilung vorangehen läßt, welche bei Lukas und Markus eine etwas andere Stelle einnimmt (Mt 8, 1—4; vgl. Lc 5, 12; Mc 1, 40 ff.). Einige Zeit nach jenem Fernheilungswunder im Hause des Centurio zu Kapernaum setzt der Evangelist Matthäus eine dichtgedrängte Gruppe von Wunderhandlungen an, von welchen einige wohl unzweifelhaft dicht hintereinander erfolgt sind. Die Stillung des Sturmes wenigstens nebst der Besessenen-Heilung von Gadara (Gerasa), desgleichen dann die Auferweckung der Tochter des Jairus samt der auf dem Wege zu ihr vollbrachten Heilung der Blutflüssigen, sind Ereignisse, welche nach allen drei Synoptikern in dieser engen Verbundenheit, als Doppelwunder, geschehen sein müssen (vgl. Mt 8, 18—24; 9, 18—26 mit Mc 4, 35—5, 43; Lc 8, 22—56). Wenn Matthäus diese beiden Doppelwunder mit einigen Wundererzählungen und sonstigen Berichten umgiebt, die bei den beiden anderen Evangelisten entweder ganz fehlen (so die Heilung zweier Blinden und eines stummen Besessenen Mt 9, 27—33) oder in anderer Umgebung auftreten (so die Heilung des durchs Dach zu Jesu herabgelassenen Gichtbrüchigen, sowie die Berufung Matthäi am Zolltische samt sich anschließendem Mal und Tischgespräch mit Pharisäern und Johannisjüngern in seinem Hause Mt 9, 1—17; vgl. Mc 2, 1 ff. u. Lc 8, 17 ff.), so liegt die Annahme nahe, daß dieser Evangelist hier einer die Rücksicht auf strenges Festhalten der Zeitfolge hintansetzenden Realeinteilung gefolgt sein werde — vielleicht weil er überhaupt einmal ein „Bild von der Mannigfaltigkeit des Thuns und Erlebens Jesu", bestehend in teilweise idealer Schilderung der beiden Tage, in welche seine eigene Berufung fiel, zu geben beabsichtigte (vgl. v. Hofmann: „Zwei Tage des Menschensohnes", ZPrK 1851, H. XII). — In eine nicht viel spätere Zeit scheint das zweite der uns überlieferten Totenerweckungswunder zu

gehören, die bloß von Lukas berichtete Geschichte vom Jüngling zu Nain (Lc 7, 11—17), nach dem Evangelisten unmittelbar vorausgehend und als Mitveranlassung zu Grunde liegend jener Sendung des Täufers aus dem Gefängnisse an Jesum, welche diesem zu seinem herrlichen Zeugnisse über die heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung des Täufers, aber auch über seine eigene gottmenschliche Person und Sendung, sowie über die ihm wie seinem Vorläufer bei dem verkehrten Geschlechte der Juden gewordene Aufnahme Anlaß giebt (Mt 11; vgl. Lc 7, 18 ff.). In die nachfolgende Zeit setzt Matthäus eine Geschichts- und Redengruppe (Ährenausraufen am Sabbat, Heilung der verdorrten Hand, sowie des besessenen Stummen und Blinden, nebst sich daranschließender Rede vom Teufelaustreiben, auch einer längeren Reihe von Gleichnissen vom Gottesreiche und einem Berichte über einen neuen vergeblichen Versuch des Herrn zum prophetischen Lehrwirken in Nazareth: Mt 12 u. 13), deren einzelne Glieder bei den beiden anderen Synoptikern teilweise an früheren, teilweise auch an späteren Stellen stehen. Völlige Übereinstimmung herrscht dagegen wieder betreffs des großen Speisungswunders von den Fünftausend samt seiner Folge, dem Wandeln über den See. Sowohl die einzelnen Umstände dieser miteinander verketteten Begebenheiten, als ihr ungefähres Zusammenfallen mit dem Bekanntwerden der Hinrichtung Johannis des Täufers kehren bei jedem der Synoptiker ohne wesentliche Abweichungen von einander wieder. Und zur synoptischen Relation gesellt sich hier auch die des vierten Evangeliums mit ihren teils bestätigenden, teils wichtig ergänzenden Angaben, von welchen insbesondere jene auf das Passahfest, als zur Zeit des Speisungswunders nahe bevorstehend bezügliche (Jo 6, 4) von eminenter chronologischer Bedeutung, das ausführlich mitgeteilte Gespräch über das Brot des Lebens zu Kapernaum (die oratio Capernaitica) aber von der tiefeingreifendsten heilsgeschichtlich-pragmatischen Geltung ist (vgl. überhaupt Mt 14; Mc 6; Lc 9; Jo 6).

c) *Der letzte galiläische Sommer*, oder die Zeit vom ersten großen Brotspeisungswunder bis zum Aufbruche nach Jerusalem (Mt 15—18; Mc 7—9; Lc 9, 18—50; Jo 7, 2—10, 21). Ein stetig sich steigernder Konflikt mit den ungläubig von ihm abgewandten Galiläern, insbesondere den dortigen Pharisäern, nötigt Jesum zu öfterem Aufsuchen einsamer Örter, ja zu zeitweiligem Entweichen vom galiläischen Boden, dient jedoch auch zu zunehmender Befestigung seiner Jüngerschar im Glauben und in der Hoffnung auf das, vorerst freilich noch mangelhaft verstandene und sinnlich aufgefaßte messianische Heil. Die einzelnen Hauptereignisse der von der Osterzeit (Jo 6, 4) bis nach dem Laubhüttenfeste desselben Jahres (Jo 7, 2) währenden, also einen Sommer und Herbst umfassenden Epoche sind: Strafrede wider die Heuchelei der Pharisäer aus Anlaß des Streits mit ihnen übers Händewaschen Mt 15, 1—20; Mc 7 1—23); Besuch des tyrisch-sidonischen Grenzgebietes und Heilung der besessenen Tochter einer Syrophönizierin (Mt 15, 21—28; Mc 7, 24—31); Rückkehr durch das ostjordanische Gebiet der zehn Städte nach dem galiläischen Meer und Heilung eines Taubstummen durch den segnenden Ruf Hephata (Mc 7, 31—37; Mt 15, 29); Speisung der Viertausend, östlich vom See Genezareth (Mc 8, 1—9; Mt 15, 29—39); Zurückweisung einer Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer unweit Dalmanutha (wohl nicht Delhemiyeh am Ostufer des galil., sondern ein an dessen westlichen Ufer, unweit Madala, gelegener Ort); hierauf Heilung eines Blinden nahe bei Bethsaïda-Julias (Mc 8, 10—26; Mt 16, 1—12); sodann Besuch der Gegend von Cäsarea Philippi nahe den Jordanquellen im äußersten Norden des hl. Landes, Hervorrufung des Bekenntnisses Petri und erstmalige bestimmte Verkündigung seines Todesleidens und seiner Auferstehung als des unvermeidlichen Ausganges seiner Erdenwirksamkeit (Mt 16, 13—23; Mc 8, 27—31; Lc 9, 18—27). Sechs Tage nach diesen letzterwähnten Vorgängen erfolgte laut übereinstimmender Angabe der Synoptiker die wunderbare Verklärung Jesu vor den Augen Petri und der Zebedäussöhne auf einem hohen Berge, sowie Heilung eines besessenen Knaben beim Herabsteigen von diesem Berge (Mt 17, 1 bis 21; Mc 9, 2—29; Lc 9, 28—36). Hierauf Jesu Reise zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem (getrennt vom Zuge der Festpilger und unter Vermeidung öffentlichen Aufsehens: Jo 7, 8—10), sein lehrendes Auftreten im Tempel gegen die Mitte der Festwoche und die dadurch bewirkte Hervorrufung einer großen Spaltung im Schoße der Hohenratsmitglieder und der herrschenden pharisäischen Partei, deren etliche von ihrem Grimme sich bis zu einem Versuche der Steinigung Jesu treiben lassen. In eben diese Zeit setzt Johannes die Heilung jenes Blindgeborenen, der sich dann als Anhänger Jesu bekennt und so der Strafe des Bannes oder der Ausstoßung der Synagoge verfällt, sowie die Rede Jesu vom guten Hirten, worin er die jüdischen Volksführer als Mietlinge straft, das baldige Übergehen seines Heilswerks auch auf die nicht israe-

litische Menschheit ankündigt und abermals von der Notwendigkeit seines Opfertodes zeugt (Jo 7, 2—10, 21). Daran scheinen mehrere, wieder nur durch die Synoptiker überlieferte Aussprüche des Herrn sich anzuschließen: zunächst eine neue Vorhersagung seines Todesleidens durch den nach Galiläa Zurückgekehrten, dann das Gespräch mit Petrus über die Tempelsteuer-Entrichtung (Mt 17, 22—27; Mc 9, 30—32; Lc 9, 43—45), sowie die Darstellung eines Kindes als Vorbild für die Würdigkeit zum Himmelreiche nebst Gleichnisreden, betreffend das rechte Verhalten der Glieder dieses Reiches (Mt 18, 1—35; Mc 9, 33—50; Lc 9, 46—50). — Was in synchronistischer Beziehung hier minder gewiß genannt werden muß, ist hauptsächlich der Zeitpunkt der Reise zum Laubhüttenfest, der möglicherweise auch erst nach der letzterwähnten Gruppe von Ereignissen (so Wieseler) oder vielleicht noch vor dem Verweilen in der Nähe von Cäsarea Philippi und dem Verklärungswunder (so z. B. Lichtenstein, L. J. 1856) anzusetzen sein dürfte.

d) Das außergaliläische Wanderleben Jesu, während der Wintermonate vor seiner Leidenszeit. Sowohl Lukas (9, 51—18, 33), der ausführlichste Referent über diesen evangel. Geschichtsabschnitt, als auch Markus (10, 1 u. 32) und Matthäus (19, 1) stellen das Abschiednehmen Jesu von Galiläa nach den zuletzt erwähnten Begebenheiten als ein besonders bedeutsames und feierliches dar. Jesus vertauscht den bisherigen Hauptschauplatz seines Wirkens definitiv mit einem näher bei dem Orte des letzten Entscheidungskampfes gelegenen; „er gab seinem Angesicht die feste Richtung (ἐστήριξε), gen Jerusalem zu ziehen" (Lc 9, 51; vgl. 13, 22; 17, 22). Und zwar scheint er bei dieser langsam der prophetenmörderischen Hauptstadt (Lc 13, 33) zustrebenden, mit unausgesetzter evangelischer Predigt und Wunderwirksamkeit verbundenen Wanderung zuerst das samaritische Gebiet gestreift zu haben, wo der Lc 9, 52—55 berichtete Vorfall mit den „Donnersöhnen" Jakobus und Johannes sich zutrug. Dann aber scheint besonders Peräa, das mittlere und südlichere Ostjordanland, ihm als Schauplatz seines Wirkens gedient zu haben (s. Mc 10, 1; Mt 9, 1). Die Instruktion und Entsendung der siebzig Jünger als eines weiteren Kreises von Missionsgehilfen und Wegbereitern fürs Himmelreich (c 10, 1—20) mag mit dieser Inangriffnahme eines neuen, bisher noch wenig oder nicht betretenen Wirkungsfeldes in ursächlichem Zusammenhange gestanden haben. Jedenfalls flicht Lukas einen Teil jener Strafrede wider die das Heil von sich weisenden Galiläer, der bei Matthäus (K. 11) schon eine frühere Stelle angewiesen erscheint, gerade hier, beim Übergange von Galiläa nach dem Ostjordanlande, ein (Lc 10, 12—16). Vieles weitere von dem, was dieser Evangelist in den Zeitraum dieses nachgaliläischen Wanderlebens legt, mag mehr aus sachlichen denn aus chronologischen Gründen von ihm an die betr. Stelle gesetzt worden sein, gemäß einem ähnlichen Verfahren also, wie das des Matthäus in Kap. 8 und 9 seines Evangeliums (s. o. b). Immerhin dürfte aber auch die Annahme eines wiederholten Vorkommens eines und desselben Faktums oder Ausspruches, sowohl früher während des galiläischen Wirkens als jetzt auf der letzten Jerusalem-Reise, nicht ganz von der Hand zu weisen sein. Eine doppelte Überlieferung des Vaterunsers an die Jünger z. B. (vgl. Lc 11, 1 ff.; mit Mt 6, 9), ein Wiederkehren gewisser Strafreden wider die Pharisäer (Lc 11, 14—52, verglichen mit Mt 12 u. 15 und Par.) eine wiederholte Mitteilung mancher Aussprüche und Parabeln vom Himmelreiche (Lc 12 u. 13 vgl. mit der Bergrede nach Mt, sowie mit Mt 10; Lc 15, 1—10 vgl. mit Mt 18, 12 u. s. f.) — diese oder noch andere Fälle von Wiederholungen können sehr wohl vorgekommen sein; ja es erscheint geradezu unwahrscheinlich, daß den ziemlich zahlreichen sog. Doubletten der evangelischen Geschichtsüberlieferung nicht manche thatsächlich vorgekommene Wiederholungen (bez. annähernde Wiederholungen) zu Grunde liegen sollten. Und höchst wahrscheinlicherweise sind einige vom vierten Evangelisten ausdrücklich namhaft gemachte Reisen Jesu nach Jerusalem: die zum Tempelweihfeste im Dezember des vorletzten Jahres (Jo 10, 22—39), die nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus (Jo 11, 7 ff.), und die zum letzten Passahfeste (ausgehend von Ephraim, nahe der Wüste: Jo 11, 54) als in dieses mehrmonatliche, hauptsächlich vielleicht in Peräa sich abspielende Wanderleben fallend zu denken. Einmal — s. Lc 17, 11 — muß der Herr bis in die Grenzgegend zwischen Galiläa und Samaria seine Schritte wider zurückgelenkt haben. — Auf Herstellung einer bestimmteren Zeitfolge der Begebenheiten verzichtend, heben wir zunächst diejenigen derselben hervor, für welche Lukas in seinen Kapp. 9—18 alleiniger Gewährsmann ist. Es sind dies, außer den schon erwähnten Vorgängen zunächst nach dem Aufbruche von Galiläa, insbesondere der Entsendung der Siebzig, hauptsächlich noch: die Lehrerzählung vom barmherzigen Samariter (10, 23—37); der Besuch bei den bethanischen Schwestern Maria und Martha (ausgeführt wohl gelegentlich jener Reise zum Tempelweihfeste: Lc 10, 38 bis

42); die Lehrrede über die von Pilatus getöteten Galiläer und die vom Turme zu Siloam Erschlagenen, nebst dem Gleichnisse vom Feigenbaum im Weinberg (13, 1—9); die Heilung der kranken Abrahamstochter am Sabbath sowie die des Wassersüchtigen (13, 10 bis 17; 14, 1—11); die durch den letzteren Vorfall veranlaßten Lehrreden beim Mahle des Pharisäer-Obersten, insbesondere das Gleichnis vom großen Abendmahl (14, 12—35); die Gleichnisse vom verlorenen Groschen und Sohne (15, 8—32); die vom ungerechten Haushalter und vom reichen Manne und dem armen Lazarus (16, 1—9; 19—31); das vom heimkehrenden Knechte (17, 7—10); die Heilung der zehn Aussätzigen in der Nähe eines samaritanisch-galiläischen Grenzdorfes (17, 11—19); die Gleichniserzählungen von dem hartherzigen Richter und der Witwe, sowie vom Pharisäer und Zöllner (18, 1—14). Zu Einigem von dem, was Lukas ganz ans Ende seines großen Reiseberichts legt, bieten auch Matthäus und Markus in ihren auf Jesu letzte Reise nach Jerusalem bezüglichen Abschnitten Parallelen dar, nämlich zu den Berichten über die Segnung der Kindlein (Lc 18, 15—17; Mt 19, 13 f.; Mc 10, 13), über die Frage des reichen Jünglings nach den Bedingungen des Gelangens ins Himmelreich (Lc 18, 18—30; Mt 19, 16—30; Mk 10, 17—31), sowie über eine abermalige Vorhersagung von Tod und Auferstehung (Lc 18, 31—33; Mt 20, 17—19; Mc 10, 32—34). Einiges andere aus der Zeit vor dem letzten Einzug in Jerusalem haben die beiden ersten Synoptiker allein; so die Beantwortung der Pharisäerfrage über die Ehescheidung (Mt 19, 1—12; Mc 10, 2—12), das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Mt 20, 1—16 — nur bei diesem Evangelisten); die Rede an die Zebedäussöhne vom Trinken des Kelchs und dem Getauftwerden mit der Bluttaufe (Mt 20, 20—28; Mc 10, 35—45). Andererseits berichtet nur Johannes allein über das Wunder der Auferweckung des Lazarus in Bethanien (Jo 11, 1—44), sowie über die dadurch zum Reifwerden gebrachten Mordanschläge der jüdischen Volksobersten, welchen sich Jesus durch sein Entweichen nach jenem Städtchen Ephraim am Saume der Wüste noch einmal für kürzere Zeit entzieht (11, 45—54).

V. Die Leidensgeschichte Jesu. Allgemeine Litteratur: Harmonistische Darstellungen (teils nur erbaulich, teils mit archäologisch gelehrter Ausstattung): Joh. Gerhard, Comment. de passione, in Chemnitz Harmonia evang. V, 1641; Gerh. Vossius, Harmonia de passione Jesu Christi, 1656; Sebast. Schmid, De passione J. Chr. salutari, (ca. 1680); Heinrich Müller, Historia passionis, crucifixionis et sepulturae Domini n. J. Chr. etc., Rostock 1661. 1669; auch deutsch, ebd. 1675 u. ö.); Anton Bynäus, De morte J. Christi commentarius amplissimus, ll. III, Amsterdam 1691—98 (auch deutsch: „Gekreuzigter Christus“ 2c., Cassel 1701); Emundus Marillus, Notae philologicae in passionem Christi, Rotterdam u. a. m. — Aus neuerer Zeit: Joh. Valentin Henneberg, Philol.-hist. und krit. Komm. über d. Geschichte der Leiden und des Todes Jesu, Leipzig 1822; J. H. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, Bonn 1843 (kath.); Joh. Wichelhaus, Versuch eines ausf. Kommentars zur Gesch. des Leidens J. Christi nach den 4 Evangelien, Halle 1855 (unvollendet); Jos. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864 (kath.); W. E. Hengstenberg. Vorlesungen über die Leidensgeschichte d. Herrn, Berlin 1875; G. A. Süskind, Passionsschule. I. Abt.: Der Vorhof; II: Das Heilige; III: Das Allerheiligste, Stuttgart 1873 f.; 2. Aufl. Bremen 1882—85 (sehr reichhaltig, aber vorwiegend nur erbaulich); A, Nebe, Die Leidensgeschichte nach den 4 Evangelien ausgelegt, 2 Bde, Wiesbaden 1881; H. Wagner-Groben, Vom Tabor bis Golgatha. Zum Verständnis der Leidensgesch. J. Christi, Basel 1881; F. L. Steinmeyer, Die Geschichte der Passion des Herrn in Abwehr des kritischen Angriffs betrachtet, Berlin 1882; E. Stapfer, La mort et la résurrection de J. Chr., Jésus-Christ etc., III, Paris 1898; englisch durch L. S. Houghton — vgl. oben, IV).

Ueber die Anfänge der Leidenszeit, zunächst den Einzug in Jerusalem: Steinmeyer, Die Theophanien im Leben des Herrn (Christol. Beiträge II), Berlin 1881; W. Rotermund, Von Ephraim nach Golgatha: ThStK 1876, I, 81 ff.

Ueber die Abschiedsreden, insbes. das hohenpriesterl. Gebet: A. H. Francke, Betrachtungen über d. hohepr. Gebet (Zeugnisse v. Christo, 5. Sammlung); W. F. Geß, Bibelstunden über Jo 13—17, Basel 1884; E. Haffner, Das hohepr. Gebet: Ev. KZ 1884, S. 515 ff.; Steinmeyer, D. h. G. (Beiträge z. Verständnis des joh. Ev. I), Berlin 1886; Paul Keppler, Unseres Herrn Trost; Erklärung der Abschiedsrede u. des h. G. Jesu, Freiburg 1887 (kath.).

Ueber das letzte Mahl Jesu: H. Cremer, A. „Abendmahl I“ in d. Enc. I, 32—38. Zur daselbst angeg. Litteratur ist nachzutragen: C. F. Nösgen, Die neutestamentl. Bezeugung u. der hist. Hintergrund der Abendmahlsworte: Mecklenb. Kirchenbl. 1896, Nr. 12—14; O. Holtzheuer, Das AM u. d. neuere Kritik: Ev. KZ. 1896, Nr. 21—27; E. Stage, Die neueren Forschungen über d. AM.: Pr. Monatsschr. 1897, S. 265 ff., 320 ff.; R. Schäfer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen untersucht, Gütersloh 1897; A. Eichhorn, D. AM im NT (Hefte zur chr. Welt Nr. 36), Lpz. 1898; C. Clemen, D. Ursprung des hl. AM. (Hefte zur christl. Welt, Nr. 37), Leipzig 1898; G. W. Schmiedel, D. neuesten Ansichten über d. Ursprung des AM.: Prot. Monatsh. 1899,

H. 4. — Zur neuesten hierher gehörigen engl. Lit. (Wordsworth Gardner, Headlam 2c.) vgl. Sanday, A. „J. Christ“, p. 34—36. S. auch Th. G. Selby, The passover and the Lord's supper: Exp. 1899, I, 210ff., und A. Menzies, The Lord's supper etc., ebd. II, 241ff.

Ueber den Seelenkampf in Gethsemane: Oettinger in ThQS 1837. 38 (kath.); Heidenreich, Das Seelenleiden des Herrn in Gethsemane: ThSt aus Württenbg 1886, S. 179—215; J. Gilbert, The agony in the garden: Exp. 1887, I, 180—193; W. Thomas und A. Schaufler, The agony in Gethsemane: The Expository Times 1895.

Verrat des Judas: Daub, Judas Ischariot 1861, H I; G. B. Winer, HdB. der theol. Lit. S. 567f.; K. Schmidt, A. „Judas Ischariot“ in PRE², VII; G. Hoelemann, Letzte Bibelstudien (Nr. 7: Die bibl. Akten über Jud. Isch.). Leipzig 1885; H. Freytag, Jud. Ischariot in d. deutschen Wissensch., Predigt, Dichtung 2c.; Prot. KZ 1896, S. 769ff. 793ff.; 813ff.; H. Fay, Jud. Isch.; ein psychologischer Versuch: ThZ aus der Schweiz 1898, S. 1—16.

Prozeß und Verurteilung Jesu. Alx. Taylor Jones, The trial of J. Christ: Contemp. Rev. 1877 (Aug.—Oct.), auch separ., Newyork 1891; Hoelemann, Pont. Pilatus, ein Mosaikbild römischer Kultur u. Justiz, Letzte Bibelstudd. Nr. 8, 1885; E. Höhne, P. Pilatus, Bew. d. Gl. 1890, S. 24—41. C. E. Fürer, Der Prozeß wider Jesum in den wechselnden Phasen s. Verlaufs: ebd. 1899, S. 89—113. Wright, Findlay u. Farquhar, The first trial of Jesus: The Exp. Times 1895. — Vgl. auch die A. „Pilatus“ in PRE² sowie in Riehms Hdw. d. bibl. Altert II², 1892. —

Kreuz und Kreuzigung Jesu. A. C. O. Zestermann, Die bildl. Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung Christi (2 Progr.), Lpz. 1867 f. J. Rohault de Fleury, Les instruments de la passion, Paris 1870; E. Friedrich, Krit. Rückblick auf die Litt. über die Gesch. u. Archäologie des Kreuzes: ThLB (Bonn), 1875, Nr. 17—19 (kath.); Zöckler, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1875, S. 56ff. 95ff.; H. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung. Eine antiquar. Untersuchung, Breslau 1878; Forrer und G. A. Müller, Kreuz und Kreuzigung Christi ihrer Kunstentwickelung, Straßburg 1894 (reich illustr. kunsthistor. Werk, nur mittelbarer Weise hieher gehörig). E. M. Clos, Kreuz u. Grab Jesu; krit. Unterss. 2c., Kempten 1898 (zwar archäologisch gelehrt, aber phantastisch unkritisch; vgl. d. Rec. im ThLB 1898, S. 616ff.).

Die durch das bethanische Erweckungswunder und seine gewaltige Einwirkung auf Viele zum trotzigsten Verzweiflungskampfe wider den verhaßten galiläischen Propheten aufgestachelten Pharisäer und Hohenratsmitglieder sehen, als Jesus vor dem Osterfeste mit der großen Festkarawane von Osten her über Jericho sich Jerusalem nähert, eine an Begeisterung immer zunehmende Volksbewegung zu seinen Gunsten sich erheben. In Jericho trägt die wunderbare Heilung des blinden Bartimäus (Mc 10, 46ff.; Lc 18, 35ff., vgl. Mt 20, 29ff.), sowie was Jesus als Gast im Hause des Oberzöllners Zachäus redet (insbesondere das Gleichnis von der Reise des Edlen und den anvertrauten zehn Pfunden; Lc 19, 1—27), nicht wenig zur Steigerung dieser Bewegung bei. Zu Bethanien, bei einem Mahle im Hause Simons des Aussätzigen, wo der vom Tode erweckte Lazarus mit zu Tische saß und wo seine Schwester Maria Jesu Füße mit köstlicher Narde salbte, steigert sich einerseits der Enthusiasmus der Anhänger des Herrn, andererseits aber auch die Feindschaft seiner Gegner, die jetzt sogar auch den Lazarus aus dem Wege zu räumen trachten. Die bethanische Salbung wird hierdurch, sowie durch das bei ihr zuerst hervortretende unwillige Murren des Verräters Judas, zu einer Weissagung auf das nahe Ende des Herrn (Jo 12, 1—11; Mc 14, 3—9; Mt 26, 6—13). Am folgenden Tage, einem Sonntage, hält Jesus von Bethanien aus, gefolgt von einer großen Pilgerschar und mit Hosiannarufen von der jubelnden Volksmenge begrüßt, seinen feierlichen Einzug in Israels Königsstadt, durch sein Reiten auf einem Eselsfüllen gemäß der Weissagung Sach 9, 9 als messianischer König und Friedensbringer gekennzeichnet (Jo 12, 12—19; Mt 21, 1 bis 11; Mc 11, 1—10; Lc 19, 29—44). Nach Bethanien, wo er sein Nachtquartier für die folgenden Tage behält, zurückgekehrt, vollbringt er am nächsten Tage bei abermaligem Besuche der Stadt und des Tempels die prophetisch-symbolischen Akte der Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums am Wege sowie der (zweiten) Tempelreinigung (Mt 21, 12 bis 17; Mc 11, 12—19; Lc 19, 45—48; 21, 37f.). Es folgen sodann, beim Lehren im Tempel am dritten Tage, dem Dienstag der Leidenswoche, jene vielerlei Streitverhandlungen mit Vertretern des Hohenrats, des Pharisäer- und Sadducäertums, über welche die Synoptiker ausführlich berichten, und welche in sich schließen 1. die Erörterung über Jesu und des Täufers Vollmacht, samt den drohweissagenden Gleichnisreden von den beiden Söhnen, den aufrührerischen Weingärtnern und dem königlichen Hochzeitsmahle (Mt 21, 23—22, 14; Mc 11, 27—12 12; Lc 20, 1—19); 2. die Abfertigung der verfänglichen Frage der Pharisäerschüler und Herodianer, betreffend den Zinsgroschen, die der Sadducäer, betreffend die Auferstehung, sowie die eines pharisäischen Gesetzeskundigen, betr. das vor-

nehmste Gebot, welche letztere Jesus mit einer Gegenfrage über die Person des Messias beantwortet (Mt 22, 15—46, nebst Par. bei Markus u. Lukas); 3. die durch gewaltige Weherufe eingeleitete abschließende Strafrede wider die heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23, 1—39; Mc 12, 38—40; Lc 20, 45—47). Auch der nur durch Johannes überlieferte Vorgang mit den heidnischen Griechen, welche Jesum um eine Unterredung bitten lassen (Jo 12, 20—36), ferner die Begegnung mit der ihr Scherflein in den Gotteskasten legenden Witwe (Mc 12, 41—44; Lc 21, 1—4), sowie endlich die auf dem Ölberg gehaltene Rede an einige Jünger über die nahe Zerstörung des Tempels und die Zukunft des Menschensohnes zum Gerichte (Mt 24, 1—25, 46; Mc 13, 1—37; Lc 21, 5—36) samt der dieser oratio eschatologica gefolgten letztmaligen Vorhersagung seiner baldigen Überlieferung zum Kreuzestode (Mt 26, 1. 2) — auch dies alles wird als dem genannten Dienstage der Todeswoche angehörig zu betrachten sein. Nach Verbringung des Mittwochs zu Bethanien in stiller Zurückgezogenheit mit den Seinen — von welchen aber gerade um diese Zeit Einer für das seitens der Feinde ihm gebotene schnöde Sündengeld zum Verräter an ihm wird (Mc 2, 10 f.; Mt 26, 14; Lc 22, 3 f.) — entsendet Jesus am folgenden Tage früh Petrus und Johannes nach der Stadt zur Bestellung des letzten Mahles, das er mit seinen Jüngern zu halten wünscht. Zu ihm, wohl einem antizipierten Passahmahl, in der Form und Ordnung den solennen Passahmahlzeiten gleichend, aber einen Tag vor dem gesetzlichen Termin des 14. Nisan gehalten (vgl. unten VII, c), läßt er sich am Abende des Donnerstags mit den Zwölfen nieder. Von den evangelischen Berichten über diese dem Beginn des Leidens unmittelbar vorausgegangenen feierlichen Abschiedsstunden verweilen die synoptischen vorzugsweise bei dem die Einsetzung des neutestamentlichen Bundesmahles oder Herrenmales Betreffenden (s. d. A. „Abendmahl", I, Bd I, 32 ff.), der des Johannes teils bei dem einleitenden symbolischen Akte der Fußwaschung, teils bei den längeren Mahn-, Trost-, Verheißungs- und Gebetsreden, womit der Herr nach dem Mahle sich von den Seinen verabschiedete. In den auf die Kennzeichnung und die Entfernung des Verräters während des Mahles bezüglichen Angaben, desgleichen auch in ihren Mitteilungen über die Vorhersagung von Petri Verleugnung, begegnen sich alle vier evangelischen Erzähler (vgl. überhaupt Jo 13, 1—17, 26; Mt 26, 17—35; Mc 14, 12—31; Lc 22, 7—38). Es folgt das Hinübergehen nach Gethsemane, der Seelenkampf daselbst (berichtet nur von den Synoptikern, von Johannes übergangen — vgl darüber Luthardt, Kurzgef. Komm. z. NT², II, 122), das Nahen des Verräters mit der Schar der Häscher und die Gefangennahme Jesu, während der die Jünger ihn verlassen und voll Schreckens entfliehen (Jo 18, 1—12; Mt 26, 36—56; Mc 14, 32 bis 52; Lc 22, 39—53). Während Jesus zuerst vor dem älteren Hohenpriester Hannas, dann vor dessen Schwiegersohne Kaiphas verhört und als Gotteslästerer zum Tode verurteilt wird, macht Petrus, der zusammen mit Johannes ihm in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes gefolgt ist, aus Anlaß mehrmaliger neugieriger Fragen der Dienerschaft sich der dreimaligen Verleugnung seines Heilandes schuldig, die dieser selbst ihm vorhergesagt hatte (Jo 18, 13—27; Mt 26, 57—27, 1; Mc 14, 53—15, 1; Lc 22, 54 bis 23, 1). Jesus wird dann früh vor Tagesanbruch ins Richthaus (Prätorium) gebracht, damit der römische Prokurator Pontius Pilatus das über ihn gefällte Todesurteil des Sanhedrin bestätige und vollstrecke. Nach längeren Verhandlungen, während deren Pilatus den unschuldig Befundenen auf mehrfache Weise, u. a. auch durch seine Hinübersendung zu dem gerade in Jerusalem anwesenden Herodes Antipas (Mt 27, 12—14; Mc 15, 4. 5; Lc 23, 5—12), umsonst zu retten versucht, giebt der charakterlose Wüstling und Feigling den Wünschen der tobenden Menge endlich nach. Er spricht, unter gleichzeitiger Freigebung des Raubmörders Barabbas, über Jesum das Todesurteil und erteilt Befehl zu sofortiger Vollstreckung dieser Sentenz mittels Kreuzigung (s. Jo 18, 28—19, 17; Mt 27, 2—31; Mc 15, 1—20; Lc 23, 1—25; vgl. die oben angeg. Litt. über Pilatus, bes. Höhne und Fürer). Nachdem der vorher schon gegeißelte und vielfach gemißhandelte Herr sein Kreuz zum Teil selbst auf dem Wege nach der Richtstätte getragen, zum Teil durch den Cyrenäer Simon die beschwerliche Last abgenommen bekommen hat, erfolgt am Freitag, Vormittag gegen 9 Uhr, Annagelung ans Kreuz auf dem Hügel Golgatha (d. i. Schädel, nicht eigentlich Schädelstätte) inmitten zweier Raubmörder, deren einer ihn inmitten der Todesqualen lästert, während der andere reuig und vertrauensvoll seine Gnade anruft und seine Zusage daß er mit ihm ins Paradies eingehen werde, erhält. Was der Gekreuzigte sonst während seines ungefähr sechsstündigen Hangens am Marterpfahl bis zum Tode redet — die sog. sieben Worte am Kreuze — sind Worte teils der Fürbitte für seine Feinde, teils der liebenden Sorge um seine am Fuße des Kreuzes stehenden Angehörigen, teils der bitteren

Klage über seine leibliche und geistliche Not, teils endlich des siegesfrohen Verkündigens des Abschlusses seiner Erlöserlaufbahn. Um die neunte Stunde erfolgt das Verscheiden des durch die harte Schule des Leidensgehorsams Hindurchgegangen unter bedeutsamen Wunderzeichen der mittrauernden Schöpfung, welche auf die zuschauende Menge einen erschütternden Eindruck hervorbringen und dem Hauptmann der zuschauenden Soldatenwache das ahnungsvolle Bekenntnis von der Göttlichkeit des unschuldig Hingerichteten abnötigen (Jo 19, 17—30; Mt 27, 31—56; Mc 15, 20—41; Lc 23, 26—49). (Über die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu s. d. A. „Versöhnung").

VI. Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. — Gegen die Bestreitung der Auferstehungsthatsache durch Strauß, Renan ꝛc.: Ed. Güder, Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung, Bern 1862; Paul, Die geschichtliche Beglaubigung der Auferstehung: ZwTh 1863; derselbe, Die Bedeutung der Auferstehung: ZdTh 1865; Willib. Beyschlag, Die Auferstehung J. Chr. u. ihre neueste Bestreitung in Strauß' L. J., Berl. 1865.

Gegen die Visionshypothese (von Holsten, Schenkel, Keim, Hoßbach ꝛc.): H. Gebhard, Die Auferst. J. Chr. und ihre neuesten Gegner, Gotha 1864; Ludwig Schulze, Das Zeugnis des Apostels Paulus von der Auferstehung des Herrn, gegenüber den Ansichten von Schenkel und Strauß: Bew. des Gl. 1866, S. 32 ff.; Th. Greiner, Die Auferstehung J. Chr. nach ihrer Thatsächlichkeit und Bed. für die Gemeinde, Karlsruhe 1869; W. Beyschlag, Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung: ThStK 1870, I. II.; Herm. Schmidt, Die Auferst. des Herrn, JdTh 1872 u. 73 (auch in s. Sammelschrift: Zur Christologie, Berlin 1892); Steinmeyer, Die Auferstehungsgesch. des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet, Berlin 1871; derselbe, Die Christophanien des Verherrlichten (Christologische Beiträge, III), ebd. 1882; Rüling, Der Herr ist wahrhaftig auferstanden, Dresden (1884); C. Schlottmann, Die Osterbotschaft und die Visionshypothese, Halle 1886.

Gegen Weizsäckers Visionstheorie (im „Apost. Zeitalter" 1886 u. 92): E. G. Steude, Die Verteidigung der Auferst. J. Chr.: ThStK 1887, II; derselbe, Die Auferst. J. Chr.; eine histor. Untersuchung f. d. Gebildeten, Leipzig 1888; derselbe in s. Evang. Apologetik (Gotha 1892), S. 238—306; P. Deck, Der auf 1 Kor 15, 3—8 und ein pneumatisches Schauen gestellte Grundbau K. Weizsäckers in dessen Ap. Zeitalter auf seine Festigkeit untersucht: Th. Studd. aus Württemberg 1888, II. Vgl. Adeney (unten bei der engl. Litt.).

Neueste Versuche zur Begründung der Visionshypothese: Th. Korff, Die Auferstehung u. Himmelfahrt unseres Herrn J. Christi, unter dem Gesichtspunkt einer genauen Unterscheidung der übersinnlichen Glaubens- und empir. Geschichtsthatsachen neu erörtert (2 Hefte), Halle 1897; S. Eck, Ueb. die Bedeutung der Auf. Jesu f. die Urgemeinde und für uns (Hefte z. chr. Welt Nr. 32), Leipzig 1880; Paul Rohrbach, Die Berichte über die Auferst. J. Chr., Berlin 1898 (gegen ihn bes. Beyschlag: ThStK 1899, III, und Riggenbach, Th. Litt.-Bericht 1899); W. Brückner, Die Berichte über die Auferst. J. Christi, Protest. Monatshefte 1899, S. 41 ff. 96 ff. 153 ff.); Stapfer, La mort etc. (s. V); vgl. Hoveys Kritik (s. unt.).

Neueste Verteidigungen der leiblichen Auferstehung: Rud. Hofmann, Galiläa auf dem Ölberg, wohin J. s. Jünger nach der Auferst. beschied, Leipzig 1896 (vgl. unten im Text); A. Ritter, Die Auferst. J. Chr., Zürich 1897; G. Wohlenberg, Jesu Auferstehung von den Toten, Schwerin 1897; F. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert (Hefte z. chr. Welt, Nr. 33), Leipzig 1897 (vermittelnd zwischen visionärer und leiblicher Deutung der Erscheinungen des Auferstandenen, jedoch überwiegend der letzt. Auffassung zugeneigt); M. Reischle und Th. Häring, Glaubensgrund u. Auferstehung: ZThK 1897, S. 171 ff 331 ff.; ebd. 1898, S. 199 ff. 468 ff. (beide ähnlich wie der Vorige); Ed. Riggenbach, Die Quellen der Auferstehungserscheinungen, mit bes. Berücksichtigung des Schauplatzes der Erscheinungen: in der Sammelschrift „Aus Schrift und Geschichte", Basel 1898 (S. 109—154); Th. Meinhold, Die 40 Tage im Leben des Auferstandenen; G. Burkhardt, Die Auferstehung des Herrn, Göttingen 1899.

Aus der neueren und neuesten ausländ. Litteratur: B. F. Westcott, The Gospel of the Resurrection, London 1866 u. ö.; W. Milligan, The Res. of Our Lord, ebd. 1881; 4. ed. 1894; Kennedy, The res. of Our Lord an hist. fact, ebd. 1881; W. F. Adeney, Weizsäcker on the resurrection: Expositor, August 1893; W. Hutchings, Nature of the resurr. of the body of Christ: Biblioth. Sacra 1895, p. 708 ff.; A. Wright, Some New Test. problems, London 1898, bes. p. 147 ff.; J. Marchant, Theories of the resurr. of J. Chr., London 1899. Vgl. Sanday in Hastings Dict. l. c. — F. Godet, La resurr. de J.-Chr., deutsch durch F. Stöter, Hamburg 1870; J. A. Porret, Jésus-Christ est-il resuscité? Genf 1899; Alvar Hovey, Stapfer on the resurr. of Christ (im Amer. Journ. f. Theol., July 1900).

Ueber die Himmelfahrt des Herrn: A. H. Greve, Die Himmelf. uns. H. J. Chr., verstanden nach ihrer wahren Gesch. und Lehre, Hannover 1868 (nimmt ein mehrmaliges Gen-Himmelfahren des Herrn an); Rieker, Chronol. Verhältnis von Aufersteh. u. Himmelf. Jesu: Th. Studd. aus Württemb. 1886, H. 4 ähnlich wie der Vorige); Th. Korff a. a. O. (identifiziert wesentl. Auferst. und Himmelfahrt); G. Hoelemann, Jesu Himmelf. nach der bibl. Gesamtdarstellung: in seinen „Letzten Bibelstudien", Leipzig 1885, Nr. 10; F. Gräfe, Der

Schluß des Lukasevang.: ThStK 1888, III; Zöckler, Zu AG 1, 1—11 (in Strack-Zöckler Kurzgef. Komment.[2] 1894, S. 172—174); W. Kölling, Die Himmelf. Christi; Evang. KZ 1898, S. 325 ff.; M. Milligan, The Ascension of Our Lord (Baird Lectures), London 1891; Sanday, l. c. (p. 40 f.).

Den mit Bewilligung des Landpflegers schon am Abend des Todestages vom Kreuze herabgenommenen Leichnam des Herrn bestattet der fromme Ratsherr Josef von Arimathia, unterstützt von Nikodemus, in einem ihm gehörigen Felsengrabe nahe der Kreuzigungsstätte, dessen Versiegelung und Bewachung durch einige römische Kriegsknechte nachher Pilatus, veranlaßt durch die Hohenratsmitglieder, verordnet (Mt 27, 57—66; Jo 19, 31—42; Mc 15, 42—47; Lc 23, 50—56). Als am frühen Morgen des dritten Tages, eines Sonntages (*μία τῶν σαββάτων* Mt 28, 1; Lc 24, 1; vgl. Mc 16, 1 sowie AG 20, 7; 1 Kor 16, 2), mehrere galiläische Frauen aus Jesu Anhängerschaft, insbesondere Maria Magdalena, mit den zuvor schon gekauften Spezereien zur Einbalsamierung seines Leichnams zum Grabe kommen, finden sie dasselbe geöffnet und leer. Eine Engelerscheinung verständigt sie über die gemäß den öfteren Vorhersagungen des Herrn erfolgte Auferstehung desselben, von welcher dann auch die durch Magdalena herbeigeholten Apostel Petrus und Johannes beim Anblick des offenen und leeren Grabes sich überzeugen (Mt 28, 1—8; Mc 16, 1—8; Lc 24, 1—12; Jo 20, 1—10).

Die Thatsächlichkeit des lebendigen Wiederhervorgegangenseins des gekreuzigten Heilandes aus seinem Grabe wird bezeugt durch eine Reihe wunderbarer Erscheinungen und Selbstbezeugungen („Christophanien", vgl. Steinmeyer a. a. O.), welche den Jüngern einerseits die Identität der Leiblichkeit, in welcher der Herr nunmehr sich zeigt, mit dem auf Golgatha gekreuzigten Leibe, andererseits den beginnenden Übergang derselben in den Zustand himmlischer Verklärung zu erkennen geben und verbürgen. Der Auferstandene erscheint zuerst der beim Grabe zurückgebliebenen Magdalena, dann im Verlaufe desselben Tages dem Petrus (Lc 24, 34 und 1 Ko 15, 5), am Nachmittage zweien nach dem Flecken Emmaus wandernden Jüngern, sowie am Abende den versammelten Eilfen (mit Ausnahme des Thomas), denen er Beweise von der Leibhaftigkeit seiner Erscheinung gewährt und die Gewißheit des nahen Geistesempfanges zum Vergeben und Behalten der Sünden verbürgt (Jo 20, 11—23; Mt 28, 9 f.; Mc 16, 9—13; Lc 24, 13—43). Acht Tage später, also am nächstfolgenden Sonntage, erscheint der Herr den noch in Jerusalem weilenden Aposteln, bei denen diesmal auch Thomas sich befindet, nochmals; er nötigt jetzt auch diesem bis dahin noch zweifelnden Jünger ein staunendes Bekenntnis des Glaubens an die Wahrheit des Auferstehungswunders und an die göttliche Hoheit seiner Person ab (Jo 20, 24—29). Es folgten während der 40 Tage bis zum Tage der Himmelfahrt noch mehrere Erscheinungen des Auferstandenen: eine vor sieben Jüngern am See Tiberias, wobei der durch seine Verleugnung schwer gefallene Petrus feierlich in sein Apostelamt wieder eingesetzt wurde (Jo 21, 1—25); eine vor Jakobus dem Gerechten, dem lange Zeit hindurch ungläubig gebliebenen Bruder des Herrn (1 Ko 15, 7); eine vor den Eilfen und einer zahlreichen Jüngerschar — vielleicht den mehr als 500 Brüdern, wovon 1 Ko 15, 6 die Rede ist — in Galiläa auf einem Berge, wo der Befehl zur Predigt des Evangeliums und zum Taufen aller Völker erging (Mt 28, 16—20; vgl. Mc 16, 15—18). An eine letzte Erscheinung des Herrn vor den versammelten Aposteln auf dem Ölberge bei Jerusalem, wo die nahe Ausgießung des heiligen Geistes als der Gotteskraft zur Bezeugung des Evangeliums unter allen Geschlechtern der Erde verheißen wird, schließt sich seine feierliche Hinaufnahme gen Himmel als sichtbares Zeichen seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, woselbst er immerdar thronen und von wo er einst wiederkehren wird in weltrichterlicher Herrlichkeit (AG 1, 3—9; vgl. Lc 24, 50 f.; Mc 16, 19).

Die evangelistischen Zeugnisse für die Thatsache einer realen und leiblichen Wiedererweckung Jesu vom Tode erscheinen also ergänzt und verstärkt durch das apostolische Zeugnis Pauli in 1 Ko 15, dem sich außerdem noch die wiederholten Aussagen der *μάρτυρες ἀναστάσεως* in der AG 3, 13; 2, 32 ff.; 4, 10; 10, 40 f.) und anderwärts (besonders 1 Ptr 3, 21 f.) hinzugesellen. Es giebt nichts Gewisseres, nichts reichlicher und stärker im NT und in der gesamten urchristlichen Litteratur Bezeugtes als die Thatsache, daß die gesamte Schar der Apostel und übrigen Jünger Jesu schon bald nach dessen Heimgang aufs festeste von seinem Erstandensein vom Tode überzeugt war und blieb.

Eine Entwertung dieses vielstimmigen Zeugnisses der christlichen Urgeschichte behufs Anzweiflung oder völliger Ableugnung der Auferstehungsthatsache ist seitens der neueren Kritik hauptsächlich auf zweierlei Weise versucht worden. Zunächst

1. durch die Hypothese eines nicht vollständigen Übergegangenseins des Gekreuzigten in den Todeszustand, so daß dessen Auferstehung als ein Wiedererwachen aus dem Scheintod oder Starrkrampf zu gelten hätte. Diese Scheintod-Theorie — mit der vulgärrationalistischen Methode der Hinwegerklärung der Wunder auf natürlichem Wege unmittelbar verwandt — wurde sowohl in der beim älteren Rationalismus beliebten Fassung wie in der etwas geschickteren und minder plumpen Schleiermacher-Rüteniks (L. J. 1864) durch Strauß (1835 und dann wieder 1865) einer vernichtenden Kritik unterzogen und als unmöglich dargethan. Sie ist auch in jener vorsichtigsten und unanstößigsten Fassung, welche Hase (Gesch. J. 1876, S. 600 ff.) ihr erteilt hat, undurchführbar; denn gesetzt, die außerordentliche Heilkraft Jesu hätte — wie H. will — dem aus seinem todesähnlichen Zustand im Grabe Wiedererwachten es möglich gemacht, „mit durchbohrten Händen den Grabesstein wegzuwälzen und mit den wahrscheinlich durchbohrten Füßen umherzugehen" (S. 602), so würde doch auf ein derartiges Verlassen des Grabes nimmermehr der Name „Auferstehung" vom Tode anwendbar gewesen sein. Die Jünger hätten sich, wenn sie vom Herrn als dem Fürsten des Lebens, dem Sieger über Tod und Hades &c. redeten, einer wunderlichen Übertreibung schuldig gemacht; und an ein schließliches Eingehen des nur mittels einer außerordentlichen Kraft irdischer Art Wiederbelebten in den himmlischen Verklärungszustand könnte nicht gedacht werden; es müßte statt der Himmelfahrt (mit H., S. 610) als definitives Lebensende des Herrn ein geheimnisvolles Abschiednehmen des Herrn von den Jüngern, um irgendwo „seiner irdischen Hülle ein geheimes Grab zu geben" angenommen werden. Die Unvollziehbarkeit einer derartigen Annahme, ihre gänzliche Unvereinbarkeit mit dem Heilsglauben der Apostel, namentlich auch mit solchen Zeugnissen derselben wie 1 Ptr 3, 18 f. (θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι κτλ.), Eph 4, 8 ff.; Kol 2, 15 ff. u. s. f., bedarf keiner näheren Darlegung. Es gilt dies, wie gegenüber den beiden hier ausdrücklich hervorgehobenen Modifikationen der Scheintodhypothese, so gegenüber jeder sonstigen aus älterer oder neuerer Zeit (s. überhaupt die Steudeschen Ausführungen, namentlich „Apologetik" S. 249 ff.).

2. Die Visions-Theorie hat seit Mitte unseres Jahrhunderts der eben betrachteten älteren Rivalin fast überall den Rang abgelaufen. Sie übt eine fast unbeschränkte Herrschaft über die Kreise des heutigen theologischen Liberalismus aus, und zwar dies so, daß von den am weitesten nach links vorgerückten Vertretern desselben das visionäre Geschautwerden Christi seitens der Jünger als ein bloß subjektives gedacht wird, während der gemäßigtere Liberalismus die Erscheinungen des Auferstandenen auf objektive, d. h. in gewissem Sinne reale und von Gott gewirkte Schauungen oder Visionen zurückzuführen sucht. Die erstere Modifikation läuft wesentlich darauf hinaus, den Auferstehungsglauben der Jünger als aus Selbsttäuschung oder Wahnvorstellungen (Hallucinationen) derselben erwachsen darzustellen; so Renan, Strauß (1864), H. Lang, Hausrath, Holsten; im wesentlichen auch H. Ewald (Bd VI seiner Geschichte des Vlk. Isr., 3. Aufl. 1868, S. 60 bis 104). — Dagegen behaupten die Vertreter der objektiven Visionstheorie eine, wenn nicht leibliche, doch geistige Realität der Selbstkundgebungen des in höherer Daseinsform fortlebenden Christus an die Seinen. Christus ist nach ihnen zwar nicht leiblicherweise, aber doch im geistigen Sinne real auferstanden, um als unsichtbares Haupt seiner Gemeinde fortzuleben und zu regieren; die von ihm in der Schar seiner Jünger gewirkten Visionen sind wirkliche, wenn auch nur innere Wunder, echte, zur Grundlegung des Reiches Christi dienende Gottesthaten, wahre Kundgebungen des erhöhten Heilandes an die Seinen, gleichsam „Telegramme aus dem Himmel" an die Kinder Gottes auf der Erde. So besonders Keim, Alex. Schweizer, auch H. Lotze, Weizsäcker (Ap. Zeitalter 1886 und 1892), Holtzmann, A. Pfleiderer und noch neuestens A. Réville. Nach dem Letztgenannten (Jés. de Naz. II, 478) hat Jesus in der That über Grab und Tod gesiegt, jedoch nur innerlicherweise. „Jésus a triomphé de tous ses ennemis dans le cœur et la conscience des siens, voilà le fait inéluctable. Si les visions des premiers disciples étaient imaginaires quant à la forme, elles n'en contenaient pas moins une haute vérité" etc. Wesentlich so auch M. Reischle in seiner durch den „Fall Weingart" veranlaßten Abhandlung über den Gegenstand in der „Christl. Welt" 1900, (s. dagegen: „Der neueste Streit über die Auferst. J. Christi" AELKZ 1900, Nr. 6 f.). Beide Theorien, die objektive wie die subjektive Auffassung des visionären Schauens der Jünger, sind übrigens doch nur gradweise, nicht eigentlich der Sache nach verschieden. Und in der einen wie in der anderen Fassung sind sie unvereinbar mit der weltgeschichtlichen Thatsache, daß aus dem Auferstehungsglauben der Apostel nicht etwa eine vorübergehende, letztlich wieder erloschene religiöse Erregung hervorgegangen ist, sondern eine vollständige

Neugeburt des Geisteslebens der Menschheit, die Aufrichtung eines Reichs der Wahrheit und der Liebe, dessen Sieg über die entgegenstehenden Mächte gewiß ist und dessen ewige Dauer keinem Zweifel unterliegt. An den kirchengründenden Wirkungen und dem weltwiedergebärenden Charakter des Glaubenslebens der Apostel scheitert die Visionshypothese in jeder ihrer seitherigen Ausprägungen und in jeder Gestalt, die sie etwa künftig noch annehmen dürfte. Vergebens hat man den neutestamentlichen Aussagen selbst gewisse Andeutungen zu Gunsten dieser Theorie abzugewinnen gesucht, hat man insbesondere Paulus als angeblichen apostolischen Zeugen für dieselbe ins Feld geführt. Den namentlich von Weizsäcker hiefür angestrengten Bemühungen, die sich auf eine eigentümlich spiritualistische Epoche der Hauptstelle 1 Ko 15, 3 ff. stützen, ist entgegenzuhalten (vgl. Deck und Adeney a. a. O.): 1. ein nur geistliches Schauen kann durch das wiederholte ὤφθη jener Stelle unmöglich ausgedrückt sein, so gewiß als, dem ganzen Zusammenhang derselben zufolge, nicht das „Geschautwordensein" oder Erschienensein Christi, sondern sein Auferwecktsein vom Tode (ἐγήγερται) der Hauptbegriff ist, um welchen es sich handelt; 2. das in der Aufzählung nicht weniger als sechsmal wiederkehrende ὤφθη weist auf sechs bestimmte Vorgänge geschichtlicher Art hin (nämlich auf die Erscheinungen Christi vor Petrus, vor den Zwölfen, vor „mehr denn 500 Brüdern auf einmal", vor Jakobus, vor allen Aposteln und vor Paulus), wovon die fünf ersten unmöglich anders denn als äußere Christophanien vom Apostel gedacht sein können — weshalb auch das sechste Ereignis: die Christophanie von Damaskus, im gleichen äußeren Sinne verstanden werden muß; 3. auch die ausdrückliche Erwähnung des Begrabenseins Christi (ἐτάφη, V. 4) verbietet die Annahme, daß Paulus in der Stelle an ein bloß geistiges Wiederaufleben und Erscheinen des Herrn gedacht habe; 4. keiner der sonstigen paulinischen Aussprüche, welche die Verteidiger der Visionstheorie zu Gunsten derselben anzuführen lieben, besitzt wirkliche Beweiskraft, weder Ga 1, 36 (wo das ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, selbst wenn man es, wie gewöhnlich, mit „. . . . in mir zu offenbaren" übersetzt, doch keine Beziehung auf ein bloß inneres Erlebnis des Apostels als notwendig ergiebt), noch Phil 3, 21 (wo das σῶμα τῆς δόξης von Weizsäcker rein willkürlicherweise als Gegenzeugnis gegen den wirklichen Leibescharakter von Christi Auferstehungsleib zu verwenden gesucht wurde). Vielmehr ergiebt 1 Ko 9, 1 (οὐχὶ Ἰησοῦν τ. κύρ. ἡμ. ἑώρακα) zusammengehalten mit 1 Ko 15, 8 aufs deutlichste und unwiderleglichste, daß Paulus die bei Damaskus ihm gewordene Erscheinung als eine der Christuserscheinungen bei seinen Mitaposteln völlig gleichartige und gleichwertige betrachtete und die volle Geltung seines Apostolats gerade darauf, daß auch ihm ein leibliches Schauen des Herrn zu teil geworden, gründete.

Stehen demnach der Visionshypothese nicht minder gewichtige Schrift- und Geschichtszeugnisse entgegen wie der Annahme eines bloßen Scheintodes, so bleibt immerhin für die Durchführung einer allseitig hell beleuchteten, von jeglichem Anstoß und Bedenken freien historischen Wiedergabe des Verlaufs der Ereignisse zwischen Jesu Auferstehung und Himmelfahrt manche Schwierigkeit zurück. Im Fehlen des echten Markusschlusses (an dessen Statt wir in Mk 16, 9—20 eine Kompilation späteren Ursprungs und sekundären Charakters besitzen) besteht eine erste dieser Schwierigkeiten. Daß zwei Zusammenkünfte des Auferstandenen mit einer beträchtlichen Zahl seiner Jünger laut Matth. sowie laut dem Anhang zum Joh.-Ev. auf galiläischem Boden erfolgt sein sollen, während Lc 24 und Jo 20 wenigstens für die nächste Zeit nach der Auferstehung keine galiläische, sondern nur jerusalemische Erscheinungen bezeugen, ist eine weitere Hauptschwierigkeit. Zu ihrer Beseitigung bringt die R. Hofmannsche Deutung von Γαλιλαία in Mt 28, 7. 9. 16 auf eine Lokalität Namens „Galiläa" auf dem jerusalemischen Ölberg (s. die oben cit. Schrift von 1896, der eine ähnlich betitelte und ähnlichen Inhalt bietende früher [Meißen 1856] vorhergegangen war) eine zwar bequeme, aber doch voller Beweiskraft ermangelnde und manchen Bedenken unterliegende Auskunft in Vorschlag. Eine dritte Schwierigkeit liegt in dem Umstande, daß sowohl Jo 20, 17 (ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατ. μου κτλ.) als auch der Schluß des Lukasevangeliums (Lc 24, 51) ein Auffahren des Herrn gen Himmel schon auf den Abend des Auferstehungstages zu legen scheinen, womit also ein beinahiges Zusammenfallen von Auferstehung und Himmelfahrt und ein Widerspruch mit der Erstreckung der Christophanien über einen 40tägigen Zeitraum in AG 1, 3 gegeben zu sein scheint. Läßt der Schein dieses Widerspruchs, soweit die beiden Lukasstellen in Betracht kommen, sich verhältnismäßig leicht heben (s. VII, D), so verbleibt immerhin jener an Magdalena gerichteten Ankündigung des alsbaldigen ἀναβαίνειν etwas Auffallendes. Sowohl diese Stelle, als auch Lc 24, 31 (das „Verschwinden" des Herrn, nachdem er

den Emmausjüngern erschienen), desgleichen die eigentümliche Art, wie in Eph 4, 10 und in 1 Ptr 3, 22 des Gen-Himmelfahrens gedacht wird, dazu die merkwürdige Stelle Barn. 15, 9 (vgl. unten) scheinen dazu zu nötigen, etwas wie ein wiederholtes Heimkehren des bereits Verklärten ins himmlische Vaterhaus oder einen öfteren Wechsel seiner Aufenthalte zwischen einer höheren und zwischen dieser irdischen Welt anzunehmen. In eben dem Maße wie dergleichen Annahmen sich als naheliegend empfehlen, wird man eindringlich daran gemahnt, daß es geheimnisvolle, über unser irdisches Erkennen hinausgehende, und ebendeshalb auch in den biblischen Texten nur fragmentarisch überlieferte Thatsachen sind, um die es sich hier handelt. Das Geständnis eines Non liquet muß bei Behandlung gerade dieser Schlußpartie der evangelischen Geschichte mehr als nur einmal abgelegt werden. — Übrigens kann und darf der die biblischen Quellen unbefangen prüfende Historiker, so sehr jene Annahme eines öfteren Hinauffahrens des Auferstandenen ihm notwendig erscheinen und so sehr er zur Statuierung eines nicht buchstäblichen, sondern symbolisch-idealen Sinnes der Vierzigzahl in Ap 1, 3 geneigt sein mag, zu einer Preisgebung des Thatsachengehalts der Himmelfahrtserzählung des Lukas auf keine Weise die Hand bieten. Ohne das Faktum eines letzten feierlichen Abschieds des Auferstandenen von seinen Jüngern, wie er in der lukanischen Perikope ausführlich und in Mc 16, 16—20 kürzer berichtet ist, bleibt beides unverstanden: sowohl die Reihe der seit dem Ostermorgen voraufgegangenen Begebnisse wie auch das von den Aposteln in der Folge vor wie nach der Geistesausgießung am Pfingstfeste Erlebte und Gewirkte.

VII. Zur Chronologie des L. J. Allgem. Litteratur. Ueber die *Χρονογραφίαι* des Sext. Jul. Afrikanus (gest. ca. 236), sowie über dessen ältere und mittelalterl. Nachfolger: H. Gelzer, S. J. Afrik. und die byzantin. Chronographie, Tl. I und II, 1 u. 2, Leipz. 1880. 1885. 1898. Ueber die Chronik (*Χρονικῶν βίβλος*) des Hippolytus: Gelzer l. c. II, 1 (B. 1—23). Ueber Hippolyts Daniel-Kommentar: Bardenhewer, Des hl. Hipp. v. Rom Komment. z. Dan., Freibg. 1877; E. Bratke, Die Lebenszeit Christi im Dan.-Komm. Hippolyts: ZwTh 1892, S. 120 ff.; A. Hilgenfeld, Die Zeiten der Geburt, des Lebens und Leidens Christi nach Hippol., ebd. 1892, S. 257 ff. und 1893, S. 106 ff. — Ueber das *Χρονικὸν σύνταγμα* des Hippolytus Thebanus (c. 650—700): Frz. Dickamp, Hipp. v. Theben, Münster 1898, S. 56—190 (interess. Mitteilungen über diesen zwar späten, aber vieles Eigentümliche und manches Beachtenswerte bietenden chronol. Versuch; vgl. u. im Text).

Neuere chronol. Arbeiten umfassenderer Art: Gerh. J. Vossius, De J. Chr. genealogia, de annis quibus natus, baptizatus, mortuus sit, Amsterd. 1643; Dionys. Petavius, De anno nativitatis, passionis Christi etc. (in t. II seiner Ausg. der Opp. Epiphanii, Colon. 1682); Rud. Anger, De temporum in Actis app. ratione, Lpz. 1833; B. Jacobi, Ueber die Data z. Chronol. des L. J. nach dem Ev. Jo, ThStK 1838, IV; K. Wieseler, Chronologische Synopsis der 4 Evangg. ꝛc., Hamburg 1843 (vgl. darüber PRE², XVII, S. 102); derselbe, Beiträge zur richt. Würdigung der Evv. und der ev. Gesch., Gotha 1869 (bes. S. 76—283); C. P. Caspari, Chronol.-geogr. Einl. in d. Leben J. Chr., Hamburg 1869; Sevin, Chronol. des L. Jesu, 2. Aufl. Tübingen 1874; Ljungberg, Chronologie de la vie de Jésus, Paris 1878; Ant. Lutterbeck, D. Jahre Christi nach alex. Ansatz und neu. astronom. Bestimmungen 1878; E. Schürer, Jüdische Gesch. z. Zeit Jesu², I. Lpz. 1890; J. van Bebber, Zur Chronolog. des L. J., Münster 1898 (kath., überreich an phantast. Hypothesen, s. Zöckler, Ev. KZ. 1898, Nr. 32); J. Belser, Zur Chronologie der ev. Gesch. ThQS 1900, I, 27 ff. (gegen van Bebber).

Zum Geburtsjahr Jesu: Jo. Kepler, De J. Chr. vero anno natalitio, 1606, und: Comm. de vero anno, quo aet. Dei Filius humanam naturam assumpserit, 1614; Bynäus, De natali J. Chr. die, 1609; H. Sanclemente, De vulg. aerae emendatione ll. IV, Rom 1793; F. Münter, D. Stern der Weisen, Kopenhagen 1827; R. Anger, D. Stern d. W., ZhTh 1847. Ferner Gumpach, Gerlach, Rösch ꝛc. (s. über diese Litt.: L. Schulze, Hdb. d. Th. W. I, 2, S. 193); Zumpt, D. Geburtsjahr Christi, Lpz. 1869; Flor. Rieß, D. Geburtsjahr Christi, Freibg.. 1880; ders., Nochmals das Geburtsj. Jesu Chr., mit Bezug auf eine Streitschrift v. Schegg. ebd. 1882; R. S. Bour, L'inscription de Quirin et le recensement de Luc, Rom 1897; W. M. Ramsay, Was Christ born at Bethlehem? Lond. 1898 (zuerst im Exp. 1897, dann in erweit. Gestalt separ., Lond. und New-York 1898 — eine der wichtigsten neueren Monogr.; vgl. Sanday l. c. p. 41 f.).

Zur Dauer des öffentlichen Messiaswirkens Jesu: Petavius, Quot paschata Chr. obierit? (in t. II opp. Epiph., p. 203 ss.); B. Jacobi a. a. O.; M. J. Evans im Exp. 1878, Nov.; R. Steck, Zum Johannes Evang., Bern 1884; H. Delff, Das 4. Ev., Husum 1890.

Ueber Todesjahr und Todestag Jesu: Jos. Langen, D. letzten Lebenstage Jesu, Freib. 1864 (kath.); Isenberg, D. Todestag d. Herrn, 1868; O. Andreä, D. Todestag Jesu: Bew. d. Gl. VI, 1871; J. K. Aldrich, The time of Our Saviours crucifixion, Boston 1882; Ed. Riggenbach, D. Todestag Jesu, ThLBl. 1894, S. 601 ff.

III. Chronologie des Lebens Jesu (vgl. den A. „Zeitrechnung"). A. Geburtsjahr und Geburtstag. Zur Ermittelung des Zeitpunktes der Geburt des Herrn als des Anfangspunktes der christlichen Ära können in der Hauptsache sechs Daten der evangelischen Geschichte als Anhaltspunkte benutzt werden: 1. Jesu Alter bei Empfang seiner Taufe, nach Lc 3, 23 „ungefähr 30 Jahre" betragend, was für die Geburtszeit (laut Lc 3, 1, wonach der um wenige Monate ältere Joh. der Täufer „im 15. Regierungsjahre des Kaisers Tiberius" d. i. etwa 782 oder 783 nach Roms Erbauung öffentlich hervortrat), ungefähr das Jahr 753 oder 754 der Stadt Rom ergiebt. Auf diesen Kalkul gestützt, begründete Abt Dionysius Exiguus im 6. Jahrhundert die sog. kirchliche Zeitrechnung. Wie einseitig und unsicher dieses Berechnungsverfahren ist, erhellt schon aus dem bloßen „ungefähr" (ὡσεί) jenes 30jährigen Alters, sowie ferner aus dem Umstande, daß das 15. Jahr des Tiberius sehr wohl auch schon vom Beginn der Mitregentschaft dieses Kaisers mit Augustus, also von 765, statt von 767 nach Roms Erbauung an gerechnet sein könnte. Zur Ermittelung des Geburtstages, ja selbst nur des Monats oder der Jahreszeit der Geburt des Herrn kann das von Lc 3, 23 ausgehende Verfahren überhaupt nicht verwendet werden; wie denn faktisch die altkirchliche Überlieferung betreffs dieser Punkte zwischen den widersprechendsten Annahmen geschwankt hat und die jetzt übliche Auffassung des 25. Dezembers als Christi Geburtstag erst seit dem 4. Jahrhundert von Rom aus sich verbreitet hat. — 2. Der Versuch, aus der Angabe in Jo 2, 20 über die 46jährige Dauer des durch Herodes den Großen begonnenen Tempelbaues den Zeitpunkt der Geburt des Herrn zu gewinnen, ergiebt kein irgendwie sicheres Resultat. Man weiß zwar, daß Herodes den prachtvollen Umbau des Tempels in seinem 18. Regierungsjahre, also 734—735 p. u. c. begann, wird also durch die Zahl 46 etwa aufs Jahr 780 gewiesen, und zwar auf die Osterzeit dieses Jahres (s. Jo 2, 13). Allein daß Jesus damals genau 30 Jahre alt gewesen sei, oder auch ein weniges darüber, stützt sich wiederum nur auf die unbestimmt lautende Angabe des Lukas, K. 3, 23. Und die Typik, mittels deren man aus der genannten Jo-Stelle ein 46jähriges Alter des Herrn selber zu erschließen gesucht hat — so z. B. Pseudo-Cyprian De montibus Sina et Sion (bei Hartel, Opp. Cypr. III, 108); vgl. auch Aug. De doctr. chr. II, 28 — ist eine wildphantastische Spekulation (s. darüber Diekamp, Hipp. von Theben, S. 182 f.). — 3. Der Schatzungsbefehl (das Census-Edikt) des Augustus, Lc 2, 1, ist gleichfalls kaum geeignet zur Gewinnung einer festen chronologischen Basis. Denn über einen kaiserlichen Erlaß dieser Art, von welchem Judäa, das Land Herodis des Großen, mitbetroffen worden sei, ist anderweitig aus der römischen Geschichte des augusteischen Zeitalters nichts bekannt. Und die vom Evangelisten (V. 2) beigefügte Notiz über Quirinius (Kyrenios) als den syrischen Statthalter, unter welchem die betreffende Schatzung vollzogen worden sei, liefert vollends nichts irgendwie Brauchbares zur bestimmteren Fixierung des fragl. Zeitpunktes, da sie entweder einen chronologischen Irrtum involviert (— Quirinius wurde nach Josephus, Antt. XVIII. 1, 1 erst sechs Jahre nach dem Beginn der A. D., 759 p. u. c., Präses der Provinz Syrien —), oder durch irgendwelche Hypothese in Einklang mit den sonst bekannten Verhältnissen gebracht werden muß, etwa durch die Annahme einer zweimaligen Statthalterschaft des Quirinius (Zumpt, Bergmann, Mommsen, H. Gerlach, Aberle 2c.), oder durch eine derartige Interpretation der Worte αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, wodurch denselben die Bedeutung eines vorläufigen Hinweises auf etwas erst später Erfolgtes erteilt wird (Olshausen, Tholuck, Lange, Krabbe, Lichtenstein, Wieseler, Ewald 2c.), oder durch die Annahme, daß Josephus bei jener Zeitangabe einen Irrtum begangen habe (Th. Zahn, Die syr. Statthalterschaft und die Schatzung des Quirinius, NkZ 1893, S. 633 ff.). Der neueste und vielleicht beste dieser Versuche zur Hebung der Schwierigkeit ist derjenige Ramsays (a. a. O.), welchem Sanday sich angeschlossen hat und mit welchem auch Bour (l. c.) im wesentlichen übereinkommt. Danach hatte, was Syrien betrifft, die erste große Schatzung allerdings bereits 7—8 Jahre vor Chr. stattgefunden; allein für Palästina sei, wegen des Kriegs mit den Homonadensern, die Ausführung dieser Maßregel um mehrere Jahre verschoben worden, sodaß sie hier erst 5 oder 6 vor unserer Ära, während Quintilius Varus Civil-Verwalter und Quirinius Militär-Gouverneur der provincia Syria war, stattgefunden habe (anders freilich Schürer, Jüd. Gesch. z. Zeit J., I). — 4. Näher zum gewünschten Ziele als die bisher angeführten Auskunftsmittel scheint die vom Dienste der Priesterklasse Abia um die Zeit der Empfängnis Johannis des Täufers (Lc 1, 5) ausgehende Berechnungsweise zu führen. Mittels ihrer läßt sich — da die 24 Priesterklassen, unter welchen Abia die 8. war, wöchentlich in Bedienung des Tempels abwechselten und man bestimmt weiß, daß am

Vorabende von Jerusalems Zerstörung durch Titus (9. Ab. 823 p. u. c.) die erste Klasse Jojarib ihren Dienst antrat — eine frühjahrliche und eine herbstliche Epoche des Jahres der Stadt 748 (17. bis 23. April, oder 3. bis 9. Oktober) für das Verweilen des Zacharias im Tempel zur Zeit, da ihm seines Sohnes Geburt durch den Engel angekündigt wurde, herausrechnen. Jesu Geburt also, welche einige Monate nach dieser Engelverkündigung stattfand (Lc 1, 26), wird auf Grund hievon dem Jahre Roms 749 oder dem 5. Jahre vor der Dionysianischen Ära zugewiesen, und zwar (je nachdem die Engelverkündigung an Zacharias als im April oder im Oktober ergangen angenommen wird) entweder dem Juni oder dem Dezember dieses Jahres. Der auf den Dezember lautenden Annahme würde die römisch-kirchliche Tradition auf dankenswerte Weise bestätigend entgegenkommen, falls sich irgendwelche Gewähr für ein Zurückreichen dieser Tradition bis in die urchristliche Zeit erbringen ließe und falls die auf Grund thalmudischer Angaben von verschiedenen Neueren bezweifelte Möglichkeit eines Übernachtens von Hirten mit ihren Herden auf freiem Felde in Judäa gegen Ende Dezember (Lc 2, 8) als durch die Autorität neuerer Palästinareisender, wie Tobler, Sepp 2c., sichergestellt erachtet werden könnte, worüber die Ansichten der Forscher freilich schwanken. Was diese Berechnungsmethode überhaupt noch erschwert, ist das Fehlen bestimmter geschichtlicher Zeugnisse darüber, ob die Reihenfolge der Priesterklassen im Tempeldienste von der Erneuerung dieses Dienstes unter Judas Makkabäus an bis zum Untergange des Herodierstaates in strenger Regelmäßigkeit und ohne Unterbrechungen stattgefunden habe. Beide Zählungsweisen, die durch Scaliger versuchte von Judas Makkabäus an vorwärts bis auf Zacharias, und die seit van Til und Bengel allmählich vorzugsweise beliebt gewordene von Titus an rückwärts bis zum Vater des Täufers, fußen jedenfalls auf der Voraussetzung einer solchen ununterbrochenen Dauer der betreffenden Successionen, liefern daher notwendigerweise bloß prekäre Ergebnisse, die für sich allein als sicheres chronologisches Fundament nicht dienen können. — 5. Von erheblichem Werte ist jedenfalls die vom Zeitpunkte des Todes Herodis des Großen, 750 p. u. c. (nach Josephus 2c.) ausgehende Berechnungsweise, welche, in ungefährer Übereinstimmung mit der eben betrachteten, beim Jahre 749 als wahrscheinlicher Geburtszeit des Herrn anlangt. Denn nach Mt 2, 19 starb Herodes, bald nachdem er, um das neugeborene Jesuskind in Bethlehem zu vernichten, das Blutbad unter den Kindlein daselbst hatte anrichten lassen. Wenn die negative Kritik, der auf diesem Punkte auch noch Hase (Gesch. Jesu 2c., S. 209 f.) folgte, dieser Zeitbestimmung mittelst Hinweises auf das Sagenhafte des Inhalts von Mt 2 ihren Wert zu nehmen sucht, so wird dabei außer Betracht gelassen, daß auch Lukas die Geburt sowohl Johannis des Täufers als Jesu „zur Zeit Herodis des Königs von Judäa" (Lc 1, 5) erfolgen läßt, sowie ferner daß der bethlehemitische Kindermord auch durch ein außerbiblisches Zeugnis, nämlich das des Makrobius (Sat. II, 4), als faktisch bezeugt wird und daß auch diese makrobianische Nachricht, so unklar und verworren sie lautet, das Blutbad als kurz vor dem Ende des Tyrannen geschehen darstellt. — 6. Neben dieser vorzugsweise kräftigen und gewichtigen Bezeugung des Zeitpunktes der Geburt Jesu, als ungefähr 4—5 Jahre vor den Beginn der heutigen kirchlichen Ära fallend, kann den Versuchen, zur Gewinnung auch astronomischer Anhaltspunkte für die Fixierung des Ereignisses, bestehend in Himmelserscheinungen, die etwa dem Stern der Weisen entsprochen haben dürften, jedenfalls nur ein relativer und accessorischer Wert beigemessen werden. Immerhin verdienen auch diese Versuche, soweit sie sich übermäßig kühner und künstlicher Kombinationen enthalten und nicht etwa gar den Tag der Geburt bestimmt herauszurechnen suchen, aufmerksame Beachtung. Schon Kepler (a. a. O.) benutzte eine im Jahre 747 der Stadt Rom stattgehabte Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische als Ausgangspunkt für eine derartige Berechnung, die bei ihm selbst und mehr noch bei einigen neueren Fortbildnern seiner Ansicht (wie Wieseler, Lichtenstein 2c.) ein in mehrfacher Hinsicht ansprechendes Resultat ergiebt. Danach wäre jene Konstellation der beiden genannten Planeten vom Jahre 747 für die Magier, welche dabei vielleicht an das altjüdischer Überlieferung zufolge im 3. Jahre vor der Geburt Mosis stattgehabte Vorkommen ebenderselben Konjunktion gedacht hätten (vgl. Abravanels Kommentar zu Daniel, 1497), zur Ankündigung der nahe bevorstehenden Geburt des Messias geworden. Die auf solche Weise aufmerksam Gewordenen und der nahen Zukunft des Heilandes eifrig Entgegenharrenden seien dann einige Zeit später (nach Kepler etwa 748, nach Wieseler, Lichtenstein 2c. 749 oder 750) durch eine neue außerordentliche Himmelserscheinung auf die nunmehr erfolgte Geburt des erwarteten Kindleins hingewiesen worden, und erst dieses weitere Himmelszeichen (nach Kepler und Ebrard ein neu aufleuchtender Fixstern von der Art des 1572 in der Cassiopeja oder des 1604 im Ophiuchus erschienenen, nach Wieseler 2c.

etwa ein Komet, vielleicht der in alten chinesischen Himmelstafeln fürs Frühjahr 750 R. erwähnte) sei mit dem Leitstern (ἀστήρ, Mt 2, 2 ff.) der evangelischen Erzählung gemeint. Darf diesen Annahmen einige Haltbarkeit zugeschrieben werden, so könnte immerhin auch von einer auf Mt 2 gegründeten astronomischen Bestätigung des 4. oder 5 Jahres vor der dionys. Ära als der wahrscheinlichen Geburtszeit des Herrn geredet werden. Die Hauptgründe freilich, welche für diese neuerdings vorzugsweise beliebte und in der Hauptsache gewiß richtige Zeitbestimmung sprechen, sind die unter Nr. 4 und 5 von uns dargelegten. Bei den Versuchen einer astronomischen Deutung des Sterns der Weisen läuft notwendig immer manches Gewagte mit unter, und die betreffenden Ergebnisse differieren daher auch fast immer ziemlich stark; wie denn kraft solchen mehr oder minder einseitig astronomischen Rechnungsverfahrens Kepler bei 748, Münter, Ebrard (Krit. d. ev. Gesch.) und neuestens Ljungberg (Chronologie 2c., s. o.) bei 747, Lichtenstein bei 749, Ideler und Wieseler bei 750, Rösch bei 752 d. St. Rom als dem Geburtsjahre Jesu anlangen, ein anderer biblischer Chronologe aber (Caspari, Einl. S. 35, 63) den Weg der astronomischen Kombinationen überhaupt als nicht zum Ziele führend verwirft und, fast genau übereinstimmend mit der traditionellen abendländisch-kirchlichen Chronologie (sowie mit derjenigen Hases 2c.) das Jahr 753 für das wahrscheinliche Jahr der Geburt Christi erklärt. Ein absolut sicheres Resultat ist bei der Lückenhaftigkeit des zu Gebote stehenden Materials der biblischen wie außerbiblischen Indicien nicht zu gewinnen. Jedenfalls aber spricht die Mehrheit der in Betracht zu ziehenden Umstände und Verhältnisse für eine ungefähr in die Mitte zwischen 747 und 753 fallende Zeit des Eintrittes Jesu ins irdische Leben als die wahrscheinlichste.

B. Dauer des Lehramts Jesu. Von den das Auftreten des Täufers betreffenden Angaben in Lc 3, 1. 2 ist die präziseste und die eigentlich entscheidende jene schon besprochene, welche den Täufer Johannes als im 15. Jahre der Regierung des Tiberius zuerst hervorgetreten bezeichnet. Wäre dieses 15. Jahr von der Mitregentschaft (765) an zu rechnen, so würde die Zeit von Anfang 779 bis Anfang 780 sich als der Zeitraum ergeben, in welchen das Auftreten des Täufers und demnächst auch dasjenige Jesu fiel. Stellen bei Klassikern, wie Tacitus (Ann. I, 3. 11), Sueton (Aug. 97; Tib. 20. 21), Vellejus Paterculus (H. Rom. II, 21) scheinen in der That die Möglichkeit dieser schon von Usserius, Clericus, dann von Krafft, Wieseler, von Lichtenstein 2c. vertretenen Annahme zu bestätigen. In ziemlich gewichtiger Weise aber tritt das Wort der Juden beim ersten Passah der öffentlichen Lehrzeit Jesu, von den 46 Jahren, die der Umbau des herodianischen Tempels gewährt hatte (Jo 2, 20), für das Jahr 779—80 als wahrscheinlichsten Zeitpunkt des ersten lehrenden Hervortretens des Herrn ein (s. oben A, 2). Das betr. Passahfest wird also als das Jahr 780 zu denken sein und seit dem Herbste 779 wird Jesus seine, damals noch vorwiegend judäische und neben derjenigen des Täufers hergehende Wirksamkeit begonnen haben. — Von ferneren Passahfesten bis zum Tode Jesu erwähnt nur der vierte Evangelist eins noch ausdrücklich: das auf die Hinrichtung des Täufers ziemlich bald gefolgte, kurz vor welchem die Speisung der Fünftausend stattfand, Jo 6, 4. Die Synoptiker gedenken nur eines Passahfestes für die ganze Zeit des öffentlichen Lehrwirkens seit der Taufe, nämlich des letzten, mit Jesu Katastrophe zusammenfallenden. Sie scheinen demnach lediglich Ein Lehrjahr des Herrn angenommen zu haben, wie auch manche Vertreter der älteren kirchlichen Tradition im Anschluß an ihre Darstellung von nur Einem „angenehmen Jahre des Herrn" (vgl. Jes 61, 2; Lc 4, 19) reden, und wie ebendeshalb die moderne Kritik seit Keim, unter Verurteilung der johanneischen Darstellung als unhistorisch, den Gesamtverlauf des Messiaswirkens in diesen Rahmen einer nur einjährigen Epoche zusammenzudrängen pflegt. Dieser Versuch scheitert aber, wie oben III, 3 bereits gezeigt wurde, an den auch in den synoptischen Evangelien vorfindlichen Spuren einer mehr als nur einmaligen lehrenden Anwesenheit des Herrn bei Passahfesten und anderen Hauptfesten in Jerusalem. Für den diese synoptischen Zeugnisse einerseits und die Stellen Jo 6, 5; 7, 2; 10, 22 andererseits unbefangen Erwägenden ergeben sich mindestens zwei Passahfeste als von Jesu öffentlicher Lehrzeit umspannt (Jo 2, 13 und 6, 4), sowie ein drittes als dieselbe beschließend. Der hiemit konstituierte Zeitraum von 2½—3 Jahren reicht vollständig dazu hin, dem wunderbar reichen Inhalt des von der evangelischen Relation über Jesu Messiaswirken umschlossenen Geschichtsstoffes die nötige Entfaltung zu gewähren (s. bes. auch Belser, ThQS 1900, I). Vorausgesetzt ist bei dieser Annahme einer nicht voll dreijährigen Dauer der öffentlichen Thätigkeit des Herrn, daß das „Fest" Jo 5, 1, gelegentlich dessen das Bethesda-Wunder erfolgte, kein Passah (wie Irenäus, Luther, Grotius, Lange, Kuinöl, Tholuck 2c. wollten), sondern irgend

ein anderes Hauptfest des jüdischen Festcyklus war, sei es Pfingsten (Erasmus, Calvin, Beza, Bengel), sei es Laubhütten (Ebrard, Lichtenstein, Riggenbach ꝛc.), sei es das auf den 14. Adar, zu Anfang März fallende, also dem Osterfeste um nur wenige Wochen vorausgehende Purimfest (Wieseler, Hase, Lange, Meyer ꝛc.). Eine bestimmte Entscheidung in dieser Frage wegen der ungenannten ἑορτή bei Jo zu gewinnen, ist überaus schwierig, da, auch wenn (mit ℵ CEFHJL und anderen Hdschr., aber gegen B) ἡ ἑορτή zu lesen ist, sehr wohl irgend ein Hauptfest gemeint sein kann, darüber aber, ob ein herbstliches oder ein frühjahrliches, nichts Sicheres aus der Umgebung der Stelle erhellt. Für Laubhütten, oder auch für das diesem vorausgehende Versöhnungsfest (so Caspari und dessen englischer Übersetzer Evans, im Exp. 1878, s. o.) scheint u. a. zu sprechen, daß als nächstes Fest nach dem betr. Zeitpunkte das Passah (Jo 6, 4) und als zweitnächstes wieder ein Laubhüttenfest (Jo 7, 1 ff.) genannt wird, bei welchem letzteren Jesus des Bethesdawunders als eines noch nicht lange vergangenen gedenkt (7, 23). Doch paßt dieser Umstand ebensogut auch auf ein näher bei Ostern gelegenes Fest, sei es das der Tempelweihe (woran Kepler, Petau und einige andere gedacht wissen wollten), sei es das Purimfest, für welches letztere insbesondere das einige Zeit zuvor (Jo 4, 35) im Samariterlande gesprochene Wort des Herrn: „es sind noch vier Monate bis zur Ernte" (d. h. bis zum April) zu sprechen scheint und gegen welches der späte Ursprung und mehr nur profane, volksfestartige Charakter der Purimfeier nicht gerade notwendig ins Gewicht zu fallen braucht. Daraus, daß der Täufer, laut Jo 5, 35, als zur Zeit der Heilung von Bethesda bereits vom Schauplatze öffentlichen Wirkens abgetreten erscheint, kann ein entscheidendes Moment für die eine oder andere der in Frage kommenden Möglichkeiten nicht hergeleitet werden. Man wird über ein unsicheres Non liquet hier schwerlich hinauskommen, nur daß die Fassung der ἑορτή als entweder Ostern oder auch Pfingsten bedeutend bestimmt ausgeschlossen bleiben muß, wegen der viel zu großen Lücke, welche sonst in der johanneischen Relation zwischen diesem Feste und dem Osterfeste des 6. Kapitels klaffen würde. — Es bleibt nach dem allen bei der obigen Erstreckung der öffentlichen Lehrzeit Jesu über ungefähr 2½—3 Jahre, nämlich über die Zeit vom Herbste oder Sommer 779 R. (= 26 unserer kirchlichen Ära) bis zu Ostern 782 (= 29 A. D.) als der wahrscheinlichsten Annahme. Auch was sich über den Zeitpunkt der Hinrichtung Johannis des Täufers Ungefähres ermitteln läßt, stimmt damit wohl zusammen. Denn jedenfalls wurde derselbe vor dem Todesjahre des Vierfürsten Philippus enthauptet, des Gemahls jener Salome, der einzigen Tochter der Herodias (Josephus, Antt. XVIII, 5, 4), die als etwa 12—14jährige Dirne durch ihren wollüstigen Tanz vor Antipas die Hinrichtung des gefangenen Täufers herbeiführte. Philippus starb aber nach Josephus Antt. XVIII, 4, 6, um 786 oder 787 R., was mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf einen ungefähr fünf bis sechs Jahre früheren Zeitpunkt als Hinrichtungstermin Johannis zurückweist. — Für eine etwa 3jährige Dauer des Messiaswirkens Jesu haben immerhin auch einige der altkirchlichen Zeugen sich erklärt (Tatian, Melito, auch jener Hippolyt v. Theben, s. Diekamp S. 82 ff.), während allerdings die Mehrzahl derselben — verführt durch oberflächliche und einseitige Betrachtung der synoptischen Relation, sowie durch den unklaren typologischen Idealbegriff eines „angenehmen Jahres des Herrn" (s. o.) — sich in der Beschränkung der öffentlichen Lehrzeit auf Ein Jahr gefiel.

C. Todesjahr und -tag Jesu. Das Todesjahr des Herrn wurde schon mittels der bisherigen Untersuchung als mit dem Jahre 782 der Stadt Rom oder 29 A. D. zusammenfallend erwiesen. Als wichtiger Bestätigungsgrund hiefür kommt noch in Betracht, daß mehrere Kirchenväter, darunter Tertullian, Jesum unter dem Konsulat der Brüder Geminus, d. i. im 15. Jahre des Tiberius (= 781—782 R.), gekreuzigt werden lassen; eine Angabe, welche schwerlich bloß aus Lc 3, 1 geflossen sein wird, da diese Stelle, selbst wenn patristischer Voraussetzung gemäß (vgl. oben) eine nur einjährige Dauer der Lehrzeit Jesu angenommen würde, immerhin aufs 16. Jahr des Tiberius als Todesjahr des Herrn hätte führen müssen; es scheint also irgend eine von unseren Evangelien unabhängige Quelle mündlicher oder schriftlicher Überlieferung gewesen zu sein, der diese Nachricht über das Konsulatsjahr der Gemini als Todesjahr Jesu entstammte. Was neuerdings von Keim und Hausrath für einen beträchtlich viel späteren Zeitpunkt des Todes Jesu, nämlich erst für das Jahr 788 = 35 geltend gemacht worden ist, stützt sich auf eine Angabe des Josephus (Antt. XVIII, 5, 2), wonach eine ins Jahr 36 unserer Ära fallende schwere Niederlage des Herodes Antipas durch die Truppen des Königs Aretas den Juden als ein gerechtes Gericht Gottes wegen der Hinrichtung des Täufers erschien. „Das instinktiv momentane Volksurteil," meint Keim, „begehrt kleine Distanzen zwischen Verbrechen und

Strafe"; es könne deshalb sowohl des Täufers als Jesu Hinrichtung (die letztere seiner Meinung zufolge kaum ein Vierteljahr nach der des Täufers erfolgt!) nicht länger als ungefähr ein Jahr vor jenem Ereignisse, mithin erst 35 unserer Ära stattgefunden haben. Das Grundlose dieser Kombination erhellt schon daraus, daß jenes „Volksurteil" sehr wohl auch noch ungefähr ein Jahrzehnt nach der am Täufer verübten Blutthat des Antipas gefällt werden konnte, so gut wie das Gefühl der Christen die Zerstörung Jerusalems durch Titus nach mehr als drei Jahrzehnten für ein Strafgericht wegen des Opfers auf Golgatha ansah (vgl. Hase, Geschichte Jesu, S. 467). Ferner spricht außer den Angaben der Evangelien, zumal Lc 3, 1 f., welche hier auf ungebührliche Weise gemißachtet werden, auch manches in Josephus gegen die Keimsche Kombination. Und obendrein müßte, falls dieselbe richtig wäre, die laut Ga 1, 18 (vgl. 2 Ko 11, 32; AG 9, 24) um die Mitte der dreißiger Jahre (etwa 35 oder 36) anzusetzende Bekehrung des Apostels Paulus in eine der Todeszeit Jesu viel zu unmittelbar benachbarte, für die Ereignisse der acht ersten Kapitel der Apostelgeschichte keinen Raum lassende Zeit gerückt werden. Als absolut gewiß kann unser auf Ostern des Jahres 29 als Todeszeit des Herrn lautendes Untersuchungsergebnis immerhin nicht bezeichnet werden, so manche Wahrscheinlichkeitsgründe es für sich haben mag. Seiner Bezeichnung als eines unbedingt sicheren und zweifellosen bleibt namentlich unsere Unbekanntschaft mit dem genauen Zeitpunkte des ersten öffentlichen Auftretens Christi (das *ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα*, Lc 3, 23) entgegenstehen. Wie denn fortwährend auch noch einige der zwischen 29 und 35 liegenden Jahre durch angesehene Chronologen neuester Zeit als angebliche Todestermine des Herrn verteidigt werden; so 30 (durch Lichtenstein, Caspari 2c.), 31 (durch Ljungberg a. a. O.), 33 (durch Hase, Oppert, Lutterbeck 2c.). Ein noch weiteres Heruntergehen, etwa bis 40 oder darüber hinaus, gilt freilich allgemein als unzulässig; auch der neueste Chronolog (van Bebber, s. o.), der mit einigen der altkirchlichen Zeugen (Iren. II, 33; Pseudo-Cyprian De montibus etc., vgl. oben A) ein ungefähr 40jähriges Alter des Herrn zur Zeit seines Todes statuiert, hält dennoch am Jahre 783 p. u. c. als dem Todesjahr fest und rückt, um dies zu können, vielmehr das Geburtsjahr um nahezu ein Jahrzehnt weiter als die traditionelle Annahme (ins Jahr 844 p. u. statt 753) hinauf.

Durch die Unsicherheit betreffs des Todesjahres ist ein entsprechendes Schwanken hinsichtlich des Todestages Jesu teilweise mitbedingt. Es kommt aber, was diese letztere Zeitbestimmungsfrage betrifft, noch die fernere Schwierigkeit hinzu, daß nur der Freitag als Tag des Kreuzestodes durch die Angabe sämtlicher Evangelisten und der gesamten urkirchlichen Überlieferung bestimmt feststeht, daß dagegen die Synoptiker diesen Freitag als einen 15. Nisan oder ersten Passahfesttag darzustellen scheinen, Johannes dagegen ihn als einen 14. Nisan oder Vorabend des Passah zu erkennen giebt, sofern er Jesu letztes Mahl deutlich genug von der eigentlichen Passahmahlzeit am Abende des 14. Nisan unterscheidet (Jo 13, 1. 29) und die letztere Feierlichkeit als erst für den Abend des Kreuzigungstages bevorstehend in Aussicht nimmt (Jo 18, 28), auch die Verurteilung des Herrn bestimmt um die sechste Stunde des Rüsttages vor Ostern, seine Abnahme vom Kreuze und Beisetzung aber gegen Abend eben dieses Tages erfolgen läßt (19, 14. 31). Man wird schwerlich umhin können, das Vorhandensein dieser Differenz zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelisten als thätsächlich zuzugestehen. — Die mehrfach gemachten Versuche, sie als eine nur scheinbare darzuthun, leiden sämtlich [so auch der besonders ausführlich begründete von Andreä 1871, s. o.] an übergroßer Künstlichkeit. Zugleich wird die johanneische Darstellung als die innerlich wie äußerlich besser beglaubigte zu bevorzugen, demnach also nicht der 15., sondern der 14. Nisan als Kreuzigungstag des Herrn anzunehmen und in dem auf den 13. Nisan fallenden letzten Mahle Jesu nicht eine eigentliche, sondern eine anticipative Passahmahlzeit zu erblicken sein (s. von den neueren einschlägigen Unterss. bes. die von Lutterbeck, Wright und Sanday). Einzelne Spuren im synoptischen Berichte selbst geben hinreichend deutlich zu erkennen, daß Reminiscenzen an den werktäglichen, nicht feiertäglichen Charakter des Kreuzestodes der synoptischen Relation keineswegs fremd waren (Simons von Cyrene Heimkehr vom Felde, d. h. doch wohl von der Feldarbeit: Mc 15, 21; Lc 23, 26; die Vorbereitungen der Frauen für die Einbalsamierung: Lc 23, 56). Dazu kommt, daß das Paulinische *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη ὁ Χριστός* 1 Ko 5, 7 überwiegend zu Gunsten der johanneischen Auffassung des Todes des Erlösers als am Vorabend des Passahfestes, mithin nahezu um die gesetzliche Zeit der Schlachtung der Passahlämmer, erfolgt, spricht. Auch auf solche Zeugnisse der ältesten nachbiblischen Überlieferung, wie das apokryphe Petrusevangelium (welches den Tod und die Grablegung Christi *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων* stattfinden läßt)

und wie Apollinaris von Laodicea, der im Osterstreit (gegenüber einem Teil der Quartodecimaner) nachdrücklich für den 14. Nisan als den richtigen Gedenktag des Todes des Herrn eintrat (s. den A. „Passah, christliches"), darf hier wohl verwiesen werden.

D. Chronologie der Herrlichkeitsgeschichte. Bezüglich der Reihenfolge der Erscheinungen des Auferstandenen wird im allgemeinen festzuhalten sein, daß weder die Angaben der Evangelien noch die des Paulus in 1 Ko 15, 3—8 für sich allein als unbedingt maßgebend betrachtet werden können. Den äußeren Rahmen für das Ganze liefert, was die Apostelgeschichte 1, 3 (im allgemeinen übereinstimmend mit dem apokryphen Schlusse des Markusevangeliums, Mc 16, 9. 14 ff.) von der vierzigtägigen Dauer des Verkehres Christi nach der Auferstehung und vor der Himmelfahrt mit den Seinen berichtet; eine Angabe, durch welche zugleich der am Schlusse des Lukasevangeliums (24, 50 ff.) hervortretende Schein, als sei Jesus schon gleich am Abend des Auferstehungstages gen Himmel gefahren, beseitigt wird. Die betreffende Enantiophanie wird also durch eine Selbstkorrektur des Evangelisten, welcher nachträglich im Detail entfaltete, was er vorher summarisch zusammenfassend berichtet oder gleichsam ineinandergeschoben hatte, wieder aufgehoben. Als lehrreiches Analogon dazu ist z. B. das Verhältnis des Schlusses des XVII. zum Anfange des XVIII. Buches des Josephus zu vergleichen; an der ersteren Stelle erzählt der jüdische Geschichtschreiber die Entsendung des Quirinius nach Syrien und Palästina vorläufig und in summarischer Kürze, an der letzteren kommt er auf dasselbe Faktum in viel größerer Ausführlichkeit zurück. Ähnliches findet sich noch in zahlreichen anderen Geschichtswerken, z. B. in einer neueren Biographie des Hieronymus von dem Franzosen Collombet (deutsch von F. Lauchert 1848), deren erster Band mit einem ganz kurzen Berichte über die Reise dieses Kirchenvaters von Rom nach Jerusalem im Spätjahre 385 schließt, während der zweite Band mit einem ausführlichen Detailberichte über eben diese Reise anhebt, der sich so ausnimmt, als sei vorher noch gar nichts über dieselbe gesagt worden. Übrigens scheint allerdings eine urkirchliche Tradition, wahrscheinlich geflossen aus Lc 24, 50 ff., existiert zu haben, welche die definitive Auffahrt gen Himmel unmittelbar nahe an die Auferstehung hinanrückte; und dieser, durch Ep. Barn. 15, 9 unzweideutig, sowie vielleicht auch durch Aristides, Apol. c. 2 bezeugten Überlieferung scheinen andererseits Annahmen, welche die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt über die biblischen 40 Tage hinaus verlängerten, zur Seite gegangen zu sein. Eine bei den Valentinianern und Ophiten im 2. Jahrhundert umlaufende Sage ließ diese Zwischenzeit anderthalb Jahre dauern (octodecim menses, s. Ascens. Jes. c. 11 und Iren. I, 3, 2; 30, 14), ja das Buch Pistis Sophia erstreckte sie bis zu elf und das sog. zweite Buch Jéu bis zu zwölf Jahren (Harnack, TU VII, 2, S. 3 und 12; vgl. Schmidt, ebd. VIII, 1, S. 196). So geringwertig diese Überlieferungen sein mögen, weisen sie doch auf die unsichere und schwankende Beschaffenheit dessen hin, was die älteste Christenheit über diesen Abschluß des Erdenlebens Christi wußte. Zu absolut sicheren Ergebnissen wird die bibl. Chronologie auf diesem Punkte schwerlich je gelangen können. **Zöckler.**

Jesus Sirach s. Bd I S. 650, 24—652, 7.

Jetzer, Johannes, gest. nach 1520. — Quellen: Aus der großen Zahl von Schriften (Hallers Bibliothek der Schweizer Geschichte, Bd III, Nr. 35—62, zählt 1783 deren 28 auf, wovon 11 gleichzeitige) nennen wir nur: Historia mirabilis quatuor heresiarcharum ordinis Praedicatorum de observantia apud Bernenses combustorum a. D. 1509 cum figuris; Anshelm, Berner Chronik, Bd III, p. 48—167, als besonderer Teil unter eigenem Titel. Neue Ausgabe, (Bern 1888); G. Rettig, Die Urkunden des Jetzerprozesses im Archiv d. Hist. Vereins des Kt. Bern, Bd XI (1886); N. Paulus, Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen, Frankfurt 1897; Rettig, Erwiderung (Hdss.).

Johannes Jetzer war ein Schneidergeselle, der 1506 als Laienbruder in das Dominikaner-Kloster zu Bern eintrat und hier durch eine Reihe von angeblichen Wunderthaten und einen darauf folgenden geistlichen Prozeß zu der für die Reformation nicht unwichtigen „Jetzergeschichte" Anlaß gegeben hat. Er war von Zurzach im Aargau gebürtig und soll bei der Aufnahme ins Kloster 23 Jahre alt gewesen sein. Er wird als gänzlich ungebildet (idiota), dazu als sittlich verkommen und lügenhaft, sogar des Diebstahls verdächtig geschildert, muß indessen auch ein nicht geringes Maß von Schlauheit und Verstellungskunst besessen haben. Nachdem er zuerst durch gespenstischen Lärm von einer im Fegfeuer verdammten Seele beunruhigt worden, erschien ihm am 24. März 1507 die hl. Barbara und wenige Tage später die Mutter Gottes selbst in seiner Zelle, um ihm zu

offenbaren, daß sie in der That, wie die Dominikaner lehren, in der Erbsünde empfangen worden. Zum Beweise, daß es sich um göttliche Offenbarungen handle, drückte sie ihm in wiederholten Besuchen die Wundmale Christi auf, und Jetzer begann daraufhin mit gewissen Gestikulationen in der Kirche die ganze Leidensgeschichte Jesu aufzuführen. Das Kloster, dessen Marienbild gleichzeitig blutige Thränen weinte, erlangte auf einmal gewaltigen Zulauf und verkaufte an die Andächtigen mit großem Erfolge die mit Blut aus den Wunden des neuen Heiligen benetzten Tücher. Eine von der hl. Jungfrau rot gefärbte Hostie wurde in Prozessionen herumgetragen. Doch es fehlte nicht an Zweifeln. Im Juli kam der Bischof von Lausanne nach Bern, um eine Untersuchung anzustellen, sie blieb ohne Ergebnis, aber jetzt nahm der Stadtmagistrat die Sache selbst in die Hand, setzte Jetzer gefangen und begann ihn peinlich zu verhören. Nach einigem Leugnen erklärte derselbe, es beruhe alles auf einem abscheulichen Gaukelspiel, welches die vier Vorsteher des Gotteshauses in betrügerischer Absicht mit ihm vorgenommen hätten. Diese vier, der Prior Johannes Vatter, der Lesemeister Dr. Stephan Boltzhurst, der Subprior Franz Uelschi und der Schaffner Heinrich Steinegger, wurden sofort in Fesseln gelegt und ein Bote nach Rom geschickt, um die Einsetzung eines kompetenten Gerichtshofes zu erwirken. Die Bischöfe von Lausanne und von Sitten — letzterer der nachmals so berühmte Kardinal Matthäus Schinner — und der Ordens-Provinzial der oberdeutschen Prediger wurden mit der Führung des Prozesses beauftragt und die Verhöre mit den Angeklagten, schließlich auf der Folter, vorgenommen. Unter dem Vorsitze eines außerordentlichen päpstlichen Legaten — Thomas de Vio, Cajetanus — fand im Mai 1509 noch eine Revision des Verfahrens statt; sie führte zur Verurteilung und am 31. Mai wurden die vier Mönche als Gotteslästerer lebendig verbrannt. Jetzer dagegen, über dessen Bestrafung man unschlüssig war, konnte aus dem Gefängnis entweichen und verschwinden. Die ganze Angelegenheit machte ein unerhörtes Aufsehen, vor allem bei den Bewohnern der Stadt Bern, bei denen die Entrüstung über den Betrug im richtigen Verhältnisse stand zur vorausgegangenen Andacht, aber auch weit über die Grenzen hinaus. Eine ganze Litteratur von Flugschriften trug die Kunde überall hin und erzählte in Prosa und in Reimen, mit und ohne Holzschnitt-Illustrationen, in lateinischer und deutscher, französischer und niederländischer Sprache von den vorgefallenen Dingen, das bereits feststehende Urteil über die Verderbnis des Klosterlebens bestätigend und mächtig verstärkend. Es galt als ausgemacht, daß das ganze plumpe Spiel auf einem eigentlichen Komplott beruhte, welches bei Gelegenheit eines Provinzial-Konzils zu Wimpfen 1506 geschmiedet worden sei, um das gesunkene Ansehen des Ordens gegenüber den beliebten Barfüßern wieder zu heben; Jetzer sei für die Schuldigen ein willkommenes und gefügiges Werkzeug gewesen. Die noch im Original vorhandenen Verhörsprotokolle sind 1886 von G. Rettig veröffentlicht worden. Leider wurde die Herausgabe nicht bis zu Ende geführt. Die Einleitung ist zu dem Schlusse gekommen, daß Jetzer sich gern habe als Heiliger verehren lassen, und daß den Mönchen zwar der größere Teil der Schuld, aber auch „mildernde Umstände" zuzusprechen seien. Noch weiter geht nun Dr. Paulus in der oben genannten Schrift: Ein Justizmord. Er versucht den Nachweis zu leisten, daß unter dem Drängen der öffentlichen Meinung die Untersuchung oberflächlich geführt, die Verteidigung nicht angehört und das Geständnis durch die Folter erpreßt worden sei und daß Jetzer als der allein Schuldige betrachtet werden müsse. Der Papst Julius II. habe in die Hinrichtung eingewilligt, um Schlimmeres zu verhüten, weil die erzürnten Berner das Kloster anzuzünden und die Mönche totzuschlagen drohten, und weil er die Gunst der Stadt zum Abschluß eines militärischen Bündnisses bedurfte. Von Mitschuld werden die Dominikaner keinesfalls freizusprechen sein; möglich ist es dagegen, daß die berüchtigte „Jetzergeschichte" weniger eine Ursache gewesen ist zur Weckung der Reformationsstimmung, als vielmehr ein Symptom und Ausdruck der bereits vorhandenen. **Blösch †.**

Jewel, John, Bischof von Salisbury, gest. 1571. — Litteratur über ihn: Lawrence Humphrey, Joannis Juelli, Angli, Vita et mors, London, John Day, 1573, unmittelbar nach J.s Tode veröffentlicht und von Bischof Parker als maßgebende Grundlage für J.s Beurteilung ausgezeichnet, infolgedes Quelle für alle folgenden „Leben" Jewels, wie Dan. Featleys (Memoir, in der Ausgabe von J.s Werken vom J. 1609), der „Person of Quality" (in der Uebersetzung der Apologia, Lond. 1685), Le Bas' (Life of Bishop J., London 1835), Ayre's (Memoir, im IV. Bande seiner Ausgabe von J.s Werken, London 1850); vgl. auch in Wordsworth's Ecclesiast. Biography, III, 111 ff. die Mitteilungen eines Anonymus über J.; endlich die kirchengeschichtl. Darstellungen der Zeit von Strype (Annals), Burnet (Hist. of my own time) u. a.; Leslie Stephen, Nat. Biography XIX, 382 ff.

Am 24. Mai 1522 in Buden bei Berrynarbor, Devonshire, geboren und von seinem Vater früh für die akademischen Studien bestimmt, genoß J. seinen ersten Unterricht bei seinem Onkel J. Bellamy, dem Pfarrer von Hampton, und trat 1535 in das Merton College ein, in dem er durch seinen Lehrer Parkhurst, den späteren Bischof von Norwich, unter den Einfluß der neuen deutschen Gedanken kam, zu deren Herolden auf englischem Boden sich damals Tyndale und Genossen aufzuwerfen begannen. Parkhurst that dem wissensdurstigen Jüngling durch Einführung in die alten Sprachen, besonders die griechische, die Pforten zu einer neuen Welt auf. J. gab sich ihrem mächtigen Zauber in den ersten Oxforder Jahren bis zur Vernachlässigung seines ohnehin schwachen Körpers, zu dessen späterem Siechtum er hier in unbesonnenen Nachtwachen den ersten Grund legte, hin. Später verwies Parkhurst seinen Feuergeist, in dessen Tiefen die aus der eben erschienenen Tyndaleschen Bibelübersetzung aufsteigenden Freiheitsgedanken kräftig nachwirkten, auf das Studium der heiligen Schrift und veranlaßte ihn zu dem Ende zu einer Vergleichung der Übersetzungen des Neuen Testamentes von Coverdale und Tyndale. Mit den neuen Gedanken in der Seele trat er (19. August) 1537 in das Corpus Christi College über und durchlief nunmehr, an den Schriften Ciceros und Erasmus' Geist und Rede bildend, die herkömmlichen akademischen Stufen bis zum M. A. (28. Januar) 1545. Als Lehrer der Beredsamkeit gewann er in diesen Jahren wachsenden Einfluß an der Universität, deren Augen sich von da ab auf den vielversprechenden jungen Gelehrten richteten. Hatte die Ciceronianische und Platonische Gedankenwelt seinem Geiste Formen gegeben, die ihn in Gegensatz zum alten Wissen brachten, so sehr, daß er als Anhänger Luthers gemieden wurde, — zum befreienden Durchbruch kamen die ringenden Mächte seiner Seele erst durch den Übertritt Peter Martyrs an die Universität 1547. Von diesem Manne, den er seinen zweiten Vater nannte, empfing J. das endgiltige Gepräge. Mit Martyr übernahm er die von Rich. Chambers gestifteten Vorlesungen, die der evangelischen Sache an der Akademie freie Bahn machen sollten. Eine Oratio contra Rhetoricam, in der er seine Hörer zum Studium „gesunder Lehre" im Sinne der hl. Schrift aufforderte, übrigens sein erstes durch den Druck veröffentlichtes Werk, bezeichnet den Abschluß seiner klassisch-rhetorischen Studien; aber aus ihnen nahm er in die kommenden Kämpfe des Lebens eine glänzende und wirkungsvolle formale Schulung des Geistes mit hinüber.

Unter Eduard IV. Regierung scheint er in der Stille geblieben zu sein; bei Strype wird er 1551 als Prediger in Oxford und Vikar im Dorfe Sunningwell erwähnt. Der Regierungsantritt Maria Tudors, der die bislang niedergehaltene katholische Partei in die Macht setzte, stellte ihn vor die Entscheidung. Corpus Christi College, das als ein Herd des gefährlichen Neuglaubens galt, wurde gereinigt und J. als einer der schlimmsten Treiber aus ihm entfernt. Er blieb indes in Oxford und hatte, wahrscheinlich in seiner unter Eduard erlangten Stellung als Universitätssprecher, die katholische Königin bei ihrem Oxforder Besuche zu begrüßen. Der Gruß stellte sich nicht als eine Spiegelung seiner inneren Welt dar: allgemeine Wendungen, die die religiöse Frage unberührt ließen; aber wie eine bange Ahnung klingt in der Rede (Auszug bei Humphrey, Vita p. 79) doch die Wendung an, wenn er der Königin eine unblutige Regierung wünscht. Bis zum Jahre 1554 — Peter Martyr und Parkhurst hatten den heißen Boden schon verlassen — hielt er sich in Oxford. Aber als im Herbst eine königliche Kommission die Universität visitierte, wurden ihm vom Dean Marshal, dem Führer der Gegenpartei, eine Anzahl Artikel mit der Alternative: Unterschrift oder Bonnersches Gefängnis, d. h. Feuertod, vorgelegt. Eine harte Zeit verlangt harte Charaktere. J. fand den Mut des Martyriums nicht. Er unterschrieb; als Marshal ihn dennoch in Bonners Hände spielen wollte, verließ er heimlich Oxford, ging nach London und von dort nach Frankfurt a/M. (13. März 1555).

Hier warteten damals die englischen und schottischen Flüchtlinge die vaterländischen Entscheidungen ab. Knox hielt mit mächtiger Hand die vielfach auseinanderstrebenden Elemente der „englischen Gemeinde" zusammen. Von dem Verräter J., der römische Artikel feige unterzeichnet, wollte er nichts wissen. Auch nachdem J. auf Drängen Richard Chambers', dessen Rat er in der Sache gesucht, öffentlich in der Gemeinde Buße gethan, wurde sein Verhältnis zu Knox und den fortgeschrittenen Calvinisten kein besseres. Er ging noch im gleichen Jahre zu Peter Martyr nach Straßburg und setzte dort mit seinen Landsleuten Grindal, Sandys, Cooke seine gelehrten Studien fort; im folgenden Jahre kam er mit Martyr zusammen nach Zürich, wo er zu Bullinger, Simmler u. a. in nahe Beziehungen trat; von hier aus ist er (nach einer Bemerkung in seinem Briefe ad virum nobilem, Dom. Scipionem, patricium Veneti: „tempore, quo una viximus Pataviae", vgl. J.s Works, IV, 1094) eine Zeit lang studienhalber in Padua gewesen.

Mit dem Tode Marias enden seine Wanderjahre. Am 1. Dezember 1558 kam die Nachricht nach Zürich; nach einer beschwerlichen Reise von 57 Tagen landete er in England, wo seine Aufgabe ihn schon erwartete. Die Erfahrungen in Frankfurt und Zürich, die ihn gegen den Radikalismus von Knox und Calvin zu vermittelnden Überzeugungen, besonders auf dem Gebiete der liturgischen Formen, geführt hatten, machten ihn zu einem brauchbaren Werkzeug für die Durchführung der Reform Elisabeths. Furcht vor der noch mächtigen römischen Hofpartei, die grundsätzliche Abneigung der Bischöfe gegen jede Neuerung, das laue Zögern der Universitäten, die drohende Haltung der Massen in den katholisch verbliebenen Landschaften, andererseits die stürmische Leidenschaft der in Verbannung und Gefahren gefesteten, nun nach England zurückflutenden Neuerer, die mit dem Rechte und der Ungeduld des Märtyrers und Siegers die Vernichtung der alten Lebensformen forderten, und dazu der Mangel an Männern, die mit der vertieften evangelischen Anschauung maßvolle Gelassenheit und Würdigung der dem Untergang verfallenden alten Rechte verbanden — dies alles unterband die Kraft der gegen zwei Fronten kämpfenden vermittelnden Anglikaner. Die Königin selbst war den hindernden Gewalten gegenüber noch schwankend und unentschlossen. Die Verfolgungen zwar wurden eingestellt, die Landessprache im Gottesdienst erlaubt, aber die evangelische Predigt, soweit sie auf neuen Bahnen ging, blieb verboten.

An diesen Auseinandersetzungen nun nahm J. in bemerkenswerter Weise teil. Er wurde zum Mitglied der Westminster Konferenz (31. März 1559), auf der je 8 Theologen der beiden Seiten wider einander standen, ernannt, und nachdem die alten Bischöfe zum Schweigen gebracht waren, zusammen mit dem Earl of Pembroke, H. Parry und W. Lovelace zur Ordnung der kirchlichen Sache mit ausgedehnten Vollmachten in die Westprovinzen abgeordnet; kurz vorher war er durch königlichen Congé d'élire (vom 27. Juli) zum Bischof von Salisbury ernannt worden. Die Bedenken gegen den „papistischen Mummenschanz", das weiße Chorhemd und die viereckige Mütze, die er einst **ludicrae ineptiae** gescholten, haben ihn von der Übernahme des Bistums nicht abgehalten. Seine Lobredner lassen den Entschluß mitbedingt sein durch die Furcht vor den Lutheranern, die zuwartend und ohne Bedenken nach der bequemen Bischofsmütze griffen. Würde durch sie nicht das neue Kirchentum in die Gefahren des Ubiquitätsdogmas geraten? Ein Mann unbeugsamer Grundsätze war J. nicht; sie wurden in diesem Falle einem persönlichen Interesse geopfert. Aus dem unerquicklichen Streite über den Ornat, über den er zu Anfang der 60er Jahre in jedem Briefe sich beklagt, zog er sich vorsichtig zurück; in einem Schreiben vom J. 1567 setzt er den Eiferern noch einmal auseinander, daß die ganze Religion sich nicht um das Chorhemd drehe, aber seinem alten Helfer und Freunde Humphrey verweigerte er den Eintritt in die Diöcese, wenn er sich nicht zum weißen Hemde entschließe.

Freilich nahm auch die Verwaltung seines großen Sprengels seine ganze Kraft in Anspruch. Der Mangel an tüchtigen Pfarrern machte sich allerorten geltend; Monate lang war er auf Reisen, um selbst den Gemeinden zu predigen, und die Zeit, die ihm übrig blieb, widmete er der Heranbildung junger Theologen für das evangelische Predigtamt; einer der bedeutendsten Schüler seines Seminars in Salisbury wurde Rich. Hooker, der unter die ersten Dogmatiker Englands gezählt wird.

Nachhaltigere und tiefere Einflüsse auf das anglikanische Kirchentum als durch diese organisatorische Arbeit hat J. durch seine schriftstellerischen Leistungen gewonnen. Die wissenschaftliche Verteidigung des Anglikanismus wider die Gegner von rechts und links hat ihm einen unverlierbaren Ehrenplatz in der Geschichte seiner Kirche gesichert. Mit der Abfassung seiner berühmt gewordenen Apologie ist der Höhepunkt seiner kirchlichen Arbeit bezeichnet.

Am Schlusse einer Predigt, die er am 26. November 1559 am St. Paulskreuz hielt, hatte er gesagt: Wenn irgend einer meiner gelehrten Gegner eine irgendwie genügende Stelle aus einem der alten Väter oder Doktoren oder irgend einem allgemeinen Konzil oder aus der hl. Schrift oder irgend einen Vorgang aus der alten Kirche während der ersten 600 Jahre (zu Gunsten der römischen Lehre und Praxis) beibringen kann, so werde ich auf seine Seite treten (vgl. Works I, p. 20). Mit diesem Satze, der berühmt gewordenen Challenge, die die reformatorische Kontroverse auf den g e s c h i c h t l i c h e n Grund stellte, warf J. den ihn umdrängenden Feinden den Handschuh hin. Er war der Angreifer, nicht der Angegriffene; mit seinen späteren Klagen, warum man gerade ihm nicht in Ruhe lasse, ist er im Unrecht. Noch zweimal (17. und 31. März 1560) wiederholte er am Paulskreuz die Herausforderung. Was ihm Dr. H. Cole erwiderte, ist nicht von Belang. J. antwortete mit einer gewundenen Streitschrift, auf deren Hauptsätze er die im Jahre

1562 veröffentlichte Apologia pro ecclesia anglicana gründete. Dieses Buch, nach Form und Inhalt eins der gründlichsten Werke der englischen Reformationstheologie, stellte ihn sofort in den Brennpunkt der Zeitfragen.

Ein anderer Justin hielt er darin endgiltige Abrechnung mit den Bestreitungen des biblischen und historischen Rechts der anglikanischen Idee durch die römischen und puritanischen Dränger. Es wurde das klassische Kirchenbuch der Elisabethschen Epoche, die erste systematische Begründung der englischen Stellung gegenüber Rom und Edinburg, die Materialiensammlung für alle nachfolgenden Auseinandersetzungen über Recht, Lehre und Praxis der neuen Kirche. Das eigentümliche Wesen des neuen kirchlichen Gebildes ist zum scharfen und glücklichen Ausdruck gebracht, die Haupt-, Neben- und Unterströmungen der Neukirche sind in der Hauptsache ohne Einseitigkeit, auch die Ausblicke auf die Ziele des Werdens glücklich aufgewiesen, während das Buch im übrigen die verschiedenen, in der Folgezeit auseinanderstrebenden Richtungen noch in sich zusammenfaßt.

In der Apologie hat J. das anglikanische System auf seine logische Grundlage gestellt. Von calvinischen Gedanken ausgehend, die kräftig in der Ordnung und Verwaltung seines Bistums hervortreten, hatte J. seine Hoffnung auf die Einmündung des englischen Stroms in den Genfer Hafen gestellt. Aber der Kampf nach der zweifachen Front, gegen die grollenden und unversöhnlichen Marianischen Theologen, denen es um die Rettung der bischöflichen Traditionen zu thun war, und die zum Bewußtsein ihrer presbyterialen Rechte eben erwachenden Puritaner verhinderte die Entwickelung in dieser Richtung und zwang sie auf die Linien der — nachmals berüchtigt gewordenen — Via media. Dies eigenartige Gepräge der neuen Kirchenbildung ist J.s Werk.

Im ersten der sechs Teile stellt J. die Aufgabe fest: Abweisung der Vorwürfe der Häresie, des Abfalls von alter Wahrheit, der Gottlosigkeit und aller libertinistischen und revolutionären Gelüste. In den folgenden Teilen wird nun dem Vorwurf der Gegner, die neue Kirche sei eine abgefallene, durch die Position eines ausführlichen Bekenntnisses begegnet. Die dogmatischen Ausführungen weisen auf der ganzen Linie den Einfluß Calvins auf; ne unguem quidem latum absumus a doctrina vestra, schreibt J. an Peter Martyr. In den Lehrstücken von Christi Person, der Sünde und ihren Folgen, den Gnadenmitteln und der Schlüsselgewalt ist die Übereinstimmung eine vollständige; im Artikel vom Abendmahl wird besonderes Gewicht auf die Vereinigung mit dem ganzen Christus durch den Glauben gelegt: Christum ipsum sic nobis praesentem exhiberi, ut eius corpus et sanguinem per fidem vere sumamus; .... ita Christus ipse totus offertur et traditur, ut sciamus esse iam nos carnem de eius carne et os de ossibus eius. Die Prädestination wird abgelehnt. Die Rechtfertigung steht nicht auf des Menschen eigner Kraft oder seinen Werken, sondern allein auf Christi am Kreuze erworbenem Verdienste; die lutherische Formulierung „allein aus dem Glauben“ wird vermieden, aber es wird gesagt, der Glaube könne nicht ohne Werke sein, weil durch ihn Christus in unsern Herzen wohne. In der Lehre von der Kirche ist die Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren nicht gemacht; sie wird mit Nachdruck als die katholische bestimmt. Die Lehre vom Amt endlich ist calvinisch gefaßt. — Sodann werden die Abweichungen von der römischen Lehre und Praxis begründet, die Beweise gegeben, daß die päpstliche Gewalt nicht de fide sei, die lange empfundene Notwendigkeit einer Reformation im einzelnen dargelegt und gegenüber der Unmöglichkeit, diese Reform durch die Vermittelung eines allgemeinen Konzils zu erlangen, den nationalen Kirchen Recht und Freiheit eigenen Vorgehens in dieser Sache (durch Provinzial- oder Landessynoden) gewahrt.

In dem lehrhaften Aufbau vermeidet J. alle Sonderwege und hält sich auf den Linien seiner Meister. Eigenartig ist er in zwei Punkten: in der Flucht vor grundsätzlicher Festlegung und Vertiefung — alle rein metaphysischen Fragen werden umgangen — und in dem mit allen Mitteln erstrebten Nachweis des geschichtlichen Rechts der Reformation, in erster Linie der engl. Staatskirche. Der Satz, daß das englische Christentum lediglich Rückkehr zur alten, reinen katholischen Kirche der Apostel und Väter sei, kehrt in immer neuen Wendungen wieder: accessimus, quantum maxime possumus, ad ecclesiam apostolorum et veterum catholicorum episcoporum et patrum, quam scimus adhuc integram et incorruptam fuisse virginem, nec tantum doctrinam nostram, sed etiam sacrorum precumque publicarum formam ad illorum ritus et instituta direximus (Apol. P. VI, cp. 16). Der Vorwurf der Neuerung wird mit Schärfe abgewiesen. Wie in Gott selbst, so könne und dürfe in seinem Dienste nichts neu sein. Hoc verum est, quod primum fuit; ἔθη ἀρχαῖα κρατείτω. Vielmehr Rom, das

die Kirche Gottes verdorben und in allen Stücken Christum, die Apostel und Väter verlassen habe, so daß „seine Sätze und Gesetze von Jahrhundert zu Jahrhundert sich erneuern und einander widersprechen", falle unter jenen Tadel. Auch die Form der Reformation sei eine berechtigte; ein Provinzialkonzil habe nach altem Vorgange die Angelegenheiten beraten und beschlossen, und Trient, dem die ganze griechische Kirche und viele abendländische Provinzen fern geblieben, habe kein größeres Ansehen; es sei eben nichts mehr und nichts weniger als eine Provinzialsynode.

Die Veröffentlichung der Apologie machte ungeheures Aufsehen. Das Buch wurde allseits als die wissenschaftliche Begründung der englischen Kirchenidee begrüßt, während sein Verfasser mit einem Schlage als der anerkannte Vorkämpfer des Anglikanismus die Fäden der öffentlichen Diskussion in die Hand bekam. Erzbischof Parker ließ die Apol. sofort ins Englische übersetzen (1562; die zweite von Parker veranlaßte Übersetzung durch Lady A. Bacon (1564) hat die frühere, mangelhafte, verdrängt); in wenig Jahren folgten Übersetzungen ins Deutsche, Italienische, Spanische, Französische, Holländische und Griechische. Die Tridentinischen Väter erkannten die Kraft des Angriffs durch die Bestellung einer theologischen Kommission zur (nicht zu stande gekommenen) Widerlegung der Apologie an. In England fand sie begeisterte Aufnahme. Parker verlangte, daß sie als maßgebende Darstellung der Kirchenlehre mit dem Katechismus und den Artikeln zusammengebunden werde (Strype, Annals I, I, p. 474); 1581 tritt sie in der Harmonia Confessionum auf, und Erzbischof Bancroft ordnete an, daß sie in allen Kirchen am Lesepult ausliegen solle.

Noch in dem Jahre ihres Erscheinens holten die Gegner zum Gegenschlag aus, die röm. Theologen von Douay, Löwen und St. Omer. Der schlagfertigste unter ihnen war Dr. Thomas Harding, vormals Prof. des Hebräischen in Oxford unter Heinrich VIII. und der Reformation zugethan, Freund Peter Martyrs und Lehrer der Lady Jane Gray. Unter Maria abgefallen, weigerte er den Suprematseid, wurde aus seiner Pfründe vertrieben und floh nach Löwen, wo er den römischen Haß gegen die englische Neuerung organisierte. Jedenfalls ein J. nicht unebenbürtiger Gegner. Zuerst trat er mit einer Answer to Dr. J.s Challenge auf den Plan, auf die J. sofort antwortete. Den Hauptschlag aber führte Harding in seiner Confutation of an Apology for the Church of England (1565), die ebensosehr durch ihre umfassende Gelehrsamkeit wie durch gehässige persönliche Verbitterung ausgezeichnet ist. In zwei weiteren, hier nicht zu erwähnenden Schriften wurde der Streit zu Ende geführt. Die in diesen Answers, Replies, Defences, Detections u. s. w. auszutragenden Fragen erstreckten sich über das ganze Gebiet der römischen Controverse. Die Geschlossenheit und Kraft der Gedankenführung, die stupende Gelehrsamkeit und die unpersönliche Gelassenheit J.s gaben im Verlaufe des Streits diesem schließlich die Oberhand. So sehr seine Bücher durch den oft trockenen, logischen Aufbau und den ermüdenden, Punkt für Punkt an einander reihenden Autoritätsbeweis des litterarischen Reizes entbehren, so wirksam gestaltete sich für die Zeitgenossen die Beweisführung, deren Nachdruck vor allem in den geschichtlichen Partien, der Berufung J.s auf die Lehrmeinungen der ersten sechs christlichen Jahrhunderte ruht. Die Schrift zwar ist ihm theoretisch die oberste, alle Fragen der Lehre und Praxis endgiltig entscheidende Norm, aber nicht alle Fragen kommen bei ihr zum klaren Ausdruck; es bedarf der Auslegung, der Vergleichung, der logischen Schlußfolgerung. Hier tritt das Schriftverständnis, das Urteil und die Weisheit der Väter ein. Sie sind zwar sekundäre, aber zuverlässige Zeugen der Wahrheit: non domini, sed duces nostri. In der Praxis aber geht J. weiter; sein Streit mit Harding läuft thatsächlich auf Einzelheiten, auf die Frage, wer von uns beiden hat die meisten Väter auf seiner Seite, hinaus. Und in dieser Beziehung war der Bischof — auf Grund seiner schon in den Lehrjahren begonnenen, bewundernswerten Sammlungen von Citaten aus den Vätern — dem Professor überlegen. In der Defence zumal tritt die historische Grundlegung auf Kosten der dogmatischen in den Vordergrund. Je weniger aber in dem jungen Kirchenwesen ein innerer dogmatischer Prozeß der kirchlichen Anschauung die Richtungslinien vorzeichnete, und je äußerlicher den englischen Führern die vom Festland importierte calvinische Dogmatik blieb, um so leichter mußte der Bann der Autorität, die Theorie vom consensus quinque-saecularis, kurz die katholische Tendenz bald auf neue Wege, zu den Laudschen und Puseyitischen Konsequenzen führen.

Hinter diesem Hauptwerke J.s treten seine übrigen Schriften wesentlich zurück. Nachdem er für seine Verdienste um die Festlegung des anglikanischen Lehrbegriffs 1565 die Würde eines Dr. theol. erhalten, zog er sich, von den Beschwerden des Alters heimgesucht, in seine Diöcese zurück. Noch einmal erhob er von hier aus seine ihm verbliebene Kraft

gegen die beiden Feinde, mit denen er sein ganzes Leben zu thun gehabt: gegen die radikalen Puritaner wandte er sich mit einer (von Whitgift später gedruckten) Verteidigung des Episkopalismus, gegen die römischen Ränke, die in der Absetzung der königlichen Ketzerin durch eine Bulle in die Erscheinung traten, mit seiner View of a seditious Bull, die gleichfalls nach seinem Tode gedruckt wurde. Nachdem er in der Convocation von 1571 noch mit der Revision der 39 Artikel betraut worden war, schleppte er sich in seine Diöcese mühsam zurück und verschied in Monkton Farleigh am 23. September 1571. Im Dom von Salisbury ist sein schmuckloses Grab. Richard Hooker, der freilich ihm als sein Schüler viel verdankte, nennt ihn „den ehrwürdigsten Gottesgelehrten, den die Christenheit seit Jahrhunderten gesehen“.

Jewels Schriften: außer den im Text genannten verdienen Erwähnung: Short Treatise of Holy Scripture, ed. J. Garbrand, 1582; A Short Treatise of the Sacraments (zusammen mit den St. Paul's Cross Sermons) gedr. 1583 und 1603; An Exposition of the Epistles to the Thessalonians, 1583; Neudruck 1584 und 1594. Seine Sämtlichen Werke (Works) wurden auf Bankrofts Veranlassung 1609 und 1611 in einem Folioband gedruckt; von den Neudrucken nenne ich die von Jelf, 8 Bde, Oxford 1848; Ayre, 4 Bde, 1845—50 für die Parker Society. **Rudolf Buddensieg.**

Ignatius von Antiochien. — Litteratur. Ueber die Ausgaben und die ältere Litteratur vgl. Zahn, Patrum apost. Opera, Lipsiae 1876; Funk, Opera PP. apost., Tubingae 1887, S. XLIII ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, S. 68 ff. Dann: Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873; Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 2 Bde, 2. Aufl., 1889; Harnack, Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristl. Litteratur, Leipzig 1893, S. 75 ff.; derselbe, Chronologie der altchristlichen Litteratur, Leipzig 1897, S. 381 ff.

So berühmt der Name des Ignatius ist, so dürftig sind, abgesehen von dem, was die unter seinem Namen umlaufenden Briefe enthalten, die Nachrichten über ihn. Lassen wir den Brief, der den Namen Polykarps trägt, zunächst einmal weg, so citiert Irenäus (Adv. haer. V, 28, 4) den Brief des Ignatius an die Römer mit den Worten: „*ὥς εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία*“ und Origenes im Prolog zum hohen Liede ebenfalls den Römerbrief (Ed. Delarue III, 30 A) und erwähnt Hom. 6 zum Lukas (Delarue III, 938 A) den Ignatius mit den Worten: „*Καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται . . . τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχησάμενον*“. Mehr weiß auch Eusebius nicht; was er sonst erzählt, ist den Briefen entnommen. Die Liste der antiochenischen Bischöfe in der Chronik (ed. Schöne II, 158) und der Kirchengeschichte (III, 21, 22) ist, namentlich was die Zeitangaben betrifft, unsicher (vgl. die genauen Untersuchungen von Ad. Harnack, Die Zeit des Ignatius, Leipzig 1878), doch wird auch hier dem Ignatius die zweite Stelle nach Petrus angewiesen. Da der zwischen Ignatius und Petrus stehende Euodius ein Mann war, von dem niemand etwas wußte, verliert er sich später, und es bildet sich die Tradition, daß Petrus unmittelbar den Ignatius eingesetzt (Chrysostomus, die Paschachronik, Theodoret), während die Constt. app. VII, 46 zwischen beiden Traditionen so vermitteln, daß sie Petrus erst den Euodius, dann den Ignatius einsetzen lassen. Ganz wertlos und bloße sagenhafte Dichtung sind die Angaben, Ignatius sei das Kind gewesen, welches der Herr Mt 18, 4 den Jüngern als Vorbild aufstellt (eine offenbar aus dem Namen Theophorus gebildete Sage bei Simeon Metaphrastes AA. SS. 1. Febr., die sich dann bei Vincentius Bellov. Specul. Hist. X, 57 noch weiter dahin veräußerlicht, er habe den Namen Christi mit goldenen Buchstaben geschrieben im Herzen getragen) und sei ein Schüler des Johannes gewesen oder des Petrus u. dgl. m.

Auch die Acta martyrii des Ignatius sind in jeder Gestalt als historische Quellen aufzugeben. Wir besitzen zwei von einander ganz unabhängige Martyrien, nämlich 1. das M. Colbertinum, welches zuerst Ussher 1647 in einer barbarischen, aber sehr treuen lateinischen Übersetzung herausgegeben hat, später Ruinart (Acta mart. sinc. 1689) griechisch aus einem cod. colb., und welches identisch ist mit der von Cureton (Corp. Ign. p. 222 sq., 252 sq.) stückweise, von Mösinger (Supplementum Corp. Ign. Oeniponti 1872) vollständig herausgegebenen syrischen Übersetzung; und sodann 2. das M. Vaticanum, welches Dressel nach einer cod. Vatic. herausgegeben hat (PP. App. p. 368 sq.), nachdem schon Ussher einen wenig abweichenden Text aus einer Oxforder Handschrift veröffentlicht hatte. Dazu kommen dann einige Martyrien, in denen die beiden genannten verhältnismäßig älteren zusammengearbeitet sind, nämlich 3. eine lateinische Vita Ignatii in den

AA. SS. Febr. I, 29 sq., identisch mit der von Ussher aus einem Cod. bibl. Cotton. gegebenen; 4. ein armenisches Martyrium bei Petermann, und endlich 5. die Bearbeitung des Simeon Metaphrastes. Eine sehr sorgsame Ausgabe der Martyrien hat Zahn (PP. ap. Opp. Ed. post Dresselianam alteram tertia, Lipsiae 1876) besorgt, und zwar giebt er S. 301 ff. zuerst das colb., dann das vatic., zuletzt das Sym. Metaphr., vgl. außerdem Lightfoot, the Apost. Fathers II, 1, 363 ff. Auch das Martyrium Colbertinum (von den anderen kann ohnehin keine Rede sein) ist jetzt, nachdem Uhlhorn (Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, S. 252 ff.), ausführlich Zahn (Ignatius von Antiochien, S. 41 ff.) und von katholischer Seite Kraus (Tüb. theol. Quartalschr. 1873, S. 115 ff.) seine Unechtheit nachgewiesen, ziemlich allseitig aufgegeben. Auch Funk PP. Apost. Proleg. LXXVIII erklärt es für unecht. Die Unechtheit beweisen die Widersprüche zwischen dem Martyrium und den Briefen, die vielfach unhistorischen Angaben des Martyriums und der Umstand, daß es keinem der älteren Schriftsteller, auch Eusebius nicht, bekannt gewesen ist. Vor dem 5. Jahrhundert kann das Martyrium nicht entstanden sein. So sind wir lediglich auf den Inhalt der Briefe verwiesen. Diese setzen voraus, daß Ignatius, in Antiochien ad bestias verurteilt, sich auf dem Wege nach Rom befindet, um dort den Tod zu erdulden. Eben während dieser Reise sollen die Briefe geschrieben sein.

Im ganzen besitzen wir 15 Briefe, welche den Namen des Ignatius tragen, aber offenbar sehr verschiedenen Alters und Wertes sind. Sieben von diesen (nämlich 1. ad Ephesios, 2. ad Magnesios, 3. ad Trallianos, 4. ad Romanos, 5. ad Philadelphenos, 6. ad Smyrnaeos, 7. ad Polycarpum) finden sich in einer kürzeren und einer längeren griechischen Rezension vor. Die letztere hat daneben noch fünf andere Briefe (8. ad Mariam Cassobolitam, dem ein Brief derselben an Ignatius beigefügt ist, 9. ad Tarsenses, 10. ad Antiochenos, 11. ad Heronem, diaconum Antiochenum, 12. ad Philippenses). Endlich existieren noch drei nur in lateinischem Texte, nämlich 13. und 14. zwei Briefe ad S. Johannem und 15. ad S. Mariam Virginem, dem sich eine Responsio B. Mariae V. ad Ignatium anschließt. Wahrscheinlich sind diese ganz wertlosen Briefe ursprünglich lateinisch verfaßt. Wieder abgedruckt sind sie u. a. bei Zahn, PP. ap. p. 297 sq.

Von der kürzeren griechischen Rezension (G^1) besitzen wir nur eine Handschrift, den Cod. Mediceo-Laurentianus und zwei Abschriften derselben, den Cod. Casanatensis und den Cod. Barber. Dann giebt es eine lateinische Version, die zuerst Ussher (1644) herausgegeben hat mit Benützung zweier Codd. des Montacutianus und des Caiensis, von denen nur noch der letztere vorhanden ist. Sie ist sehr genau und für die Herstellung des Textes bedeutsam. Endlich ist eine syrische Übersetzung nur noch in Fragmenten bekannt, vollständig dagegen eine aus dieser syrischen geflossene armenische Übersetzung, welche von dem armenischen Bischof Menas in Konstantinopel 1783 herausgegeben und von Petermann sorgsam verglichen ist. Endlich ist noch ein Fragment einer kopto-sahidischen Übersetzung vorhanden, das Lightfoot II, 862 mitgeteilt hat. Der Römerbrief allein findet sich auch in dem Cod. Colbertinus, der das Martyrium enthält, und in der von Mösinger (Supplementum corporis Ignatiani, Oeniponti 1870, p. 1 sq.) herausgegebenen syrischen Übersetzung des Martyriums. Diese kürzere Rezension wurde zuerst lateinisch von Ussher 1644, dann griechisch aus dem Cod. Mediceus von Isaak Vossius 1644 herausgegeben. Der weiteren Ausgaben sind zu viele, um sie hier aufzuzählen. Die sorgsamsten, mit Benützung des ganzen Materials und nach richtigen kritischen Grundsätzen veranstalteten Ausgaben sind die von Zahn und Lightfoot.

Von der längeren interpolierten griechischen Rezension (G^2) besitzen wir mehrere Codices (aufgezählt bei Zahn, Prolegom. XIX und Harnack, die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur S. 78) und eine lateinische Übersetzung ebenfalls in einer Reihe von Handschriften. Die oben erwähnte armenische Übersetzung enthält auch die der längeren Rezension beigefügten Briefe. Herausgegeben ist diese längere Rezension zuerst 1557 von Pacäus und unabhängig von ihm 1559 von Andr. Geßner, später von Dressel, Cureton, Petermann, am genauesten von Zahn PP. ap. p. 173 sq.

Endlich sind in neuerer Zeit drei Briefe (ad Ephesios, ad Romanos, ad Polycarpum) in einer noch kürzeren Rezension als G^1, jedoch nur in syrischer Übersetzung, aufgefunden und zuerst von Cureton (The ancient Syriac version of the Epistles of S. Ignatius, London und Berlin 1845) nach zwei in der nitrischen Wüste 1839 und 1843 gefundenen Handschriften, später mit Benutzung einer dritten, 1847 entdeckten Handschrift genauer im Corpus Ignatianum (a complete collection of the Ignatian

Epistles etc., Berlin 1849) herausgegeben, auch der griechische Text danach hergestellt (S). Auf Grund einer neuen Kollation sind sie bei Lightfoot II, 657 abgedruckt. Eine reichhaltige Materialiensammlung, namentlich was die orientalischen Versionen anlangt, bietet Petermann S. Ignatii, epistolae collatis edd. graecis, versionibusque Syriaca Armeniaca, Latinis, Lipsiae 1849. Eine Nachlese syrischer Fragmente findet sich noch in Lands Anecdota Syriac. I, 32 sq. und bei Mösinger a. a. O.

Bei der großen Bedeutung der ignatianischen Briefe für die ältere Kirchengeschichte, namentlich die Geschichte der Verfassung, ist die Frage nach ihrer Echtheit sehr viel verhandelt, zumal da sie durch die vorhandenen verschiedenen Redaktionen noch verwickelter wurde, indem die Frage nach der Echtheit die Erledigung der Vorfrage, welche Redaktion als die ursprüngliche anzusehen ist, voraussetzte. Die Geschichte der Kritik zerfällt in drei Perioden. Die erste reicht bis zur Auffindung der Rezension G[1]. In dieser Zeit wird wenigstens das Ergebnis gewonnen, daß die drei nur lateinisch vorhandenen Briefe als entschieden unecht aufgegeben worden. Selbst Baronius hat sie fallen lassen. Sonst bleibt das Urteil schwankend. Während die katholischen Theologen, z. B. Hartung, Baronius (a. 109, 19), Bellarmin, sämtliche Briefe in der längeren Rezension für echt erklären, höchstens, wie Martialis Masträus, einzelne Interpretationen zugestehen, sind die Protestanten geneigt, sie sämtlich zu verwerfen. So insbesondere die Magdeburger Centurien und Calvin (Inst. I, 13, 29), während Nik. Vedelius (Apologia pro Ignatio, Genevae 1623) bereits die Behauptung aufstellte, nur die sieben von Eusebius erwähnten Briefe seien echt, aber in dem vorliegenden Texte interpoliert. Mit der Herausgabe der Rezension G[1] beginnt die zweite Periode. Die fünf von Eusebius nicht genannten Briefe (8—12 der obigen Aufzählung) werden als unecht ausgeschieden, und die Rezension G[1] allgemein als die dem ursprünglichen Texte näher stehende, die Rezension G[2] als interpoliert erkannt. Zuletzt hat noch Meier G[2] zu verteidigen gesucht in den StK 1836. Nach den Widerlegungen von Rothe (Anfänge der christlichen Kirche, S. 735 ff.) und Arndt (StK 1839, I) und nachdem Zahn (Ignatius von Antiochien, S. 116—167) als Zeit der Fälschung beziehungsweise Interpolation die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts nachgewiesen hat, darf diese Frage als für immer erledigt angesehen werden. Dagegen bleiben die Ansichten über die Echtheit der Briefe in der Rezension G[1] auch in dieser Zeit geteilt. In älterer Zeit wurde die Echtheit bestritten, u. a. von Salmasius, Dalläus, verteidigt namentlich von Pearson (Vindiciae Ignatianae Cantabrig. 1672). In neuerer Zeit traten für die Echtheit ein: Rothe (a. a. O.), Huther (ZhTh 1841, IV) und Düsterdieck (De Ignatianarum epistolarum authentia, Goettingae 1843). Verworfen wurde sie vor allem von Baur (Über den Ursprung des Episkopats, 1838, S. 147 ff.), der sie in der Zeit nach der Mitte des 2. Jahrhunderts zu dem Zwecke, die katholische Kirche zu befestigen, verfaßt sein läßt. Auf Baurs Seite traten Schwegler (Nachapostol. Zeitalter II, 159 ff.), während Neander (KG I, 1140) zwar im allgemeinen die Echtheit der kürzeren Rezension anzuerkennen geneigt war, aber mit der Einschränkung, daß auch sie von bedeutenden Interpolationen nicht frei sei.

In die dritte Periode traten die Verhandlungen durch die Auffindung der kürzesten, syrischen Rezension der drei Briefe an die Römer und Epheser und Polykarp. Der erste Herausgeber derselben, Cureton, sprach gleich mit voller Bestimmtheit die Ansicht aus, daß nun die wirklich echten Briefe aufgefunden seien, die dann zu Gunsten der späteren kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi und der späteren kirchlichen Verfassung entsprechend umgearbeitet und durch vier ganz untergeschobene Briefe an die Magnesier, Smyrnäer, Philadelphener und Trallier ergänzt seien, eine Ansicht, für die in Deutschland Bunsen mit mehr Begeisterung als Gründlichkeit durch zwei Schriften (Die drei echten und vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien, Hamburg 1847; Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander, Hamburg 1847) Boden zu gewinnen suchte. Der Umstand, daß die bisherigen Verteidiger der Briefe doch manche Schwierigkeit in der Rezension G[1] anerkennen mußten, die durch S gehoben schien, daß umgekehrt diejenigen, welche die Echtheit bestritten, doch sich dem Eindruck, es möge vielleicht in den Briefen ein echter Kern stecken, nicht ganz entziehen konnten, kam dieser Ansicht zu Hilfe. Es schien, als sei der Weg der ignatianischen Forschungen der, daß aus einem vielfach mit jüngeren Schichten umlagerten Kern dieser Schritt um Schritt herausgeschält werde, und nun in S gefunden sei. So erklärten sich auch eine Reihe von deutschen Gelehrten für die Echtheit des Syrers, Ritschl (Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Ausg., S. 403 ff.), Weiß (Reuters Repertorium 1852, III), Böhringer (Kirchengeschichte in Biographien, 2. Ausgabe I, 1, 16). Am ausführlichsten

und gründlichsten hat Lipsius (ZhTh 1856, S. 3 ff.) diese Ansicht begründet. Bei den meisten fand dieselbe jedoch Widerspruch. Baur (Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen, Tübingen 1848) und Hilgenfeld (Die apostolischen Väter, Halle 1853, S. 274 ff.) traten für die Ursprünglichkeit der Rezension G^1 verglichen mit S ein, doch so, daß sie auch in dieser die Briefe für untergeschoben erklärten. Hefele (PP. Ap. ed. 3 Proleg. LVIII), Denzinger (Über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe, Würzburg 1849), Uhlhorn (ZhTh, 1851, I und II), Petermann (a. a. O.) erklärten sich zugleich für die Echtheit der Briefe in der Gestalt G^1. Der Beweis, daß S nur ein Auszug aus G^1 ist, den Denzinger und Uhlhorn besonders dadurch zu führen suchten, daß sie den besseren Zusammenhang bei G^1 dagegen den Mangel des Zusammenhangs bei S nachgewiesen, den dann Merx (Meletemata Ignatiana 1861) dadurch, daß er das Vorhandensein einer syrischen Übersetzung der vollständigen Briefe nachwies, und namentlich Zahn dadurch ergänzte, daß er die Geschichte der syrischen Version genauer verfolgte und durch eine sehr sorgsame Untersuchung (Ignatius von Ant. S. 167 ff.) alle vorhandenen Überreste der Briefe in syrischer Sprache auf eine Übersetzung (nicht wie Merx zwei) zurückführte, von der auch die Rezension S nur Fragmente enthält, darf jetzt als vollständig geführt angesehen werden. Nicht nur sind keine neuen Verteidiger für S eingetreten, sondern auch mehrere, die früher S vorgezogen, haben denselben jetzt aufgegeben, wie u. a. Lipsius (Über den Ursprung des Christennamens, 1873, S. 7) und Lightfoot. Das ganze Auftreten der Rezension S ist nur eine gegenwärtig beendigte Episode in der Geschichte der ignatianischen Kritik gewesen, und man darf sagen, die Frage liegt jetzt so: Entweder die Briefe sind in der Rezension G^1, wie sie der Cod. Mediceus bietet, im wesentlichen unverdorben erhaltene echte Briefe des antiochenischen Bischofs, oder wir besitzen überhaupt keine Briefe von demselben, und haben es mit einer späteren Fiktion zu thun.

Darüber, welche von diesen beiden Alternativen die richtige ist, währte der Streit noch fort. In ihrem ganzen Umfange wurde die Frage von Zahn (Ignatius von Antiochien) behandelt und zu Gunsten der Echtheit entschieden. Gegen ihn traten Hilgenfeld (ZwTh 1874, S. 99) und Keim (Aus d. Urchristentum, Zürich 1878, S. 115) auf, während Renan (Journal des savants 1874, S. 38) nur den Römerbrief für echt gelten lassen wollte. Eine ganz seltsame Hypothese hat Völter (Die Lösung der Ignatiusfrage, Theol. Tijdschr. 1886, 114—136) aufgestellt. Auch er trennt den Römerbrief von den anderen, während aber Renan den Römerbrief für echt erklärt, die anderen für unecht, kehrt Völter das Verhältnis um. Der Römerbrief soll unecht sein, dagegen die anderen echt, aber nicht von dem Bischof Ignatius stammen, sondern von einem Laien um 150 geschrieben sein, während der Römerbrief einige Jahre jünger ist. Weiter ausgesponnen hat Völter diese Hypothese in seiner Schrift, Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht (Tübingen 1892). Darnach soll der Römerbrief Ende des 2. Jahrhunderts geschrieben sein in der Absicht, einen Märtyrerbischof zu zeichnen, wie er sein soll, um damit Propaganda für die katholische Kirche gegen den Montanismus zu machen. Der Verfasser der anderen Briefe ist Peregrinus Proteus in seiner christlichen Periode, ehe er Cyniker wurde. Einer Widerlegung bedarf diese Hypothese kaum. Der Hauptgrund, auf den sich Völter stützt und der in dem angeblichen Unterschied zwischen dem Römerbrief und den anderen Briefen besteht, hat Harnack (ThLZ 1894, S. 74) genügend zurückgewiesen. Im ganzen darf man wohl sagen, daß die Stimmen für die Echtheit der Briefe sich mehren. Außer Zahn hat namentlich Lightfoot dieselbe eingehend begründet. Auch Réville (Rev. de l'histoire des relig. XXII, S. 1, 123, 267), Funk (Die Echtheit der ign. Briefe 1883) und Bardenhewer (Patrologie S. 66) sprechen sich dafür aus und die dogmengeschichtliche Untersuchung von v. d. Goltz (Ignatius von Antiochien TU, XII, 3) ist ihr günstig. Harnack hat den Versuch, die Briefe in die letzten Jahre des Hadrian oder die ersten Jahre des Antoninus Pius herabzurücken (Die Zeit des J.), jetzt aufgegeben (Die Chronologie der altchristl. Litter. I, S. 406) und sich dahin entschieden, daß die Ignatiusbriefe echt und gegen Ende der Regierung Trajans (110—117), vielleicht, doch nicht wahrscheinlich, etwas später verfaßt sind.

Gegen die Echtheit der Briefe (es ist jetzt immer nur die Rezension G^1 gemeint) werden hauptsächlich folgende Gründe angeführt: 1. Das den Briefen zu Grunde liegende Faktum ist unhistorisch. Allein wenn man dieses Faktum nicht, wie früher Baur gethan, aus den unechten Märtyrerakten, sondern aus den Briefen selbst schöpft, entspricht es völlig den Zeitverhältnissen. Daß unter Trajan Christen den Märtyrertod starben, ist bekannt; auch daß Ignatius von dem Statthalter in Antiochien ad bestias verurteilt

wird, kann nicht bedenklich machen, da solche Verurteilungen schon bei Hermas (Vis. III, 2) vorkommen, und wenig später sogar zahlreiche Beispiele vorliegen. Ebensowenig kann beanstandet werden, daß Ignatius nach Rom gebracht wird, um dort zu sterben. Das Gesetz, welches den Statthaltern untersagte, Verurteilte ex provincia in provinciam zu schicken, ist erst von Severus und Antoninus, wohl noch später das Gesetz, welches den Transport solcher Gefangenen nach Rom regelte (Dig. lib. XLVIII, tit. 19, l. 31). Von der Bewilligung des Kaisers hing eine solche Sendung damals noch nicht ab, und es kann deshalb auch nicht der milde Sinn des Trajan, wie er in dem Briefe an den Plinius hervortritt, dagegen angeführt werden, da der Kaiser von der ganzen Sache schwerlich etwas erfuhr. Die Reiseroute hat ebensowenig etwas unwahrscheinliches wie der Umstand, daß Ignatius unterwegs die Freiheit hatte, mit den Gemeinden zu verkehren und Briefe zu schreiben. Ähnliche Beispiele finden sich bei Lucian de morte Peregrini und in den Akten der Perpetua und Felicitas. Die Situation, welche der Römerbrief voraussetzt, nämlich die Besorgnis des Ignatius, die Römer möchten noch Schritte zu seiner Befreiung thun, erklärt sich sehr einfach aus dem Rechtssatze, daß Appellationen auch von anderen, selbst gegen den Willen des Verurteilten, eingelegt werden konnten (vgl. L. 6 D. de appellationibus et relationibus). Auch den römischen Christen stand der Weg einer Appellation an den Kaiser noch offen. Diese ganze Klasse von Gegengründen möchte gegenwärtig wohl als erledigt angesehen werden dürfen. 2. „Die Persönlichkeit des Ignatius, wie sie in den Briefen erscheint, stimmt weit mehr mit der Voraussetzung einer absichtlichen Erdichtung als einer wirklichen Geschichte zusammen" (Baur); namentlich ist es die „affektierte Demut" und der „falsche Märtyrerheroismus" des Ignatius, der Anstoß erregen muß. Dieser Gegengrund, den am stärksten Bunsen geltend gemacht hat, ist neuerdings mehr zurückgetreten. Er ist auch offenbar sehr subjektiv und wenig zur Entscheidung geeignet, wie sich schon daraus ergiebt, daß Rothe (a. a. O. S. 715) gerade umgekehrt urteilt. Rothe erblickt überall das Gepräge der Echtheit, und spricht sogar jedem, der dieses nicht mit ihm erkennt, alle Fähigkeit ab, schriftstellerische Individualitäten zu erkennen. Ähnlich urteilt Harnack (Chronol. S. 389): Jeder Brief ist eine Individualität für sich und hängt doch mit den anderen aufs innigste zusammen. Der Römerbrief ist das eigentümlichste Schreiben, er zeigt am deutlichsten, daß die Briefe nicht von einem künstlichen Schema beherrscht sind. Der Name Theophorus und speziell, daß Ignatius sich selbst diesen Namen beilegt, worin Hilgenfeld neuerdings einen besonders starken Grund gegen die Echtheit der Briefe gesehen hat, läßt sich durchaus unanstößig erklären. 3. Bedeutsamer ist der aus der Bestreitung der Häresien entnommene Grund. Es sollen in den Briefen Häresien bestritten werden, die einer späteren Zeit als dem Anfang des 2. Jahrhunderts angehören. Streitig ist zunächst schon, ob in den Briefen zwei verschiedene Häresien, eine gnostisch-doketische und eine judaistische, bekämpft werden, oder nur eine, der dann Züge beider Art eignen würden. Schon Pearson (Vind. Ign. I, 2) dachte an zwei Häresien; Huther, Düsterdieck, Hefele nahmen nur eine an. Ausführlich hat die letztere Ansicht Uhlhorn zu begründen versucht (a. a. O. S. 283 ff.), während Hilgenfeld sie entschieden bestritt (AA. VV. S. 230 ff.), Lipsius dagegen wieder auf eine Häresie zurückkam. Ebenso faßt Zahn die Sachlage auf (Ignatius S. 356 ff.), gegen den Hilgenfeld (ZwTh a. a. O. S. 112 ff.) seine frühere Ansicht in Schutz genommen hat. Auch Harnack (Die Zeit des Ignatius S. 2) entscheidet sich dahin, daß die Polemik gegen gnostische Irrlehrer mit der Warnung vor Ἰουδαισμός nichts gemein habe. Aber wenn man für die Trennung geltend macht, daß die judaistischen Züge nicht mit den gnostischen bei denselben Irrlehrern vereinigt vorgekommen sein können, so ist dagegen auf Stellen wie ad Magn. 8—10, ad Phil. c. 8. 9 zu verweisen, wo in der That denselben Irrlehrern beiderlei Sätze, judaistische und gnostisch-doketische, beigelegt werden. Mit der früher auch von Baur vertretenen Ansicht, daß die Briefe in ihrer Schilderung der Häretiker bereits die großen gnostischen Systeme, namentlich das valentinianische und marcionitische voraussetzen, steht Hilgenfeld jetzt ziemlich allein. Lipsius setzt den von Ignatius bestrittenen Doketismus zwar später als Saturnin, bezeichnet ihn aber doch noch als vorvalentinianisch und rückt gerade aus diesem Grunde die Briefe in die Zeit von 130—140. Zahn sieht eben in der Schilderung der Häretiker einen Hauptgrund für die Echtheit der Briefe, da ein späterer Ausleger ein früheres Stadium der Häresie so nicht hätte schildern können. So viel möchte sich einem vorsichtigen Urteil als gewiß ergeben, daß die Briefe geschrieben sein müssen, ehe die Gnosis zu der drohenden Macht herausgewachsen war, als welche sie seit 130—140 erscheint. Übrigens kennen wir die früheren Stadien der Gnosis zu wenig, um mit Sicherheit sagen zu können, daß im ersten Jahr-

zehnt des zweiten Jahrhunderts derartige Häretiker wie die in den Briefen geschilderten nicht vorhanden gewesen sein können. Die Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit der Briefe kann hier nicht liegen, sollte aber die Echtheit sich aus anderen Gründen ergeben, so bietet die Schilderung der Häretiker in den Briefen auch keine Schwierigkeit.

4. Die Kirchenverfassung, namentlich der Episkopat, gehört in der Ausbildung, wie ihn die Briefe uns vorführen, einer späteren Zeit an. Allerdings kennen die Briefe bereits ein dreifaches Amt: Bischöfe, Presbyter und Diakonen, der Episkopat ist dem Presbyterat bereits übergeordnet und Ignatius legt auf dieses Amt im Interesse der Einheit großes Gewicht. Wie er sich selbst als „ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος“ bezeichnet (ad Phil. 8), so sind seine Briefe voll Ermahnungen zum engen Anschluß an den Bischof, in dem die Gemeinde und ihre Einheit repräsentiert ist. Aber wenn damit die kirchliche Verfassung bei Ignatius schon über den Stand der Entwickelung, den wir bei Clemens Romanus und im Hirten des Hermas finden, hinausgeschritten ist, so ist sie doch noch merklich hinter dem Stand zurück, den sie bei Irenäus einnimmt. Deutlich lassen sich überall die Spuren erkennen, daß der Episkopat als dem Presbyterat übergeordnetes Amt noch nicht lange besteht, wenn es auch dahingestellt sein mag, ob Zahn darin recht hat, daß er ihn auf Syrien und Asien beschränkt. Ignatius weiß noch nichts von einer apostolischen Einsetzung desselben (auch nicht ad Phil. 1), er verbindet damit noch nicht alttestamentliche Priesterideen; die Bischöfe sind noch nicht Nachfolger der Apostel, sie sind die Stellvertreter Christi, während das Presbyterium als Nachfolger des Apostelkollegs erscheint. Während sehr bald der Episkopat den Presbyterat zu geringerem Ansehen niederdrückte, steht der letztere bei Ignatius noch in besonders hohem Ansehen, ein Zeichen, daß der Bischof sich noch nicht lange über seine Mitpresbyter erhoben hat. Der Episkopat ist Gemeindeamt, noch nicht Kirchenamt, und die Bischöfe noch nicht Träger der Lehrtradition. „Es handelt sich darum, gegenüber centrifugalen Strebungen im Innern einen Halt zu schaffen und eine Gewähr für die Reinheit und Dauer des Christentums nachzuweisen. Der Verf. findet sie in der Einmütigkeit und Einheit der Einzelgemeinde — über sie reicht sein Blick auf Erden noch nicht —; diese Einmütigkeit und Einheit hat ihr Rückgrat in der Organisation, diese ihre Spitze an dem Bischof“ (Harnack, Chronol. S. 390). Ganz besonderes Gewicht hat man neuerdings auf den ad Smyrn. 8 vorkommenden Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία* gelegt. Keim sieht in diesem Ausdruck das verräterische Losungswort, das die Briefe in die Zeit des Commodus verweist (Aus dem Urchristentum S. 118). Es ist zuzugestehen, daß der Ausdruck sich in früheren oder gleichzeitigen Schriften nicht nachweisen läßt, er kommt hier zum erstenmale vor und wird häufig erst etwa um 180, als man den vielgespaltenen Häretikern die Einheit der *καθολικὴ ἐκκλησία* gegenüberzustellen sich genötigt sah. Aber sehr zu beachten ist doch, daß dieser Gegensatz bei Ignatius sich nicht findet, bei ihm vielmehr die katholische Kirche als einheitliches Ganzes den Einzelgemeinden gegenübergestellt wird, und daß der Ausdruck nur ein einziges Mal vorkommt. Wären die Briefe in einer Zeit geschrieben, wo der Ausdruck katholische Kirche weit verbreitet und gebräuchlich war, oder wären sie gar geschrieben, um für die Idee der katholischen, unter den Bischöfen geeinten katholischen Kirche Propaganda zu machen, dann müßte der Ausdruck öfter vorkommen. Seine Vereinzelung und die Art seines Vorkommens weisen in eine frühere Zeit, denn anzunehmen, der Verfasser der Briefe habe ihn absichtlich nur einmal gebraucht, um ihn auf diese Weise schon dem Ignatius zuzueignen, ohne die spätere Zeit der Abfassung zu verraten, das wäre doch zu viel Raffinement. Wägt man die gegen die Echtheit der Briefe vorgebrachten Gründe ab, so will ich nicht sagen, daß bereits alle Schwierigkeiten völlig beseitigt seien, aber sie sind so weit beseitigt, daß falls nun ein durchschlagendes äußeres Zeugnis für die Briefe vorhanden sein sollte, diesem nicht aus inneren Gründen der Glaube versagt werden kann. Ein solches Zeugnis liegt aber in dem Briefe Polykarps an die Philipper vor, der seinerseits wieder von Irenäus bestimmt bezeugt wird. Wer die ignatianischen Briefe für später untergeschoben erklärt, der muß zuvor den Brief des Polykarp als unecht oder interpoliert nachweisen. Das erstere hat bei der starken Bezeugung des Briefes seine große Schwierigkeit, die Interpolationshypothesen aber, die öfter aufgestellt sind (am scharfsinnigsten von Ritschl), scheitern an der Einheit des Briefes und an dem Umstand, daß man sehr weitgehende Interpolationen annehmen müßte, um jede Spur der ignatianischen Briefe zu tilgen. Mit Rücksicht auf diese starke äußere Bezeugung der ignatianischen Briefe halte ich es doch, trotz mancher noch nicht völlig gelöster Schwierigkeiten, für wahrscheinlicher, daß sie als echte Briefe des antiochenischen Bischofs anzusehen sind.

Für die dogmengeschichtliche Bedeutung des Ignatius ist immer noch die Charakteristik, die Rothe (Anfänge der christl. Kirche S. 715—784) von ihm giebt, beachtenswert. Er

hebt namentlich den christocentrischen, einfachen und eigentümlichen Charakter der Theologie des Ignatius, der auch für die Echtheit der Briefe spricht, hervor. Allseitig und eingehend hat dann v. d. Goltz die Stellung des Ignatius in der dogmengeschichtlichen Entwickelung (Ignatius v. A. als Christ und Theologe, TU XII, 3) gewürdigt. Er erklärt die ignatianische Auffassung des Christentums für die reichste, reinste und innerlich wertvollste, die uns aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts bekannt ist, und hält es nicht für unwahrscheinlich, daß Ignatius ein Schüler des Apostels Johannes gewesen ist.

D. G. **Uhlhorn.**

Ignatius, Diakonus, 9. Jahrhundert. — J. A. Fabricius, Bibl. graec. I, 396, V, 45; C. Fr. Müller, Kieler Gymn. Programm, 1886 (Edition zweier Schriften des Ign., s. hernach; darin zur Einleitung eine „disputatio de Ignatii metrica arte vita scriptis"); Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litteratur, 2. Aufl. unter Mitwirkung von Ehrhard u. Gelzer 1897, bes. S. 73 u. 716 f. Vgl. auch F. Hirsch, Byzant. Studien, 1876, passim.

Suidas in seinem Lexikon (ed. J. Bekker 1854) schreibt: *Ἰγνάτιος διάκονος καὶ σκευοφύλαξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως καὶ γεγονὼς μητροπολίτης Νικαίας, γραμματικός, ἔγραψε βίους Ταρασίου καὶ Νικηφόρου τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατριαρχῶν, ἐπιτυμβίους ἐλέγους, ἐπιστολάς, ἰάμβους εἰς Θωμᾶν τὸν ἀντάρτην, ἅπερ ὀνομάζουσι τὰ κατὰ Θωμᾶν, καὶ ἄλλα πολλά.* Dieser Ign. wird noch zuweilen mit dem Patriarchen, dem der nächste Artikel gilt, konfundiert. So auch in den ersten Auflagen dieser Encyklopädie, wo Schriften von ihm dem Patriarchen (der nie geschriftstellert hat) beigelegt sind. Er ist in der That ein (etwas älterer) Zeitgenosse desselben. Über sein Leben weiß man fast nichts. Aus den *βίοι* des Tarasios (Patr. 784—806) und Nikephoros (Patr. 806—815, gest. 828 oder 829) ersieht man einiges über Ign. selbst, der zu beiden Patriarchen Beziehungen gehabt hat. Müller a. a. O. stellt auf dem Wege der Vergleichung dieser Notizen fest, daß Ign. wohl um 780 geboren sei, zuerst Mönch wurde, dann um 810 Diakon und Skeuophylax der „großen Kirche" zu Konstantinopel, endlich nach 830 Metropolit von Nicaea. Wann er gestorben, ist nicht zu entscheiden. De Boor in dem kleinen Aufsatz „Der Epigrammendichter Ignatios" (Hermes XXIII, 1888, S. 149 ff.) rechnet mit der Möglichkeit, daß er noch zwischen 870 und 880 gelebt habe (er müßte dann irgendwann aufgehört haben Metropolit zu sein), glaubt aber nicht daran und unterscheidet daher auch zwischen ihm und dem „Epigrammendichter", wie es auch sicher noch einen anderen Dichter seines Namens gegeben hat.

Die Lebensbeschreibungen des Tarasios (Ignatii diaconi vita Tarasii archiep. Cpolit. graece primum ed. J. A. Heikel, Helsingforsiae 1889) und des Nikephoros (s. Anhang z. Nicephori arch. Cpolit. opuscula historica ed. de Boor, Leipzig 1880) sind brauchbare Geschichtsquellen und die wichtigsten litterarischen Produkte des Ign. Im übrigen sind bis jetzt bekannt bez. edirt ein Teil seiner Dichtungen. C. Fr. Müller, der das Hauptverdienst um diese hat, lobt die metrische Kunst des Ign. und hat an ihr Merkmale festgestellt, die gestatten zwischen Schriften, die ihm mit Recht oder Unrecht zugeschrieben werden, zu unterscheiden. Das erwähnte Programm hat den Titel: „Ign. Diac. tetrasticha jambica 53 (Paraphrase der äsopischen Fabeln; schon im Beginn des 16. Jahrhunderts erstmals gedruckt), versus in Adamum 143". Zu letzterem Gedicht über den Sündenfall s. auch Krumbacher S. 716 f., der es (143 Trimeter) wegen seiner dramatischen Form bemerkenswert findet. Gott, Adam, Eva, die Schlange treten redend auf. Er nennt das Gedicht ein „Lesedrama wie der *Χριστὸς πάσχων*" (s. zu diesem den A. „Gedichte, altkirchl.", Nr. 15, Bd VI, 409 f.). C. Fr. Müller hat noch ferner ediert „Ignatii diac. acrostichon alphabeticum" (Rhein. Museum XLVI, 1891, S. 320 ff.). Auch dieses war schon bekannt, M. druckt es nach neuer Kollation und indem er es mit einem anderen (minderwertigen) auch eines Ignatius auseinandersetzt. Dieses Gedicht enthält 24 alphabetisch geordnete jambische Sentenzen religiösen Inhalts. Vgl. Krumbacher S. 717 f., wo man eine allgemeinere Belehrung über „erbauliche Alphabete", die sich in der byzantinischen Zeit der größten Beliebtheit erfreuten, trifft.

Unbekannt ist bislang das Gedicht, welches Suidas als *ἴαμβοι εἰς Θωμᾶν τὸν ἀντάρτην* (den „Rebellen", s. über ihn Hefele IV², 39) bezeichnet. Müller erwähnt, daß in Pariser Codices sich noch ein historisches Werk unter dem Namen des Ign. finde, nämlich eine vita Gregorii Decapolitani (der auch während des Bilderstreits hervortrat, gest. c. 817). Diese ist noch nicht ediert, falls sie nicht identisch ist mit einer anonymen Biographie dieses Mannes, die neuerdings von einem Griechen herausgegeben ist; s. dazu Ehrhard S. 73. Nach Ehrhard hat Montfaucon behauptet, daß es in der Vaticana eine

oder mehrere Schriften für den Bilderkult unter dem Namen des Ign. Diak. gebe; diese Angabe ist noch nicht kontrolliert worden. **F. Kattenbusch.**

Ignatius, Patriarch von Konstantinopel, gest. 23. Oktober 878 [oder 877]. *Βίος ἤτοι ἄθλησις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*, von Niketas David (d. Paphlagonier, gest. c. 890), in den Quellen des 4. Konzils v. Konst. 869, Mansi XVI, 209—292; ein Stück aus dem Enkomion auf Ignatius von dem Mönch Michael, ib. 292 f.; ferner u. a. *Λίβελλος περιέχων πάντα τὰ κατὰ τὸν μέγαν Ἰγνάτιον*, von dem Mönch Theognostos ib. (293) 295—301; Briefe des Papstes Nikolaus I, Mansi XV, 159 ff.; Briefe des Papstes Hadrian II., (Notizen) ib. 819 ff; dann überhaupt die Akten des 4. Konstantinopolitanums, die den größten Teil von Mansi XVI füllen; Hergenröther, Photius, Patr. von Konst., Bd I passim (Ursprünge, erstes Patriarchat u. Streit des Ign. mit Photius), Bd II passim (zweites Patriarchat des Ign.); Baxmann, Politik d. Päpste, Bd I, 356 f.; II, 5 ff., 29 ff.; Hefele, Konziliengesch. IV², 228 ff., 269 ff., 360 ff. bes. 381 ff.; A. „Ignatius Patr.“, von Knöpfler, Kath. KLex. VI, 590 ff. *Ἀνδρ. Δημητρακόπουλος, Ἱστορία τοῦ σχίσματος κτλ.*, Leipzig 1867, S. 1 ff.; *Μανουὴλ Ἰ. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ πίνακες*, Konstantinopel 1890, S. 278 ff. u. 287 ff. (hier auch weitere neugriech. Litteratur).

Ignatius, wenn ich recht sehe, der einzige dieses Namens auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel, regierte von 846—857 und wieder von 867 an. In der Zwischenzeit war Photius Patriarch, der auch nach seinem Tode von neuem das Regiment erhielt. Ohne die Bedeutung alles dessen, was sich an den Namen dieses seines großen Rivalen knüpft, würde von Ign. nicht mehr viel die Rede sein. Hier mag eine Skizze umsomehr ausreichen, als seine Persönlichkeit und sein Verfahren in dem Artikel über Photius in vollerem Zusammenhang auch noch Beleuchtung erhalten werden. Ign. gilt in der griechischen und römischen Kirche als ein Heiliger, für die römische offenbar, weil man in ihm einen auf seinem Stuhle doppelt bedeutsamen Anhänger, ja Märtyrer des päpstlichen Primats sieht, in der griechischen wegen seiner persönlichen Frömmigkeit und weil er doch in Wirklichkeit keineswegs prinzipiell und ohne Nebengedanken die Oberhoheit Roms anerkannt hat. Immer noch ist man von seiten römischer Theologen bemüht, dasjenige für Rom Unliebsame, was doch auch unter ihm geschah, möglichst von seiner Person abzutrennen und andern, besonders dem Kaiser Basilius, aufzubürden. Auf der andern Seite sind griechische Historiker immerhin viel freudiger als Lobredner des Photius wie des *ἱερὸς Ἰγνάτιος*, den sie zum Teil entschuldigen müssen. Gedeon redet von ihm als einem gelegentlich *ἐλάσσων ἑαυτοῦ γενόμενος*, ja auch als *ἀνὴρ ἄριστος ὡς μοναχὸς καὶ ἡγούμενος, ἀλλ' ὡς πατριάρχης ἀδόκιμος*.

Das Jahr der Geburt des Ign. steht nicht ganz fest, wahrscheinlich war es 799. Er war von kaiserlichem Geblüt, Sohn des Autokrators Michael Rhangabe und seiner Gemahlin Prokopia, Tochter des Kaisers Nikephoros. Im Jahre 813 wurde sein Vater durch Leo den Armenier gestürzt und in ein Kloster verwiesen. Die beiden vorhandenen Söhne Michaels wurden auf Befehl des Leo, der sie als Thronforderer unmöglich machen wollte, entmannt und auch in verschiedenen Klöstern untergebracht; der Jüngere, Niketas, nannte sich jetzt Ignatius. In der *μονὴ τοῦ Ἀρχιστρατήγου τοῦ Ἀνατέλλοντος* (sie wurde später *τοῦ Σατύρου* geheißen, unfern der Hauptstadt) zeichnete er sich durch seinen Lebenswandel und wissenschaftliches Interesse aus. Früh zum Abt erwählt, ließ er sich auch die Priesterweihe erteilen. Er gehörte zu den Bilderfreunden, die nach dem Tode Kaiser Theophils durch dessen Witwe Theodora den entscheidenden Sieg gewannen. Letztere ist es auch gewesen, die seine Wahl zum Patriarchen durchsetzte, als 846 Methodius, mit dessen Hilfe sie am 19. Februar 842 (? vgl. Bd III, 225,6), dem seither als *ἡ κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας* bezeichneten Sonntag, die Bilder wieder hergestellt hatte, gestorben war. Es ist unklar, wie es bedingt gewesen, daß Ign. von Anfang heftige Gegner im hohen Klerus fand, besonders an Gregor Asbesta (Erzbischof von Syrakus; Sizilien gehörte noch zum Byzantinerreich, war aber durch die Sarazenen schon zum Teil erobert — Gr. war aus diesem Anlaß in Konstantinopel; übrigens streckte der Papst auch wieder seine Hand nach der geistlichen Herrschaft über die Insel aus). Im Jahre 854 ließ Ign. den Gregor durch eine Synode in Konstantinopel wegen (angeblicher oder wirklicher) kanonischer Verbrechen und als „Schismatiker“, auch die Hauptfreunde desselben, Eulampius von Apamea und Petrus von Sardes, ihrer Ämter entheben. Gregor hatte von vorneherein die Rechtmäßigkeit der Wahl des Ign. bestritten, für diesen ein Anlaß, sich mit dem Papst, Leo IV., freundlich zu stellen. Jetzt nahm Gregor die Hilfe dieses Papstes in Anspruch, und Leo war bereit die Entscheidung zu treffen. Schon daß er nicht ohne weiteres dem Ignatius zur Seite trat, sondern die Akten einforderte, suchte Gregor zu fruktifizieren. In Wirklich-

keit stand Leo zu Ignatius, aber er starb, ehe er Gelegenheit gefunden, seine Sentenz abzugeben, und Ign. wurde auch eben jetzt gestürzt (23. November 857).

Den Anlaß hierzu bot Ign. durch sein mannhaftes Auftreten gegen Bardas, den Bruder der Theodora (dadurch Oheim und Hauptberater des jungen Kaisers Michael III. des Trunkenen). Bardas lebte in offenkundiger Blutschande mit der Witwe seines Sohnes. Ign. versagte ihm am Epiphanienfeste 857 die Teilnahme an der Eucharistie. Als er noch im selben Jahre sich auch weigerte, dem Kaiser zur Entfernung seiner ihm lästig gewordenen Mutter behilflich zu sein und für sie den Nonnenschleier zu benedizieren, fand Bardas Gelegenheit seine Rache zu nehmen und die Absetzung des Ign. zu erreichen. An seine Stelle wurde Photius erhoben (und durch Gregor Asbesta geweiht). Damit begann das Drama, welches (wenn auch erst nach fast 2 Jahrhunderten) mit der vollen Scheidung der Kirchen des Ostens und Westens endete. Das nächste Detail gehört mehr in den A. Photius als den vorliegenden. Ign. war nicht zu bewegen auf seine Würde selbst zu verzichten. In Rom regierte jetzt Nikolaus I. Ign. fand an ihm einen festen Rückhalt. Der Papst entsandte Legaten nach Konstanstinopel, die dort jedoch auf einer Synode (offenbar einer *σύνοδος ἐνδημοῦσα*), 861, bewogen wurden im Widerspruch mit der Intention ihres Herrn in die Degradation des Ignatius zu willigen. Letzterer wurde schwer gemißhandelt, blieb jedoch unter Berufung auf Kan. 4 von Sardica unerschütterlich in seiner Appellation an den Papst selbst. Immerhin konnte er zunächst nichts erreichen und mußte froh sein, daß die Drohung des Augenausstechens nicht an ihm vollzogen, ihm vielmehr schließlich gestattet wurde, sich in das Kloster auf der Insel Terebinthos (in der Propontis) zurückzuziehen. Aus der Zeit unmittelbar nach dem Spruch der Synode stammt der oben in der Litteratur erwähnte Bericht des Theognostos an Nikolaus, dem das Detail über die Synode (nach ignatianischer Darstellung) zu entnehmen ist.

Im September 867 wurde Kaiser Michael (der 866 den Bardas töten ließ) durch Basilius den Macedonier ermordet. Eine der ersten Handlungen des neuen Autokrators war die Wiederberufung des Ignatius auf den Patriarchenstuhl. Offenbar glaubte er seinen Thron am besten zu sichern, wenn er diesen beim Volke noch immer wegen seiner persönlichen Tugenden geehrten Mann restituierte. Genau am zehnten Jahrestag seiner Vertreibung wurde Ign. von neuem inthronisiert. In die Periode dieses zweiten Patriarchats des Ign. fällt die „vierte allgemeine Synode von Konstantinopel", die man in Rom als die „achte ökumenische" rechnet. In Rom regierte als Nachfolger des Nikolaus Papst Hadrian II. Kaiser Basilius sowohl wie Ignatius gingen diesen mit der Bitte um Bestätigung des Geschehenen an, und Hadrian war mit Berufung auf seinen Vorgänger dazu alsbald bereit. Das Konzil, welches vom 5. Oktober 869 bis zum 28. Februar 870 tagte, den Ign. zu allen Ehren brachte, überhaupt eine Neuregelung der Personalverhältnisse der orientalischen Bischofssitze bringen wollte, auch viele Fragen des Rechts und der Sitte entschied (can. 2 definitive Bestätigung der Bilder!), stand allerdings ganz und gar im Zeichen der Oberherrschaft des Papstes. Es folgte jedoch ein übeles Nachspiel. Hefele behandelt dasselbe unter der Überschrift „Illegaler Nachtrag zur Synode, die Bulgarei betreffend". Weder Bas. noch Ign. war gesonnen, den Ansprüchen des Papstes in Hinsicht der kirchlichen Eingliederung dieses neubekehrten Volkes nachzugeben. Es ist überhaupt ersichtlich, daß Kaiser und Patriarch, zumal der erstere, den Papst nur benutzt haben. Es ist dem Ign. nicht gelungen, in allen Beziehungen zur Ruhe zu kommen. Die Anhänger des Photius waren auf der Synode von 869 mit mehr Strenge als klug war (wie Hefele richtig bemerkt) behandelt worden. Weniger Ign. als die päpstlichen Legaten, bez. ihr Herr, wollten nicht sowohl beruhigen als beugen und niederzwingen. Photius, der ebensowenig nachgab, wie ehedem Ign., und dessen Partei nicht zu erschüttern war, kam auch bei Kaiser Basilius wieder zu Gnade. Es ist ersichtlich, daß Basilius aus politischen Rücksichten den Versuch einen Ausgleich zwischen ihm und Ign. herzustellen gemacht hat, und es scheint, daß der alte Ign. sich einer persönlichen Versöhnung mit Photius nicht abgeneigt erwies. Photius konnte zur Not warten und hat ja auch sein Ziel erreicht, als Ign. am 23. Oktober 878 (oder nach Hergenröther II, 285 ff., schon 877) starb. In Photius und Ignatius sind zwei Typen orientalischer Kirchenfürsten aufeinander gestoßen. Was an Ign. bedeutend war, ist alles dem Gebiete des rein (klösterlichen) priesterlichen Waltens angehörig. Er wird als besonders erbaulicher Liturg geschildert, dem bei seinen Verrichtungen selbst staunenerweckende Wunder nicht versagt waren. Sein Gegner ist je länger je mehr als das Ideal von Kraft und Weisheit auf dem ökumenischen Patriarchenstuhl erschienen und es ist begreiflich, daß derselbe ihn in der Erinnerung überstrahlt.

F. Kattenbusch.

Ignatius von Loyola s. Bd VIII, S. 742 ff.

Ignorantins (christl. Schulbrüder). — Abbé de Montis, La vie de J.-B. la Salle, instituteur des frères des écoles chrétiennes, Paris 1704. Die christl. Schulbrüder, gegründet von de la Salle, 2 Bde, Augsburg 1844. J. A. Krebs, Leben des Ehrw. Dieners Gottes J. B. de la Salle ꝛc., nebst Anhang über Geschichte, Einrichtung u. Wirksamkeit s. Ordens, Regensburg 1858. F. J. Knecht, Der ehrw. J. B. de la S. und das Institut der chr. Schulbrüder, Freiburg 1879. J. B. Blain, La vie du vénérable serviteur de Dieu J. B. de la S., Versailles 1887. Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 280—285 (woselbst noch mehr Litteratur).

Der Gründer des berühmtesten und einflußreichsten der katholischen Schulbrüdervereine, Jean Baptiste de la Salle, wurde am 30. April 1651 als Sohn eines höheren Justizbeamten zu Rheims geboren. Im Pariser Seminar St. Sulpice theologisch ausgebildet empfing er 1678 die Priesterweihe und gesellte sich demnächst dem Abbé Dr. Roland, welcher in Rheims seit 1674 eine Kongregation von Lehrschwestern leitete, als Gehilfe bei der Direktion dieser Soeurs de Jésus zu. Nach Rolands Tode (1680) behielt er zunächst noch die Leitung dieses weiblichen Instituts, übernahm aber dazu noch das Rektorat über einige Knabenschulen. Die Lehrer dieser letzteren hielt er zur Führung eines entsagungsvollen gemeinsamen Lebens an. Seit 1684 erhielt dieser von ihm ins Leben gerufene Lehrerverein unter dem Namen der Frères des écoles chrétiennes eine Art von Ordensverfassung. Die Mitglieder hatten, außer dem Gelöbnis einer stets unentgeltlichen Unterrichtserteilung, die drei „einfachen" Gelübde abzulegen, nahmen eine besondere Kleidung an und begannen seit 1688, wo de la Salle als ihr erster Generalsuperior mit zweien seiner Rheimser Brüder nach Paris übersiedelte, sich über ganz Frankreich auszubreiten. Einige Jahre nachdem der Stifter im Novizenhause Saint-Yon zu Vaugirard das Zeitliche gesegnet (1719), erfolgte die päpstliche Bestätigung des Vereins durch Benedikt XIII. (1724). Das genannte Noviziat zu Vaugirard blieb Centralsitz der Kongregation bis 1770, wo der vierte Generalsuperior, Claude, seinen Sitz nach Paris verlegte. Durch das wider die Klöster gerichtete Dekret der Nationalversammlung vom 13. Februar 1790 wurde das Schulbrüder-Institut, welches damals in Frankreich 121 Häuser zählte, vorübergehend aufgehoben, blieb aber in einigen Niederlassungen Italiens fortbestehen. Schon unter Napoleon I. konnte (1804) Generalsuperior Frumence von Lyon, als zeitweiligem Centralsitze des Instituts aus, dessen Reorganisation betreiben. Unter Frumences Nachfolger Gerbaud (1810—1822), der die Ordensleitung nach Paris zurückverlegte, stieg die Zahl der Schulbrüderhäuser allein innerhalb Frankreichs auf 180, und seitdem haben sich dieselben über fast alle Länder der katholischen Welt (namentlich über Belgien, Spanien, Italien, Österreich), sowie über die europäische und asiatische Türkei, Ägypten, Vorder- und Hinterindien, Australien ꝛc. verbreitet. Mit ihren nahezu 1300 Häusern, 2164 Schulen und ungefähr 14 000 Mitgliedern repräsentieren sie dermalen die stärkste männliche Kongregation des Katholicismus. Das größte ihrer französischen Haupthäuser, zu Paris (Rue Oudinot), beherbergte bis vor Kurzem gegen 500 Brüder. Ein zweites, kleineres Mutterhaus besitzen sie in Clermont-Ferrand. Von ihren österreichischen Anstalten sind besonders wichtig die beiden Volkslehrer-Bildungsanstalten zu Tisis (Vorarlberg) und zu Strebersdorf bei Wien.

Ohne mit dem Jesuitenorden äußerlich zusammenzuhängen oder durch ihn ins Leben gerufen zu sein, zeigen doch die la Salleschen Schulbrüder oder Ignorantenbrüder (Frères Ignorantins — so benannt wegen des grundsätzlichen Ausgeschlossenseins theologisch gebildeter Priester von ihrer Mitgliedschaft) manche Züge der Verwandtschaft mit demselben. Sie entgingen zwar unter Louis XV. dem Schicksal, mit den Jesuiten 1761 aus Frankreich ausgewiesen zu werden, trugen aber durch ihren weitgreifenden Einfluß Wichtiges dazu bei, dem vertriebenen Orden die Sympathien des Volkes zu erhalten, und halfen so seine nachmalige Wiedereinführung vorbereiten. In ihrer Verfassungsorganisation und Disziplin erinnert manches an die jesuitische Ordensverfassung, namentlich das Institut der ihrem Generalsuperior zur Kontrolle seiner Maßnahmen beigeordneten Assistenten, die häufigen Visitationen der Häuser, die strenge Beicht- und Gebetsordnung (Verpflichtung aller Brüder zu einmaliger Beichte wöchentlich, zu zwei wöchentlichen Kommunionen, zu täglicher gemeinsamer Rosenkranzandacht u. s. f.), zum Teil auch das Verfahren zur Ausbildung der Brüder, bestehend in einjährigem Noviziat und einjährigem Übungskurs in der Schule. Die Grundzüge seiner, das erziehliche Moment mit der Unterrichtsthätigkeit eng verknüpfenden Lehrmethode legte de la Salle in seinem Schriftchen über „Die Einrichtung der christlichen Schulen" nieder (vgl. Bd I des zu Augsburg 1844 erschienenen, oben genannten

Werks). Sowohl darin wie in seinen geistlichen „Betrachtungen", welche jüngst durch Generalsuperior Irlide eine neue Ausgabe erfuhren (Regensburg 1895), treten Berührungen mit der im Jesuitenorden gepflegten eigentümlichen Frömmigkeitsübung zu Tage. Das erste der den Schulbrüdern von ihm vorgeschriebenen „Zehn Gebote" lautet: „Ihr sollt in eurem Vorgesetzten Gott ehren!" (siehe die Reihe der übrigen 9, wovon besonders noch das dritte, zu unentgeltlichem und dabei gutem Unterricht der Kinder verpflichtende wichtig ist, bei Heimbucher, S. 284 f.). Als die vier „inneren Stützpunkte" seines Instituts bezeichnet de la Salle: das Gebet, den Gedanken an Gottes Allgegenwart, den Geist des Glaubens und die innere Sammlung. Ihnen sollen zur Seite gehen die vier „äußeren Stützpunkte": beständige Gewissensprüfung, tägliches Schuldbekenntnis, Offenbarung der eigenen Fehler und gute Verwendung der freien Zeit.

Die am 24. Mai 1900 von Leo XIII. in der Peterskirche vollzogene feierliche Heiligsprechung de la Salles gehört zu den neuesten Kanonisationsakten der römischen Kirche. Zu ihrer Herbeiführung soll eine Summe von über 500 000 Franks erforderlich gewesen sein. **Zöckler.**

JHS s. Monogramm Christi.

Ikonoklasten s. Bd III S. 223, 16—225, 9.

Ildefonsus (Hildefonsus), Metropolitanbischof von Toledo Nov./Dez. 657 bis 23. Jan. 667. — Julian von Toledo (gest. 690), elogium auf J. (als Anhang zu dessen viri ill.); Cixila von Toledo (8. Jht.), vita (kurz); beides nebst einer translatio AS II (1643), p. 535–39, auch Acta sanctorum ordinis S. Bened., saec. II, Paris 1669, p. 515 ff.; Fr. de Lorenzana, ss. patrum Toletanorum quotquot extant opera, Matr. I, 1782, p. 94 ff. cf. I ff.; MSL Bd 96; hier vorne die ausführliche litterargeschichtliche Untersuchung von Nik. Antonius, Bibl. Hispana vetus I, Rom 1696 (opus. posth.), p. 286–302, mit Angaben der älteren Litt.; vgl. Fabricius, bibl. lat. ed. Patav. III, 1754, p. 259 f.; Florez, España sagrada V, Madrid 1750, p. 275 ff. 470 ff.; Helfferich, Der westgothische Arianismus 1860, S. 62 ff. 35 ff.; Gams, KG Spaniens II, 2, 1874, S. 135 ff.; v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker (Kirchengesch. Studien IV, 2, Münster 1898), S. 125 ff.

Ohne, wie er selbst bekennt, Verdienste um die kirchliche Lehrentwickelung gleich seinen Vorgängern auf dem Bischofsstuhl zu haben, ist J. doch wegen seiner Verdienste um die Ehre der Gottesmutter, die er in Schrift und Gesang verherrlichte, in der spanischen Kirche vor anderen von jeher gefeiert worden (23. Jan. Todes- und Gedächtnistag). Schon im 8. Jahrh. wußte man aus seinem Leben ein Doppelwunder von Erscheinungen der Jungfrau zu berichten, das im Gedächtnisse der Späteren (z. B. Rodericus Cerratensis Migne p. 47 ff., und Roderich von Toledo, rer. in Hisp. gest. II, 22; beide im 13. Jahrh.) haften blieb. „Das Wunder ist unverkürzt in die altspanischen Meßbücher aufgenommen und beförderte auf der pyrenäischen Halbinsel nicht wenig die überspannte Marienverehrung, als deren schönste Frucht die bis an die Grenze des Überirdischen verklärten Madonnen Murillos zu betrachten sind", wie dieser auch den Heiligen selbst in einem berühmten Gemälde (im Museum del Prado in Madrid) verherrlicht hat. Es ist ein Bild, „das durch Wahrheit und Schönheit des Ausdruckes, durch den musterhaft behandelten Gegensatz der Tageshelle zum überirdischen Licht Bewunderung erregt. Man sieht den Heiligen, der in einer Vision, auf dem Gang zum Altar, die Jungfrau Maria auf dem bischöflichen Katheder erblickt, die ihm eine Kasula mit den Worten reicht, sie kommt aus den Schätzen meines Sohnes" (Wilkens im ThLB 1899, S. 380 f.). Der geschichtlich zuverlässige Anstoß zur außerordentlichen Förderung der Marienverehrung durch J. liegt in seinem libellus de virginitate sanctae Mariae contra tres infideles, an dessen Lektüre sich ein gleichzeitiger Bischof von körperlicher Erschöpfung erholte und welches von den Teilhabern des XI. toletanischen Konzils 675 nach der Darstellung eines Chronisten (Isidor Pac. MG Auct. ant. XI, Chron. min. 2, 1894, p. 349) als ein Trostmittel angesichts der traurig empfundenen Thatsache betrachtet wurde, daß seit längerer Zeit kein Konzil zu stande gekommen sei; der wahre Grund dafür lag freilich anderswo, in der Liederlichkeit des Hoflebens, von der auch die Geistlichkeit berührt wurde (vgl. die Akten des Konzils) und dem inzwischen kühler gewordenen Verhalten König Recesvinths (649/50—672). J. selbst läßt sich gelegentlich in Klagen aus über die Not und den Druck der Zeit (an Quiricus). Er scheint aber auch der diplomatischen Fähigkeiten ermangelt zu haben, welche anderen Inhabern seines Bischofsstuhles eigen waren; er war eine vorwiegend nach innen

gekehrte, mystisch veranlagte Natur. Doch hat er den Vorrang seines Bistums auf schriftstellerischem Wege behauptet, nämlich durch seine Fortsetzung des Katalogs der viri illustres in 14 Kapiteln. Denn das ist der Hauptzweck dieses Schriftchens, in dessen Einleitung J. geflissentlich die bösen Folgen der Auflehnung einzelner Presbyter gegen ihren vorgesetzten Bischof hervorkehrt. Gregor d. G. (schon bei Isidor) steht an erster Stelle, außer ihm werden in chronologischer Folge 7 toletanische und 5 andere spanische Bischöfe sowie der Mönch und Klostergründer Donatus behandelt. Die Darstellung ist von Flüchtigkeiten nicht frei, wie z. B. der Vergleich seines Berichtes über Isidor mit demjenigen Braulios von Saragossa ergiebt. Das oben berichtete Eingeständnis des J. bezüglich der Verdienste um die kirchliche Lehrentwickelung ist bescheiden, denn auch die übrigen Kirchenmänner des Jahrhunderts ragen in dieser Hinsicht nicht hervor. Von mehreren seiner Vorgänger berichtet J. ausdrücklich, daß sie nichts geschrieben hätten, nur Eugen II. schrieb de trinitate und der spätere Julian beweist sich in seinen umfangreicheren Schriften lediglich als gelehrter und belesener Kompilator. Diese drei Väter sind aber Verfasser von Messen, auf deren Wortlaut sich hundert Jahre später die Adoptianer zu gunsten ihrer Ansicht beriefen (Schreiben spanischer Bischöfe an die fränkischen bei Helfferich S. 139. 141, vgl. Elipandus an Alcuin in MG Ep. IV S. 305). — Die drei Gegner des libellus über Maria sind Jovinian, gegen den die Unverletztheit der Jungfrauschaft nach wie vor der Geburt behauptet, Helvidius, gegen den die Meinung, daß Maria hernach noch Kinder geboren habe, verworfen wird, und ein Jude, gegen den die zeitgenössische Christologie mit den Mitteln der antijüdischen Schriftexegese in herkömmlicher Weise entwickelt wird; denn es lag dem Verf. daran, wie er selbst an anderer Stelle sagt, „seinen Christus" zu verherrlichen, mit dessen Ehre die der Gottesmutter identisch war; letztere aber wäre verkürzt, hätte man ihr den dauernden Besitz des asketischen Ideals der Jungfrauschaft absprechen wollen, welche J. über die angelica conditio stellt; er bezeichnet sich selbst am Schluß als „Diener" und begeisterten Verehrer der Maria. Bemerkenswert ist übrigens, wie bei ihm überall der starke Ausdruck seiner persönlichen Verschuldungen vor den Augen Gottes durchschlägt und, als Korrelat dazu, die starke Betonung der vergebenden Gnade, einmal sogar mit den Worten: qui ex immundo mundum facis et tollens peccata iustificas sine opere peccatorem, was von den ersten Herausgebern des Büchleins im 16. Jahrhundert einfach getilgt wurde! Die dritte erhaltene Schrift des J. ist das Doppelbüchlein adnotationum de cognitione baptismi und de progressu spiritualis deserti, letzteres wirklich von seiner Hand, eine Beschreibung des Lebensweges nach vollendeter Taufe bis zur ewigen Wohnung, mit einem Lobe auf die Wüste und einer sonderbaren Zusammenstellung von Erklärungen biblischer Namen aus dem Pflanzen- und Tierreich; ersteres — von Baluze 1738 aus einer Hdſ. ediert — Wiedergabe einer älteren Schrift mindestens des 6. Jahrhunderts über die Wiedergeburt in der Taufe, deren Wichtigkeit für die Geschichte des Katechumenats und Taufsymbols Caspari erkannt hat, und deren klarer Stil gegenüber der schwülstigen Breite und der in synonymen Sätzen sich gern ergehenden Redeweise des J. angenehm auffällt; das Citat aus Gregor muß von ihm hinzugefügt sein, ebenso wie die Eingangs- (1—12) und Schlußkapitel, die wiederum von Gebeten, wie er es liebt, durchsetzt sind. Die ursprüngliche Schrift enthielt die Darlegung des kirchlichen Verfahrens mit den Katechumenen und Kompetenten nebst einer expositio symboli (nach Rufin, vgl. Kattenbusch, Das apost. Symbol I 154 f.) und einer kurzen Auslegung der VU. sowie der schönen Naturschilderung eines wunderbaren Taufquells (c. 106, cf. Isid. de vir. ill. 24). Daß gerade Justinian von Valencia der Verfasser sei (Helfferich), ist nach den Worten Isidors (c. 33) nicht sicher; muß es überhaupt ein spanischer Schriftsteller gewesen sein? — Es sei erwähnt, daß Mabillon, diss. de azymo (Opera posth.² I Paris 1724, p. 189 ff.) die revelatio eines späteren J. mitteilt. J. hat nach Julian seine gesammelten Schriften in vier Teile geteilt: I. l. prosopopoeia imbecillitatis propriae, l. de virg. (s. o.), opusculum de proprietate personarum Patris et Filii et Spiritus sancti, opusc. annotationum actionis diurnae, opusc. annotationum in sacris, l. de cogn. bapt. unum et de progr. spir. des. alium (s. o.); II. Briefe, an Verschiedene, mit rätselhaften Wendungen, teilweise unter Einführung von Personen u. s. w. (je 2 erhalten, Briefwechsel mit Quiricus); III. Messen (s. o.; bei Cixila etwas vom Wortlaut einer Marienmesse), Hymnen und Predigten; IV. Gemischtes aus Versen und Prosa, z. B. Grabschriften sowie einige Epigramme. Dazu vieles Unvollendete. Er teilt mit, daß J. stark religiös, von würdigem Auftreten, geduldig und verschwiegen und von hochfliegender Beredsamkeit gewesen sei. Schon in ganz jungen Jahren hatte er seine Freude am Leben der Mönche und suchte,

unter Verschmähung der elterlichen Zuneigung und der weltlichen Geschäfte, das monasterium Agaliense in der nördlichen Vorstadt Toledos auf, das den heiligen Cosmas und Damian geweiht war. Der ihm nacheilende wütende Vater vermochte ihn nicht ausfindig zu machen und beklagte den Sohn als einen Verlorenen. J. hat von dort ein Jungfrauenkloster in Deibiensi villula gegründet, ist ca. 630 von Helladius zum Leviten gemacht und später, wie mehrere seiner Vorgänger, Leiter des Klosters geworden, in dem er auf strenge Sitte und gute Vermögensverwaltung hielt. Als Abt unterschrieb er das VIII. (653) und IX. (655) Konzil von Toledo. Noch vor dem Tode seines unmittelbaren Vorgängers im Bistum wurde er, wie dieser, durch fürstliche Gewalt nach Toledo (zugleich Königssitz) geführt. Daß er Isidors Schüler gewesen sei, wie Spätere behaupten, ist um der Zeitrechnung willen nicht gut anzunehmen, wenn er auch seine Schriften kannte. Von seiner Wohltätigkeit am Bischofssitze berichtet in Anknüpfung an die dort vorhandene Einrichtung einer täglichen Armenspeisung im 17. Jahrhundert der Jesuit Jo. Mariana (de reb. Hisp. VI, 10); sein Leichnam, ursprünglich in der Kirche der hl. Leocadia, dem Versammlungsorte mehrerer toletan. Synoden, beigesetzt, wurde bei der Verheerung Spaniens nach Zamora in die Peterskirche gebracht und dieser neue Begräbnisort nachher auf wunderbare Weise der Vergessenheit entrissen (X, 12); das ihm von der Maria übergebene Tuch ist nach Oviedo gekommen. Eine Grabschrift für J. bei MSL p. 813f. Auch in Rom, an der Via Sistina, befindet sich eine kleine Kirche, SS. Ildefonso et Thomae de Villanova geweiht. **E. Hennecke.**

Illgen, Christian Friedrich, gest. 1844. — Br. Lindner. ZhTh 1845, S. 3.

Christian Friedrich Illgen, geboren am 16. September 1786 zu Chemnitz, studierte zu Leipzig, habilitierte sich daselbst als Privatdozent, und wurde 1818 außerordentlicher Professor der Philosophie, 1823 der Theologie, 1825 ordinarius derselben, später auch Domherr; er vertrat die historische Theologie. Zu erwähnen sind seine Arbeiten über Lälius Socinus Leben (Lips. 1814 und 1826, 2 P. 4), seine Programme (Memoria utriusque catechismi Lutheri, L. 1829—1830, Historia collegii philobiblici, 1836—1840) und seine wenig genügende Abhandlung über den Wert der christlichen Dogmengeschichte (1817). Im September 1814 gründete er die Leipziger historisch-theologische Gesellschaft (vgl. Denkschrift der histor.-theol. Gesellschaft zu Leipzig, 1—3, Leipzig 1817—1824), aus welcher die zuerst von Niedner, dann von Kahnis, eine Reihe von Jahren von Illgen selbst redigierte Zeitschrift für die historische Theologie 1832—1875 hervorgegangen ist. Ein Band Predigten (die Verklärung des irdischen Lebens durch das Evangelium, 1823) läßt seinen theologischen Standpunkt erkennen. Er starb am 4. Aug. 1844. **L. Pelt †.**

Illuminaten. (Erleuchtete.) Aus der massenhaften Quellenlitteratur ist hervorzuheben: Große Absichten des Ordens der Illuminaten mit Nachtrag I. II. III. (München 1786; Freiherr v. Meggenhofen, Meine Geschichte und Apologie 1786; Drei merkwürdige Aussagen 1786; Weishaupt, Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten, Frankfurt u. Leipzig 1786; (Weishaupt) Apologie der Illuminaten, ebend. 1787; Derselbe, Das verbesserte System, ibid. 1787; Derselbe, Kurze Rechtfertigung meiner Absichten, ibid. 1787; Nachtrag dazu ibid. 1787; Einige Originalschriften des Illuminatenordens, München 1786; Nachtrag von weiteren Originalschriften, München 1787; System und Folgen des Illuminatenordens. München 1787; Vorstellung von dem Freiherrn von Bassus, 1788; Philos endliche Erklärung, Hannover 1788; Der echte Illuminat, Edessa 1788; Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo o. O, 1793; Ueber den Illuminatenorden (von Boß) o. O. 1799. Vgl. Allgemeines Handbuch der Freimaurerei, Art. Illuminaten und Kluckhohns Abhandlung „Die Illuminaten und die Aufklärung“ in der Augsb. Allg. Zeitung, Jahrg. 1874, Beil.-Nr. 72 ff. Ferner: Kloß. Bibliographie der Freimaurerei und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften, Frankfurt 1844, Nr. 3211—3275; Brück, Die rationalistischen Bestrebungen in den drei rheinischen Erzbist., Mainz 1865; Art. „Illuminaten“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl., 6. Bd. (1889) Sp. 603—608 von Raich.

Unter „Erleuchteten“ oder „Illuminati“ hatten in frühen Zeiten der Christenheit die Kirchenväter die Getauften verstanden (vgl. Hbr 6, 4). Später aber hat es oft Schwärmer, Mystiker und Theosophen gegeben, welche auf den Namen Illuminaten Anspruch machten oder ihn erhielten, sofern sie eines höheren, ungewöhnlichen Grades menschlicher Vollkommenheit in der Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge wie auch einer engeren Verbindung mit der Geisterwelt sich rühmten (Neudecker). Speziell wird jener Name einer mystisch-schwärmerischen Partei beigelegt, welche zuerst seit 1575 in Spanien

auftrat und Alumbrados oder Alombrados genannt wurde (s. Bd I S. 388 ff.). Sie verfiel der Inquisition; von dieser heftig verfolgt, verschwand die Partei eine Zeit lang, bis sie 1623 von neuem in Frankreich unter dem Namen Guerinets auftrat (s. Bd I S. 389, 55), aber auch hier schon 1635 der Verfolgung gänzlich unterlag. Eine ähnliche Sekte trat wieder um 1722 im südlichen Frankreich auf, die ihre mystisch-theosophischen Träumereien bis zu der Behauptung entwickelte, daß sich die menschliche Natur in dem h. Geiste völlig auflösen werde. Sie verband mit ihrer Theorie später noch allerlei den Freimaurern entlehnte Geheimnisse und erhielt sich in verschiedenen Abzweigungen, bis sie in der Revolutionszeit (1794) unterdrückt wurde; vgl. Schirach, Politisches Journal von 1785—1791 (Neudecker). In der neueren Zeit aber führen den Namen Illuminaten vorzugsweise die Mitglieder eines am 1. Mai 1776 von dem Professor des geistlichen Rechtes Adam Weishaupt in Ingolstadt gestifteten Geheimbundes, welcher, nach dem Muster des Jesuitenordens diszipliniert, im Kampfe wider Aberglauben, Unwissenheit und Unvernunft, der Tugend zur Herrschaft verhelfen und den Ordensgenossen Einfluß und Macht in der Welt verschaffen sollte. Weishaupt, aus der Schule der Jesuiten hervorgegangen, aber unter dem Einfluß des Freiherrn von Ickstatt früh mit den Lehren der Aufklärung vertraut gemacht, sodann mit den Exjesuiten und deren Anhängern an der Universität in heftige Kämpfe verwickelt, trug sich schon als Mann von 27 Jahren mit dem Plane einer Ordensgründung, durch die er den verhaßten Gegnern die Waffen entreißen und das Übergewicht den „Guten", d. h. vor allem sich selbst, verschaffen wollte. Rachsucht, Ehrgeiz, Herrschbegier mischten sich in ihm mit dem Drange, großes zu wirken und ein Wohlthäter der Menschheit zu werden. Ihm war der Gedanke nicht zu kühn, das Christentum durch eine Religion der Vernunft ersetzen, dem Despotismus die Macht entreißen und die Sittlichkeit dadurch befördern zu können, daß man die Tugend vor Verfolgung schütze und ihr in den Augen der Menschen um so größeren Wert verleihe, je sicherer sie schon auf Erden ihres Lohnes wäre. Um an der Spitze eines Geheimbundes so großes zu erreichen, schien ihm die vollständige Übereinstimmung der Ordensgenossen und ihre unbedingte Unterwerfung unter seinen leitenden Willen unerläßlich. Es galt also, die Jünger erst für die Ordenszwecke zu erziehen und sie allmählich, indem sie eine Stufe nach der andern unter beständiger Aufsicht und Leitung durchschritten, zu brauchbaren Werkzeugen des Meisters zu machen. Diese Abrichtung nach jesuitischem Muster, zu antijesuitischem Zwecke, erschien ihm als sittliche Vervollkommnung, weshalb er auch seine Stiftung anfangs den Orden der „Perfektibilisten" nannte. In den mysteriösen Formen und Zeichen, durch die er nach dem Sinne der Zeit dem Geheimbunde mehr Reiz und eine gewisse Weihe zu verleihen gedachte, lehnte er sich an die Freimaurerei an, ohne damals das Ordenssystem genauer zu kennen.

Nachdem Weishaupt die Statuten des Ordens, den er zu gründen unternahm, in den Umrissen entworfen, begann er einige junge Männer, seine Schüler, zu seinen Vertrauten zu machen und mit ihrer Hilfe andere Studierende zu werben. Von Ingolstadt wurde die Propaganda alsdann nach Eichstädt, wohin er sich selbst häufig begab, nach Freising, München und anderen Orten ausgedehnt und mit besonderem Eifer auf vornehme, reiche und angesehene junge Männer, geistlichen und weltlichen Standes, Domherren, Gelehrte, Kavaliere, Jagd gemacht. Über die Anwerbung und Aufnahme der Ordenskandidaten arbeitete W. alsbald eine ausführliche Instruktion aus, die für ihn und sein Werk charakteristisch ist.

Hat jemand ein anständiges, dem Orden vorzuschlagendes Subjekt ausgespähet und die Erlaubnis zur Anwerbung erhalten, so soll er Zutrauen, Liebe und Hochachtung in dem Kandidaten zu erwecken und ihn so zu leiten suchen, daß die Begierde, in die Gesellschaft einzutreten, nicht auf einmal, sondern nach und nach in ihm entstehe. Dazu kann die Lektüre seelenerhebender Werke dienen, deren eine stattliche Reihe aus moderner wie alter Litteratur empfohlen wird. Man redet von der Kunst, Menschen zu kennen und zu dirigieren, von der Macht geheimer Verbindungen, von Einsicht in die verborgensten Geheimnisse. Indem man so in klug ausgedachten Diskursen weiter und weiter geht, erzählt man ganz im Vertrauen, Außerordentliches von einer geheimen Gesellschaft gehört zu haben, der man beitreten könnte. Man fragt den Kandidaten um Rat, macht Einwürfe; dann läßt man ihn wohl, um seine Neugierde zu reizen, einen in Chiffern geschriebenen Brief sehen und deutet auf hohe Geheimnisse hin, in deren Besitz die Gesellschaft sein solle; man bringt endlich den Kandidaten zu der Überzeugung, daß die Neigungen und Wünsche, die ihn beseelen, die Ideale, denen er zustrebt, nur in einem Geheimbunde Befriedigung finden können.

Verlangt der Kandidat, auf die angedeutete Art bearbeitet, daß man ihm zum Eintritt in den geheimnisvollen Orden verhelfe, so hat er vor allem durch einen Revers sich zu verpflichten, von dieser Gesellschaft niemandem, auch den nächsten Angehörigen und vertrautesten Freunden nicht, das geringste zu sagen oder nur anzudeuten. Hierauf wird er mit den für die Novizen geeigneten Statuten bekannt gemacht. Aber kein Schriftstück bleibt in seinen Händen; was er gelesen, hat er zurückzugeben. Auch von den Oberen und dem Ursprung der Gesellschaft erfährt der Novize nichts. Er wird in dem Glauben befestigt, daß der Orden bis in das Altertum, und daß die Mitglieder, zumal die Oberen, bis in die höchsten Kreise reichen. Päpste und Kardinäle, die berühmtesten, weisesten und vortrefflichsten Männer läßt man ihn als Angehörige der Gesellschaft vermuten. Von Angesicht kennt er nur den, der ihn angeworben. Dieser überreicht ihm Tabellen, die er auszufüllen hat, um über alle denkbaren persönlichen und Familienverhältnisse Auskunft zu geben. Durch ihn stellt er den unbekannten Oberen von Zeit zu Zeit das Tagebuch zu, das ihm zu führen obliegt. Auch die Auszüge, die er aus den ihm vorgeschriebenen Büchern fertigt, die Kernsprüche, die er sammelt, die Charakterschilderungen und andere schriftliche Arbeiten, die er auf Befehl unternimmt, händigt er dem Rezipienten ein.

Wer die Probezeit mit Erfolg bestanden, wird mit Erlaubnis der Oberen in die Klasse der Minervalen, welche die Pflanzschule des Ordens bilden, nicht ohne wohl berechnete Feierlichkeit aufgenommen, entweder bei Tage im Waldesdunkel, oder bei Nacht, wenn der Mond am Himmel steht, in einem stillen, nur matt beleuchteten Zimmer hinter sorgfältig verschlossenen Thüren. Dabei wird dem Kandidaten nach einer langen Reihe von Fragen, die er zu beantworten hat, das eidliche Versprechen abgenommen, daß er jede Gelegenheit, dem Menschen zu dienen, ergreifen, Erkenntnis und Willen verbessern, nützliche Einsichten allgemein machen will, insoweit das Wohl und die Statuten der Gesellschaft es von ihm fordern werden. Er gelobt ferner ewiges Stillschweigen und strengen Gehorsam; er leistet Verzicht auf seine Privateinsicht und seinen Eigenwillen, selbst auf jeden „eingeschränkten“ Gebrauch seiner Kräfte und Fähigkeiten; mit Gut, Ehre und Blut verspricht er dem Orden zu dienen, sich allen Ahndungen und Strafen, die ihm zuerkannt werden sollten, willig zu unterwerfen. — Dann hat der junge Minervale eine umfassende schriftliche Generalbeichte abzulegen, die an die ihm unbekannten Oberen geht. Persönlich verkehrt er nur mit anderen Minervalen desselben Ortes und mit dem, der ihn aufgenommen, unter dessen unmittelbarer Leitung er steht, nach dessen Befehlen er liest und schreibt, studiert und spioniert; den erlauchten Oberen aber sendet er monatlich einen geheimen Bericht über sich, den Rezipienten, über andere Minervalen und endlich über diejenigen, die er noch in die Gesellschaft aufgenommen sehen möchte. Er empfängt Befehle, Aufmunterungen, Verweise, ohne zu wissen von wem. Als Ordensmitglied erhält er einen in der Regel der altklassischen Litteratur entnommenen Namen, wie Sokrates, Alcibiades, Cato, Marius; Weishaupt selbst nennt sich Spartacus. Mit dem Ordensnamen werden die zum Teil in Chiffern geschriebenen und fremdartig datierten Briefe unterzeichnet, unter derselben Adresse die Antworten empfangen. Auch die Städte= und Ländernamen werden der alten Geographie entnommen, so Athen für München, Theben für Freising, Ephesus für Ingolstadt, Nikomedia für Augsburg, Gräcia für Baiern, Peloponnes für Tyrol, Ägypten für Österreich. — Wohnen mehrere Minervalen an demselben Orte, so finden unter dem Vorsitz des Vorstehers regelmäßige Zusammenkünfte statt, welche mit Feierlichkeiten, die an die Logenbräuche erinnern, eröffnet und geschlossen werden. Die Mitglieder halten Vorträge, lesen Aufsätze, verhandeln Angelegenheiten der Gesellschaft und nehmen Zensuren und Befehle der Oberen entgegen.

Als die Pflanzschule des Ordens schon an mehreren Orten Bestand gewonnen hatte, waren die höheren Grade weder ausgearbeitet noch ins Leben geführt. Sie existierten erst in dem Kopfe des vielbeschäftigten Generals, welcher mit Hilfe der eingeweihten und an der Leitung beteiligten Freunde, die sich Areopagiten nannten, zunächst für die dringendsten Bedürfnisse, namentlich die finanziellen, zu sorgen hatte. Da zu seinem Jammer die eigennützigen Conscii von freiwilligen Beiträgen wenig wissen wollten, brütete er über mancherlei Projekten zur Bereicherung des Ordens. Auch die Sammlung einer großen Bibliothek lag ihm am Herzen; denn in der nächst höheren Klasse dachte er eine Art gelehrter Akademie zu errichten, wo besonders an Charakterschilderungen gearbeitet, der Beobachtungsgeist geschärft, das Studium der Alten und die Lösung von Preisaufgaben ins Auge gefaßt werden sollte. Um Bücher zu bekommen, sollen die Genossen, wenn es mit Manier geschehen kann, selbst die Werke fremder unbenutzter Bibliotheken sich aneignen. Aus einem Manuskriptendiebstahl in einer solchen Bibliothek solle man sich „keinen ca-

sum conscientiae machen; denn nur was Schaden bringt, ist Sünde, und wenn der Nutzen größer wird als der Schaden, so wird es gar zur Tugend", lehrt der General in einem Schreiben „an Marius" am 6. April 1779. Dieser niederträchtigen Moral entspricht auch die Idee, einen Weiberorden mit einer tugendhaften und einer ausschweifenden Klasse zu begründen, jene für gute, diese für schmutzige Zwecke („nobele Passionen") (vgl. Naichs Art.). Die letzten Ziele des Ordens aber schweben auch für den Stifter noch in nebelhafter Ferne. „Der Endzweck des Ordens ist, daß es Licht werde, und wir sind Streiter gegen die Finsternis." „Als Nebenzweck betrachte ich unseren Schutz, Macht, sicheren Rücken vor Unglücksfällen, Erleichterung der Mittel, zur Erkenntnis und Wissenschaft zu gelangen." Jede vorhergehende Klasse soll die Prüfungsschule für die folgenden sein. „In specie mache ich jeden zum Spion des andern und aller." Was bei den Jesuiten die Beichte, sollen bei den Illuminaten die schriftlichen Monatsberichte sein. Daraus will W. ersehen, welche geneigt sind, gewisse sonderbare Staatslehren, weiter hinaus Religionsmeinungen anzunehmen und am Ende erfolgt die totale Einsicht in die Politik und die Maximen des Ordens." Es fehlte wenig, daß das phantastische Werk, an dem der unklare Kopf des Führers im Bunde mit knabenhaften und zum Teil sittenlosen Gesellen arbeitete, in sich selbst zerfallen wäre, ehe es über die ersten Anfänge hinausgekommen. Während W. seine Gehilfen nachlässig, leichtfertig, unbotmäßig schilt, klagen jene über die unerträgliche Herrschsucht und den rücksichtslosen Despotismus des Meisters. Statt Fortschritte zu machen, war man in den ersten Jahren wiederholt nahe daran, sich in wildem Hader zu trennen.

Da gelang es, der schwankenden Gesellschaft einen festeren Halt und größeren Zuwachs durch die Verbindung mit der Freimaurerei zu verschaffen, mit deren Geheimnissen der Freiherr von Zwack (Cato) in einer Augsburger Loge genauer vertraut wurde, während W. seit dem J. 1778 einer Münchener Loge nur als untergeordnetes Mitglied angehörte. Die traurige Verwirrung, in der sich damals das Maurertum in Deutschland befand, indem Glücksritter und Schwindler die das Zeitalter charakterisierende Vorliebe für Geheimbünde und die von diesen gehüteten Geheimnisse zur Schaffung aller möglichen Systeme und Grade benützten, ließ es möglich erscheinen, die Freimaurerei dem Illuminatentum dienstbar zu machen, indem man entweder die schon bestehenden Logen unvermerkt unter die Leitung von Illuminaten brachte, oder neue Logen, angeblich nach echtem System, selbst anlegte und die Illuminatengrade als höhere Stufen der Maurerei behandelte, zu denen man aber nur diejenigen Maurer beförderte, die für die höheren Zwecke des Illuminatenordens brauchbar waren. Auf diese Weise konnte man hoffen, nicht allein zahlreiche Mitglieder und volle Kassen zu gewinnen, sondern auch hinter dem Aushängeschild der harmlosen und unverdächtigen Maurerei Schutz vor Verfolgungen zu finden.

Kaum hatte man in der angedeuteten Richtung die ersten Erfolge erzielt, die Loge Karl Theodor zum guten Rat in München in die Hände des Ordens gebracht und eine neue Loge zu Freising etabliert, so gelang es dem Marquis von Costanzo (Diomedes), welcher 1780 ausgesandt war, um in protestantischen Gegenden Propaganda zu machen, zu Frankfurt a. M. in dem bekannten Adolf Freiherrn v. Knigge jenen Mann anzuwerben, dem die Illuminaten den Ausbau ihres Systems, sowie den größeren Teil ihrer Anhänger in Mittel- und Norddeutschland verdanken sollten.

Knigge, unter dem Ordensnamen Philo von Costanzo in die Klasse der Minervalen aufgenommen, konnte nicht davon erbaut sein, nach Vorschrift lesen, Schulexerzitien schreiben und Monatsberichte einschicken zu sollen, um sich dafür von unbekannten Oberen aus Baiern hofmeistern zu lassen; er würde, nachdem er vergebens um weitere Aufschlüsse gebeten, sich zurückgezogen haben, wenn ihm nicht Spartacus selbst in klug berechneten Briefen den Orden als ein weltumfassendes System aufs glänzendste geschildert hätte. Der auf die Klasse der Minervalen folgende Grad der sog. kleinen Illuminaten, den Philo unter der Bedingung erhielt, daß er, ehe er in höhere Geheimnisse eingeweiht werde, für die gute Sache Jünger werbe, setzte ihn in Stand, eine erfolgreiche Propaganda zu beginnen. Als er dann aber, um die nach höheren Graden begierigen Ordensbrüder zu befriedigen, endlich verlangte, in das ganze System eingeweiht zu werden, mußte Spartacus gestehen, daß für die höheren Grade nur erst Vorarbeiten existierten und daß er zur Ausführung des hoffnungsreichen Werdens noch eines so ausgezeichneten Mitarbeiters wie Knigge bedürfe, welcher daher nach Baiern kommen möge.

Durch den Betrug, den man ihm gespielt, nicht verletzt, dagegen durch die Aussicht, den Orden nach seinen Ideen gestalten und seinen Interessen dienstbar machen zu können, nicht wenig angelockt, begab sich Philo gegen Ende des Jahres 1781 nach Baiern. So

viel er auch hier an dem Stande der Ordensangelegenheiten, an Weishaupt und vollends an dessen Mitarbeitern auszusetzen hatte, so ging er doch auf das ihm angetragene Bündnis ein und übernahm es, unter Benützung der von Spartacus gesammelten Materialien das ganze System auszuarbeiten und mit der Maurerei so zu verknüpfen, daß die Illuminaten in den Logen die Übermacht bekommen und die brauchbaren Maurer zu sich herüberziehen könnten. Dagegen ließ er sich von den bayerischen Ordensbrüdern versprechen, daß sie eine größere Vorsicht im Verhalten gegen Staat und Kirche beobachten, die Entwickelung der letzten politischen und religiösen Grundsätze auf die vorerst noch nicht auszuarbeitenden Mysteriengrade verschieben und die Verfassung des Ordens so einrichten wollten, daß die fähigsten und besten Illuminaten zu dem Range von Regenten erhoben und in Lokalobere, Provinzialinspektoren und Nationalobere gegliedert, die Regierung besorgten, während die bisherigen Oberen, die Areopagiten, ein Oberkollegium (geheimer Rat und Gerichtshof zugleich), mit Spartacus als General an der Spitze, bilden sollten.

Nach Frankfurt zurückgekehrt, arbeitete Knigge die mittleren und einen Teil der höheren Illuminatengrade aus, während die unterste Klasse im wesentlichen blieb, wie sie Weishaupt geschaffen. Der ganze Illuminatenorden zerfiel demnach in drei Hauptklassen mit mancherlei Unterabteilungen.

Die erste Hauptklasse, die Pflanzschule des Ordens, umfaßte außer den Novizen und Minervalen, deren Behandlung wir kennen, die kleinen Illuminaten, wozu ohne besondere Förmlichkeit diejenigen Minervalen befördert wurden, die man für den Eintritt in einen höheren Grad tüchtig befunden hatte. Die Pflanzschule war und blieb eine phantastisch zugestutzte Fortbildungsanstalt, worin in bestimmter Richtung zu fleißigem Studium angehalten, an unbedingten Gehorsam gewöhnt und systematische Spionage geübt wurde. Von religions- und staatsgefährlichen Absichten vernahmen die Jünger regelmäßig nichts; aber den wohlthätigen Anregungen, die sie unter besseren Führern empfangen konnten, standen die verderblichen Wirkungen der Spionage und manche versteckt jesuitische Lehren gegenüber.

Die zweite Hauptklasse umfaßte die Freimaurer, und zwar zunächst die gewöhnliche oder symbolische Maurerei mit den drei Graden des Lehrlings, des Gesellen und des Meisters, und sodann die schottische Maurerei mit den Graden des schottischen Novizen oder größeren Illuminaten (Illuminatus major) und des schottischen Ritters oder dirigierenden Illuminaten (Illuminatus dirigens). Von den Freimaurerlogen, worin die Meister der „göttlichen Kunst" mit Maßstab, Winkelmaß und Spitzhammer ihr unschuldiges Spiel trieben, waren politische und religionsgefährliche Bestrebungen grundsätzlich ausgeschlossen und daher wurden alle, welche für die höheren Zwecke des Illuminatentums sich nicht eigneten, in der symbolischen Maurerei zurückgehalten. Die brauchbaren avancierten in die schottische Maurerei. Wer schottischer Novize oder Illuminatus major werden wollte, mußte zuvor eine ins kleinste Detail gehende Biographie einreichen und über die geheimsten Regungen seines Herzens Auskunft geben. Die Promotion konnte verweigert werden, wenn drei Mitglieder dieses Grades dagegen stimmten. — Die Aufnahme erfolgte in einem mystisch erleuchteten Zimmer; die Logenbrüder trugen schwarze Mäntel; der Vorsitzende hielt dem Kandidaten mit den Worten: nosce te ipsum einen Spiegel vor, gab ihm mehrere Fragen zur Beantwortung, überreichte ihm ein grünes Schurzfell und eröffnete ihm das Zeichen, an dem er die Brüder des Grades erkennen konnte, indem er den Zeigefinger der rechten Hand auf das Herz legte, den der linken in die Höhe hob. — Der große Illuminat beschäftigte sich mit dem Studium von Charakteren nach einem Schema, das einige Tausend Fragen enthielt, die für den äußeren und inneren Menschen in Betracht kamen. Insbesondere hatte er mit der größten Akribie die feineren Charakternuancen der kleinen Illuminaten zu untersuchen, da man sich einbildete, auf diese Weise die kleinsten Herzensfalten der Untergebenen ausforschen und vor der Beförderung Unwürdiger sich schützen zu können. Damit verband man den weiteren Plan, nach den von den großen Illuminaten geführten Listen oder vielmehr nach den von ihnen in tausend kleinen Zügen zusammengestellten Portraits jeder Zeit im Stande zu sein, den Regierungen passende Männer für alle möglichen Stellen vorzuschlagen.

Der große Illuminat wurde in feierlicher Weise durch Erteilung des Ritterschlags zum heil. Andreas in Schottland in die Klasse der dirigierenden Illuminaten erhoben, welche außer den Minervalen auch die Freimaurer zu leiten und letztere für die Illuminatenzwecke zu bearbeiten hatten. Der höheren Stellung entsprachen tiefere Einsichten in die politischen und religiösen Tendenzen des in seinen Spitzen auch dem dirigierenden Illuminaten noch immer dunklen Ordens. In der weitläufigen Anrede an den dirigie-

renden Illuminaten wird nach Rousseaus Lehre der staatenlose Naturzustand als der glücklichste gepriesen; dem Stande der Freiheit streben auch die Aufgeklärten wieder zu; denn wenn eine Nation volljährig geworden, fällt der Grund zur Bevormundung weg. „Die Moral ist die Kunst, welche die Menschen lehrt, in ihr männliches Alter zu treten und die Fürsten zu entbehren.“ — Vom Christentum wird gelehrt, daß der Grundgedanke des Illuminatenordens die ursprüngliche Freiheit und Gleichheit der Menschen, der innere Kern der Lehre Jesu sei. Selbst eine Nachahmung des h. Abendmahls, ein Liebesmahl, glaubte Knigge mit den Kapitelsitzungen verknüpfen zu dürfen, so wenig dazu auch das eitle und kindische Gebahren der schottischen Ritter in ihren Logen paßte. Die Kapitelsitzungen fanden in einem grün tapezierten, hell erleuchteten und reich geschmückten Zimmer statt, das einen Thronhimmel von derselben Farbe enthielt, unter dem der Präfekt mit Stiefeln und Sporen sitzt. Er trägt die Ritterschärpe mit dem grünen Kreuze, auf der linken Brust den Ordensstern, über der rechten Schulter aber ein Ordensband, woran der Andreasorden hängt. In der Hand führt er einen Hammer. Über seinem Haupte brennt der flammende Stern. Alle übrigen Ritter tragen Degen, Stiefel und Sporen, Handschuhe, Schärpen und um den Hals an grünem Bande das Kreuz. Der anwesende Priester dagegen ist weiß gekleidet und entblößten Hauptes. Dem Throne des Präfekten zur Rechten steht der Schwertträger mit dem Ordensschwert in der Hand, links der Ceremonienmeister mit dem Stab und dem Ritualbuch. In der Mitte des Zimmers an einem mit vier Lichtern besetzten Tisch nehmen der Kanzler und der Schatzmeister Platz.

Die dritte Hauptklasse des Ordens bildete die Mysterienklasse, die wieder in die kleinen und großen Mysterien geteilt war; die ersteren zerfielen in den Priester- und Regentengrad, die letzteren in die Klasse des Magus und des Rex. Der Kandidat des Priesterstandes wurde vor der Beförderung mit verbundenen Augen auf Umwegen nach dem Logenhause gefahren, wo man ihm die Binde abnahm und einen Degen in die Hand gab. Auf den Zuruf: „Komm herein, unglücklicher Flüchtling, die Väter erwarten dich!“ trat er in ein glänzendes Gemach, in welchem auf einem vor einem Thronhimmel stehenden Tische kostbares Geschmeide, aber auch ein einfacher, weißer Priesteranzug lagen. Zwischen beiden Gegenständen hatte der Kandidat zu wählen. Ergriff er das Priestergewand, so wurde er nach einem Unterricht über Religion und Politik als Priester aufgenommen, indem man ihm außer dem weißen Gewande einen breiten Gürtel von scharlachroter Seide und einen Hut von rotem Sammt gab. Von Jesus wurde ihm gelehrt, daß er keine neue Religion habe stiften, sondern nur die Vernunft in ihre Rechte einsetzen wollen; sein System, nur für Auserwählte bestimmt, sei in den Mysterienschulen fortgepflanzt worden, um endlich in dem Freimaurertum eine Stätte zu finden.

Aus dem Priestergrade gelangte man in die Klasse des Regenten oder Prinzeps unter noch feierlicheren Zeremonien, die in einem schwarz ausgeschlagenen Zimmer angesichts eines Totengerippes, zu dessen Füßen Krone und Degen lagen, stattfanden. Mit gefesselten Händen wurde der Kandidat eingeführt, um sich eine Zeit lang der Kontemplation zu widmen; dann wurden ihm in einem anstoßenden Zimmer die Fesseln abgenommen und als Ordenskleidung ein weißer Mantel mit rotem Kreuze und ein weißledernes Brustschild, ebenfalls mit rotem Kreuze, angelegt; dazu erhielt er einen weißen Hut mit rotem Federbusch und rote Schnürstiefel. Die Aufschlüsse, die in dem Regentengrade über die Politik des Ordens gegeben wurden, entsprechen ganz den Anschauungen, die Spartacus schon bei der ersten Gründung hegte. Man wollte nicht ohne weiteres durch eine Revolution die bestehenden Staatseinrichtungen umstürzen, sondern nur der langsamen naturgemäßen Entwickelung nachhelfen und bis einst die „größeren Revolutionen der Natur“ reif wären, die Monarchen außer Stande setzen, Böses zu thun, indem man Ordensglieder zu allen wichtigeren Stellen beförderte. Wo man aber in der Regierung des Landes die Hand hat, soll man sich stellen, als wenn man am wenigsten vermöchte, und wo man nichts durchsetzen kann, alles zu können scheinen, damit man gefürchtet, gesucht und dadurch verstärkt werde. Alles, was auf die Bildung des Volkes Einfluß hat, soll man unter seine Gewalt zu bekommen suchen, Volksschulen und Priesterseminarien, Militärschulen, Akademien, Buchhandlungen; Schriftsteller von Einfluß möge man gewinnen oder verschreien, je nachdem das eine oder andere Nutzen bringt. Auch bei den Weibern, die einen großen Teil der Welt in ihren Händen haben, aber alle mehr oder weniger durch Eitelkeit, Neugierde, Sinnlichkeit und Hang zur Abwechslung geleitet werden, soll man sich einzuschmeicheln suchen, und sie zu gewinnen soll ein Gegenstand „der feinsten Studien“ sein.

Die beiden höchsten Mysteriengrade, der des Magus und des Rex, sind nicht von

Philo, sondern von Spartacus erst später ausgearbeitet und nur den Vertrautesten zum Lesen mitgeteilt, aber nie publiziert worden. Wir wissen indes, daß der Magus alle Religion, auch die natürliche, als eine Lüge und Erfindung herrschsüchtiger Menschen abschaffen, und der Rex endlich alle Obrigkeit beseitigen und patriarchalische Zustände, wo jeder Bauer und Bürger souveräne Gewalt hätte, einführen wollte.

Noch ehe die höheren Grade ausgearbeitet waren, hatte der Orden auch außerhalb Baierns zahlreiche Mitglieder gewonnen, nicht am wenigsten durch den gewandten und rastlos thätigen Knigge, der es besonders auf die Freimaurer abgesehen hatte und alle Hebel ansetzte, die sog. strikte Observanz zu zerstören. Das mit seinem Zuthun neugegründete eklektische System aber, mit den Logen zu Frankfurt und Wetzlar an der Spitze, öffnete vollends dem Illuminatentum Thür und Thor. Neben Knigge wurde der damals in Diensten des Herzogs Ernst von Gotha stehende Bode der erfolgreichste Apostel des Ordens, dem sich in Thüringen und Sachsen wie am Rhein in wachsender Zahl Männer zum Teil von hohem Rang, Gelehrte, Dichter, selbst Fürsten anschlossen. In einzelnen Gliedern reichte das Illuminatentum bald über Deutschland hinaus, von Italien bis Dänemark, von Warschau bis Paris. Indes ist dabei nicht zu übersehen, daß die meisten, deren Namen sich in den Illuminatenlisten finden — man will insgesamt 2000 gezählt haben — nur Bruchstücke des Systems und am wenigsten die letzten Ziele kannten. Es versteht sich ferner von selbst, daß man angesehene Männer nicht allein mit den Arbeiten, welche den Brüdern niederer und mittlerer Grade sonst oblagen, sondern auch mit der häßlichen Spionage, der andere teils als Werkzeuge, teils als Gegenstand dienten, klug verschonte; man war zufrieden, gelegentlich ihren Einfluß in Anspruch nehmen oder mit ihrem Namen prunken zu können. Übrigens konnte auch, wenn nicht die jesuitische Überwachung, so doch die despotische Bevormundung, die der Orden übte, dem Zeitalter des aufgeklärten Despotismus als die passendste Form für die Verbreitung der Aufklärung erscheinen; wenigstens waren, wie wir u. a. aus Goethes Wilhelm Meister erfahren, von der Notwendigkeit und der hohen Bedeutung erziehender Geheimbünde die Gebildetsten und Edelsten am innigsten überzeugt. Nehmen wir endlich noch hinzu, wie sehr auch die weltbürgerliche Tendenz, die der Illuminatenorden vertrat, in der Zeit des verkommensten politischen und nationalen Lebens dem Geschmacke der Denkenden entsprach, während Deklamationen über das Wesen des Staats in Rousseaus Manier und selbst Reden wider die Fürstendespotie vor dem Ausbruch der französischen Revolution in deutschen Ohren ungefährlich klangen, so können wir begreifen, daß neben Göthe und Herder auch Ernst II. von Gotha, Karl August von Weimar, Ferdinand von Braunschweig, der Fürst von Wied, Dalberg in Erfurt und andere weltliche und geistliche Herren dem Orden entweder einmal wirklich angehörten oder, ohne thätige Mitglieder zu sein, ihm beigezählt wurden.

„Wer hätte das gedacht", rief der General Spartacus in stolzem Selbstgefühl einmal aus, „daß ein Professor in Ephesus noch der Lehrer der Professoren in Göttingen und der größten Männer in Deutschland werden sollte?" Am meisten ergötzte es ihn, daß der Priestergrad sogar den Beifall argloser protestantischer Theologen fand, die noch dazu glaubten, der darin enthaltene Religionsunterricht enthalte den wahren und echten Geist und Sinn der christlichen Religion. „O Menschen, zu was kann man euch bereden! Hätte nicht geglaubt, daß ich noch ein Religionsstifter werden sollte." — Solcher Überhebung folgte bald ein jäher Sturz. Schon der Rücktritt Knigges (1784), den Weishaupts Undank, Herrschsucht und Ränkelust so erbitterten, daß er ihn und sein Werk durch Enthüllung der Geschichte des Ordens, sowie des Charakters und der Grundsätze des Stifters zu vernichten drohte, war ein unersetzlicher Verlust. Völlig gefährdet aber war die Lage des Ordens in Baiern, zunächst in München, wo nicht allein die Kanzeln schon lange von dem Donner gegen die an Zahl und Einfluß zunehmenden Freigeister widerhallten, sondern die Illuminaten selbst teils Eifersucht durch ihre Einmischung in die Besetzung von Staats- und Kirchenämtern, teils Haß und Rachsucht durch die Ausschließung einzelner Mitglieder, teils auch den wohlberechtigten Widerstand derer wachriefen, welche das sittlich anstößige und staatsgefährliche Treiben durchschauten. Im August des Jahres 1784 erschien zuerst ein allgemeines Verbot aller heimlichen Verbindungen, was indes die Illuminaten, Weishaupt voran, in ihrer Sicherheit um so weniger störte, als sie sich auf mächtige Fürsprache am Hofe verließen. Da indes der Kurfürst Karl Theodor, gewarnt durch die Herzogin Maria Anna, alsbald von ausgetretenen Mitgliedern des Ordens, zunächst von Jos. Utzschneider, genauere Aufschlüsse erhielt, erließ er am 2. März und 8. August 1785 strengere Befehle gegen die Illuminaten und Freimaurer, worauf die Beteiligten, so weit sie bekannt wurden, in Untersuchung gezogen und nach Befund ihrer

Ämter entsetzt wurden. Auch Weishaupt, den man noch immer nicht als Urheber und Haupt des ganzen Werkes erkannte, verlor seine Professur und begab sich zuerst nach Regensburg, dann nach Gotha, wo der Herzog Ernst ihm einen Hofratsgehalt gewährte. Noch griff er in hochfahrendem, übermütigen Tone die Feinde und „Verräter", welche auch ihrerseits Schriften über Schriften gegen den gestürzten Orden ausgehen ließen, an, bis endlich die Veröffentlichung der nach langem Forschen und Spähen, nach Haussuchungen und Konfiskationen aufgefundenen geheimen Korrespondenzen und anderer Ordensschriften den General und dessen vertrauteste Genossen, allen sophistischen Rechtfertigungsversuchen zum Trotz, moralisch vernichtete. Jetzt nahm die Verfolgung der Illuminaten in Baiern jenen beispiellos gehässigen Charakter an, der teils aus dem Argwohn und der Furcht des für seinen Thron bangenden Fürsten, teils aus der pfäffischen Gesinnung seiner Berater sich erklärt. Heimliche Angeberei wurde mit Geld und Gut belohnt, Kerkerhaft aber, Güterkonfiskation und Landesverweisung drohten jedem, der nur in dem Verdacht freier Denkart stand. Nach dem Ausbruch der französischen Revolution endlich, die manche dem schon lange beseitigten Orden zur Last legen wollten, erstreckte sich die Illuminatenhetze auch auf alle diejenigen, welche der Sympathie mit der Bewegung in Frankreich verdächtig waren. Statt der „Weisheit und Tugend" sah Weishaupt die Dummheit und Bosheit triumphieren, und statt des Glückes, das er den Seinigen verheißen, hatte er Unheil und Wehe über Schuldige und Unschuldige gebracht. Seine Stiftung war eine widerwärtige Vermischung radikaler Aufklärung mit jesuitischen Maximen, ein wahres „Mysterium iniquitatis". Weishaupt starb 1830 als Hofrat in Gotha.

(Kluckhohn †) P. Tschackert.

Immanuelsynode s. Lutheraner, separierte.

Immer, Albert, gest. 1884. — Quellen: Ed. Müller, Grabrede, abgedruckt im Volksblatt für die reform. Kirche der Schweiz, 1884, S. 105 ff.; R. Steck, Nachruf in der Protest. Kirchenzeit. 1884, Nr. 17; R. Rüetschi in der Theol. Zeitschr. aus der Schweiz I, S. 359 ff.; F. Trechsel, D. Gottesgelehrte H. A. Immer, Bern 1899.

Albert Immer wurde am 10. August 1804 in dem Bernischen Städtchen Unterseen geboren. Aus einer Pfarrfamilie stammend, sollte er auch Pfarrer werden; da aber der äußerst schüchterne und eigenartige Jüngling nach Abschluß der vorbereitenden Studien seine Prüfung nicht bestand, wurde er kurzweg zum Buchbinder bestimmt, wanderte als Lehrling nach Lausanne und nach Lyon und ließ sich 1829 in Thun nieder, um seinen Beruf zu betreiben. Mächtige Lernbegierde, selbstquälerische Grübelei und schließlich eine „Erweckung", die er selbst ausdrücklich weder kirchlichen, noch pietistischen oder methodistischen Einflüssen, sondern dem Wirken des göttlichen Geistes zugeschrieben hat, führten ihn 1835 wieder zur Theologie zurück, ließen ihm aber auch den bleibenden Eindruck, „welch ein Unterschied sei zwischen einem Glauben aus erster Hand und einem solchen aus zweiter Hand". Er schloß sich jetzt, schon 31 Jahre alt geworden, häuptsächlich an S. Lutz an, bei dem er „die freieste Forschung mit der innigsten Frömmigkeit verbunden" fand. Im Jahre 1838 ins Predigtamt aufgenommen, amtierte er einige Zeit als Gehilfe, zog aber 1840 noch nach Bonn und Berlin. Zurückgekehrt versah er zuerst ein Vikariat in Burgdorf, wurde 1845 Pfarrer zu Büren an der Aare und erhielt Ende 1849 den Ruf als Professor der Neutestamentlichen Exegese und der Dogmatik an der Universität seines Heimatkantons. Seine Theologie war formal durch Hegel, ihrem Inhalte nach durch Schleiermacher bestimmt. Bei voller Freiheit von Bekenntnisschranken wollte er doch „nicht allein der Wissenschaft, sondern auch der Kirche dienen" und seine Schüler „dahin führen, daß sie mit gutem Gewissen denken und predigen können"; denn „theologische Wissenschaft und kirchliches Leben sollten unter sich in engem Zusammenhang stehen". Durch diese eben so ernst-pietätsvolle als freie Stellung gewann er zwar das Vertrauen der Studierenden, fand dagegen kein Verständnis bei denjenigen, für welche die Frömmigkeit vom Bekenntnisglauben unzertrennlich ist. Er wurde wiederholt heftig angegriffen in Zeitungsblättern und eigenen Flugschriften; zur Rechtfertigung verfaßte er die Schriften: „Die theologische Fakultät und ihre Gegner" und „Was wir glauben und lehren, eine Verwahrung gegen Mißverständnisse", beide 1864. Als dann aber von 1866 an die sogen. Reformpartei in der Schweiz, besonders von H. Lang in Zürich geführt, mit der Forderung auftrat, daß „die Ergebnisse der Wissenschaft" in Predigt und Unterricht unmittelbar vor das Volk gebracht und in heftiger Preßpolemik der Kirchenlehre entgegengestellt werden sollen, da glaubte er warnen zu müssen und wurde nun von dieser Seite her der Verleugnung

seiner Grundsätze bezichtigt. Was ihn zu dieser Haltung bewog, war nicht allein der Widerwille gegen tumultuarisches Wesen, es war sein von jenen abweichender Gottes- und Offenbarungsbegriff. Gedruckt wurden eine Anzahl kleiner Vorträge: „Schleiermacher" (1859), „Samuel Lutz als Lehrer und Prediger" (1861), „Die Apokalypse" (1862), „Das Gewissen, seine Gesundheit und Krankheit" (1866), „Der Konflikt des Staatskirchentums und des methodistischen Dissentertums 1829 in Bern" (1870), „John Bunyan" (Basel 1871, in der „Sammlung christlicher Schriften"), „Die Geschichtsquellen des Lebens Jesu" (Berlin 1873, Protestant. Vorträge). Erst spät entschloß er sich zur Herausgabe seiner Hauptwerke, der „Hermeneutik des NT", Wittenberg 1873, und der „Theologie des NT", Bern 1877. Während einer Reihe von Jahren erteilte er den Religionsunterricht an der Berner Kantonsschule (Gymnasium), deren Rektorat ihm eine zeitlang übertragen war. Zum Rektor der Universität wurde er schon 1852 zum erstenmale erwählt; den Titel eines Doktors der Theologie verlieh ihm 1860 die Universität Basel; 1875 wurde das 25. Jahr seiner akademischen Thätigkeit festlich begangen; aber 1881 trat er vom Lehramte zurück und am 23. März 1884 ist er gestorben. Er war seit 1845 mit einer äußerst geistvollen Frau verheiratet, hatte jedoch keine Kinder. **Bloesch** †.

Immunität. — Litteratur: Wiese, Kirchenrecht 2, 900 ff.; Schulte, System des Kirchenrechts 2, 160 ff.; Phillips, Kirchenrecht 3. Aufl. 1, 666 ff.; Hinschius, Kirchenrecht 1, 123 ff.; Richter, Kirchenrecht 8. Aufl. (bes. von Dove und Kahl) 374 ff., 1293 ff.: Scherer, Kirchenrecht 1, 397 ff.; Vering, Kirchenrecht 3. Aufl. 439 ff.; Friedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. 142 ff., 474 ff.; Thudichum, Deutsches Kirchenrecht des 19. Jahrhunderts 2, 18 ff.; Friedberg, Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen 260; Scaduto, Diritto ecclesiastico vigente in Italia 2. ediz. 1, 147 ff.; Schiappoli, Diritto ecclesiastico vigente in Francia 1, 26 ff., 68 f., 99 ff., 102 ff.; Makower, Die Verfassung der Kirche von England 1894, 35 ff., 257 ff., 381 ff.; Ferraris, Prompta Bibliotheca 1, 553 ff. (s. v. bona), 2, 258 ff. (s. v. clericus), 4, 52 ff. (s. v. immunitas ecclesiastica); Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon 2. Aufl. 10, 441 ff. (unter „Privilegien"); Analecta iuris pontificii, 8. série (1866), 1789 ff. — Zur Geschichte vgl.; Thomassinus, Vetus et Nova ecclesiae disciplina, Lib. I, c. XXXIII—XLVIII, Tom. 3 (1688), 122 ff.; Mattes, ThQS 27, 235 ff.; Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat 1 (1872), 760 ff., 837 ff. — Im Altertum: Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche 1 (1836), 153 ff.; Grashof, Archiv f. kathol. KR. 36, 321 ff.; 37, 256 ff.; Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 1 (1878), 167 ff., 228 ff. — In der fränkischen Zeit: Loening a. a. O. 2 (1878), 311 ff., 721 ff.; Waitz, Verfassungsgeschichte 2 b (3. Aufl.), 336 ff., 376 ff., 4 (2. Aufl.), 287 ff., 447 ff., 463 ff.; Brunner, Rechtsgeschichte 2, 287 ff., 302 ff.; Schröder, Rechtsgeschichte 3. Aufl., 176 ff., 196 ff. (daselbst auch die übrige Litteratur); E. Mayer, Deutsche u. französische Verfassungsgeschichte 2 (1899), 71 ff. — Im Mittelalter: Waitz, Verfassungsgeschichte 8, 223 ff; Schröder a. a. O. 515 ff.; Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio 1871, 183 ff.; Zeumer, Die deutschen Städtesteuern 1878, 72 ff. — In der Neuzeit: Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche 1872.

Unter J. im engeren Sinne versteht man die Freiheit bestimmter Personen oder Güter von öffentlichen Lasten und Abgaben, und zwar unterscheidet man zwischen der bestimmten Personen zustehenden Personal- und der bestimmten Vermögensstücken zustehenden Realimmunität. Jedoch hat das Wort immunitas zu Zeiten, insbesondere im Mittelalter, eine weitere Bedeutung angenommen; vor allem ist es auch auf das Asylrecht ausgedehnt worden (s. diesen A. Bd 2 S. 170 f.). Im folgenden ist allein von der J. der Kirche, ihrer Diener und ihres Gutes zu handeln.

Eine J., die sich zwar nicht in der Freiheit von der ordentlichen Grundsteuer, wohl aber in der Befreiung von den außerordentlichen Zuschlägen zu derselben und von den sogen. munera sordida, bestimmten öffentlichen Fronden und Naturalabgaben, äußerte, genoß im römischen Reiche das Kron- und Fiskalgut. Seitdem das Christentum die staatliche Anerkennung gefunden hatte, erlangten die christlichen Kirchen für ihre Besitzungen ebenfalls Freiheit von den am Grund und Boden haftenden munera sordida, wozu am Ende des 4. Jahrhunderts noch die Freiheit von den außerordentlichen Grundsteuerzuschlägen trat (c. 40 Cod. Theod. 16, 2). Der einzelne Kleriker erfreute sich, ebenso wie früher der heidnische Priester, einer Befreiung von allen öffentlichen Dienstleistungen, vor allem auch von der Pflicht der Übernahme öffentlicher Ämter (c. 2, 8, 9, 10, 11, 14 ff. Cod. Theod. 16, 2), auch war er bis zu einem gewissen Grade von der Gewerbesteuer frei (c. 8, 10, 14, 15, 36 Cod. Theod. 16, 2), dagegen ist eine allgemeine Steuerfreiheit des Klerus, insbesondere die Freiheit von der Kopfsteuer (capitatio), nirgends nachweisbar. Während im oströmischen Reiche diese J. sich erhalten und auch im justi-

nianischen Kodex Aufnahme gefunden hat (c. 5 Cod. Just. 1, 2), führten im Westen die aus den Steuerbefreiungen sich ergebenden Mißstände zu einer fast völligen Aufhebung derselben durch Valentinian III. (Nov. Valentin. III, 10). Das ausgehende weströmische Reich kennt demnach im wesentlichen nur eine allgemeine J. des Kron- und Fiskalgutes.

An diese J. des römischen Kron- und Fiskalgutes knüpft die J. des Königsgutes im fränkischen Reiche an. Dementsprechend ist auch von einer allgemeinen J. des Kirchengutes im Frankenreiche nicht die Rede. Allerdings waren die Geistlichen von der Heerpflicht befreit, auch scheint es, daß sie die nur vereinzelt aus römischer Zeit erhaltene Kopfsteuer nicht zu zahlen hatten, aber die auf dem Grundbesitze ruhenden Leistungen, die Grundsteuern und vor allem die öffentlichen Fronden, die functiones publicae, das servitium regis, lasteten sowohl auf dem Grundbesitze der Kirche wie auf dem der Geistlichen. Die bis in die jüngste Zeit oft wiederholte Behauptung, daß Ludwig der Fromme wenigstens eine Hufe für jede Kirche von diesem servicia befreit habe, beruht auf einer irrigen Auslegung von MG Capitularia 1, 277 n. 138 § 10.

Um so wichtiger waren die Befreiungen, welche einzelne Kirchen kraft besonderen königlichen Privilegs unter dem Namen der emunitas oder immunitas teils für einzelne Besitzungen, teils für ihren gesamten Grundbesitz erhielten. Und zwar sind im Laufe der Merowinger- und Karolingerzeit sämtlichen Bistümern und größeren Klöstern derartige Immunitätsprivilegien zuteil geworden; daneben haben auch die weltlichen Großen des Reiches dieselbe J. für ihren Grund und Boden erlangt.

Der Inhalt dieser Immunitätsprivilegien ist vom 6. bis 10. Jahrhundert im wesentlichen derselbe geblieben; die rechtliche Stellung des Königsgutes hat das Vorbild abgegeben. Die J. enthält in erster Linie ein Verbot für alle öffentlichen Beamten, das immune Gebiet zu betreten, um öffentliche Leistungen oder Abgaben von dem Immunitätsherrn oder seinen Hintersassen zu erheben, ferner ein Verbot, irgend welche Zwangsgewalt den letzteren gegenüber geltend zu machen. Soweit diese Leistungen auch noch künftig dem König geschuldet werden, sind die Verpflichteten durch Vermittlung des Immunitätsherrn heranzuziehen; größtenteils aber fallen seit der Verleihung der J. die Einkünfte, die bisher der Fiskus von den Immunitätseingesessenen eingefordert hat, an den Immunitätsherrn, der sie für sich durch seine Beamten eintreibt. Die J. geht aber noch weiter. Unter den dem Immunitätsherrn verliehenen öffentlichen Einkünften sind die wichtigsten die Gerichtsgefälle, die Friedensgelder und Bannbußen; ihre Verleihung fällt zusammen mit der Verleihung der niederen Gerichtsbarkeit über die Hintersassen, die von nun an der grundherrliche Beamte, in den geistlichen Grundherrschaften der Vogt (advocatus), ausübt, während hinsichtlich der hohen Gerichtsbarkeit über Leben und Freiheit die Immunitätseingesessenen zwar auch künftig noch dem öffentlichen Grafengerichte unterstehen, aber vor demselben durch den grundherrlichen Beamten vertreten werden. Die Entwickelung hat schließlich dahin geführt, daß seit dem 10. Jahrhundert die mächtigsten geistlichen und weltlichen Grundherrn auch die hohe Gerichtsbarkeit über ihre Hintersassen erlangt und so die Grundlage für die Erwerbung der Landeshoheit gelegt haben.

Mit der allein gegen die Eingriffe der öffentlichen Beamten gerichteten J. des Kirchengutes verband sich schon in der Karolingerzeit der Gedanke eines allen gegenüber bestehenden territorialen Sonderfriedens. Jede Verletzung des immunen Gebietes, gleichviel von wem sie ausgeht, wurde mit einer hohen Geldstrafe (600 solidi) gebüßt. Während dieser für das gesamte Gut der mit J. beschenkten Kirche geltende weitere Sonderfriede bald verschwand, entwickelte sich ein Sonderfriede für einen engeren Bezirk, der bloß die Kirche samt dem Kirchhof und den Wohnungen der Geistlichen umfaßte und als J., Muntat oder Freiheit bezeichnet wurde. Diese Freiheiten haben besonders in den deutschen Städten eine große Rolle gespielt und sich zum Teil bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts, ja als besondere Gemeindebezirke bisweilen auch nach Aufhebung ihrer bevorzugten Stellung noch bis heute erhalten. Sie bildeten mitten in der Stadt eximierte Bezirke, die nicht unter dem Stadtrecht und den städtischen Behörden standen, einen besonderen Frieden und ein ausgedehntes Asylrecht genossen.

Die J. der fränkischen Zeit stellte kein Privileg für die Kirche, sondern allein für den kirchlichen und weltlichen Großgrundbesitz dar. Im übrigen ruhten sowohl in der Karolingerzeit wie in den folgenden Jahrhunderten die (übrigens sehr geringen) öffentlichen Lasten, Fronden, Beherbergungspflichten &c. auch auf dem Kirchengute; außerdem aber wurden die höheren Reichskirchen, die Bistümer und Reichsabteien von den deutschen Königen zu erheblichen außerordentlichen Lasten herangezogen. Die Jahresgeschenke der

Klöster, die Verpflichtung zur Beherbergung des Königs und seines Gefolges, die Abgaben für die Erteilung der Investitur, die in dringenden Fällen von den Reichskirchen erhobenen Reichssteuern stellten eine bedeutende Belastung der Bistümer und Reichsabteien dar. Und auch das niedere Kirchengut wurde vom Reiche oder anderen Gewalten teils kraft grundherrlichen teils kraft vogteilichen Rechtes mit Abgaben belastet. Was die persönliche Rechtsstellung der Kleriker betrifft, so genossen sie im allgemeinen keine Zollfreiheit; nur kraft besonderen Privilegs war dieselbe für einige oder alle Zollstätten im Reich einzelnen Kirchen verliehen worden. Die Freiheit vom Kriegsdienste blieb aufrecht erhalten, solange das alte Aufgebot bestand; doch sind Bischöfe und Reichsäbte schon früh mit ins Feld gezogen, und seitdem das Heer in ein Lehnsheer verwandelt worden war, lastete die Heerespflicht auf den Kirchenlehen ebensogut wie auf anderen Lehen, auf den geistlichen Fürsten ebensogut wie auf den weltlichen.

Daß die Kirche jederzeit wiederholt gegen weltliche Übergriffe und Erpressungen eingeschritten ist, ist selbstverständlich; dagegen erfahren wir von einer prinzipiellen Opposition gegen die Heranziehung der geistlichen Güter und Personen zu den weltlichen Lasten überhaupt vor dem 12. Jahrhundert nicht das Geringste. Bezeichnenderweise sind es auch nicht die vom König und den einzelnen Großen erhobenen ziemlich willkürlichen Abgaben, sondern die im 12. Jahrhundert in den italienischen und deutschen Städten auftauchenden regelmäßigen Stadtsteuern gewesen, die den Widerstand der Kirche wachgerufen haben, wenn auch die Tragweite des Widerspruches der Kirche über den Kreis dieser städtischen Steuern hinaus ging. Die Beschlüsse des 3. und 4. lateranischen Konzils von 1179 und 1215 bezeichnen den Anfang dieser auf völlige J. der Kirche und ihrer Diener gerichteten Bestrebungen (c. 4, 7 X 3, 49). Nur mit Genehmigung der Bischöfe, bez. nur mit Genehmigung des Papstes soll ausnahmsweise die Heranziehung der Geistlichen und des Kirchengutes zu allgemeinen und dringend notwendigen öffentlichen Lasten zulässig sein, im übrigen wird aber völlige J. beansprucht.

Seitdem hat die Kirche nicht aufgehört, die Freiheit des Klerus und des Kirchengutes von öffentlichen Lasten mit Entschiedenheit zu verfechten; zahlreiche Bullen, Synodalbeschlüsse, und litterarische Arbeiten geben diesem Prinzipe bis in die jüngste Zeit Ausdruck. Das Tridentiner Konzil (Sess. XXV de reform c. 20) hat, wenn auch in ziemlich allgemeinen Redensarten, die J. der Kirche verfochten, die Bulle In coena domini (s. d. A. Bd III, 535 f.) hat die Immunitätsverletzer mit Exkommunikation bedroht, zum Schutze der J. ist 1626 an der Kurie die noch heute bestehende, wenn auch bedeutungslose Congregatio iurisdictionis et immunitatis ecclesiasticae begründet worden. Und nachdem es eine Zeit lang geschienen hatte, als sei die Kirche geneigt, den staatlichen Anspruch auf Heranziehung des Kirchengutes und des Klerus zu den allgemeinen Lasten bis zu einem gewissen Grade anzuerkennen, hat der Syllabus errorum vom 8. Dezember 1864 Nr. 30 mit Entschiedenheit das prinzipielle Recht der Kirche auf J. in vollem Umfange aufrechterhalten. Daß bei diesen zahlreichen kirchlichen Äußerungen zu Gunsten der J. wiederholt, zum Teil unter Berufung auf Bibelstellen (Mt 17, 24—27), der Ursprung derselben aus dem göttlichen Rechte behauptet worden ist, kann nicht Wunder nehmen. Auch zwei päpstliche Bullen von Bonifaz VIII. und Leo X. sowie das Tridentinum vertreten diesen Standpunkt, ohne aber das ius divinum als die alleinige Quelle der J. bezeichnen zu wollen, während der Syllabus bloß ihre Herkunft aus dem bürgerlichen Rechte bestreitet. In der modernen katholischen kirchenrechtlichen Litteratur wird die Frage, ob die J. dem ius divinum entstamme, meist offen gelassen, vielfach auch direkt verneint.

Den kirchlichen Maßnahmen zum Schutze der J. folgten bald weltliche. Hatte schon Friedrich I. im ronkalischen Landfrieden 1158 sich gegen die „unerlaubte Besteuerung der Kirchen besonders in den Städten“ gewandt (MG Constitutiones 1, 246 n. 176 § 9), so nahm Friedrich II. im Anschluß an die Beschlüsse der lateranischen Konzilien eine strenge Bestrafung der Immunitätsverletzung in die Authentica Item nulla von 1220 auf (cod. 2, 108 n. 85 § 3). Auch in den folgenden Jahrhunderten hat die weltliche Gesetzgebung im Reich sowohl wie in den Territorien und Städten wiederholt die J. der Kirche und ihrer Diener bestätigt. Andererseits haben sich vielfach die weltlichen Machthaber nicht gescheut, auch ohne päpstliche Genehmigung die Geistlichen und das Kirchengut zu Steuern heranzuziehen, jedenfalls ist von einer bedingungslosen Anerkennung der kirchlichen Ansprüche auf J. nirgends die Rede. Seit der Reformation war sowohl die Personalimmunität des Klerus als auch die Realimmunität des nicht unmittelbar kirchlichen Zwecken dienenden Kirchengutes durchweg im Schwinden begriffen, wenn es auch

hin und wieder vorkam, daß katholische Landesherren zur Besteuerung des Klerus die Erlaubnis des Papstes einholten. Wo die evangelische Kirche öffentlich anerkannt war, hat sie J. meist in gleichem Umfange wie die katholische Kirche genossen, ohne prinzipiell dieselbe zu beanspruchen.

Heute sind nur noch Reste der ehemaligen J. erhalten, und zwar nehmen daran regelmäßig sämtliche öffentliche Religionsgemeinschaften teil. Die Steuerprivilegien sind zum großen Teil gefallen. Befreiung von der Grund- und Gebäudesteuer genießen in Deutschland noch durchweg die unmittelbar kirchlichen Zwecken dienenden Grundstücke und Baulichkeiten, vor allem die Kirchen und Begräbnisplätze, zum Teil auch die als Besoldung verliehenen Grundstücke und Dienstwohnungen der Pfarrer und Küster. Die Befreiung der Geistlichen und kirchlichen Korporationen von der staatlichen Einkommensteuer ist meist aufgehoben; häufiger findet sich eine privilegierte Stellung gegenüber Gemeindelasten. Die Freiheit der Geistlichen von der Übernahme von Gemeindeämtern ist durchweg landesgesetzlich, die Freiheit vom Schöffen- und Geschworenenamte reichsgesetzlich aufrecht erhalten worden (Gerichtsverfassungsgesetz §§ 33, 85). Vom Amte des Standesbeamten sind Religionsdiener überhaupt ausgeschlossen (Personenstandsgesetz § 3 Abs. 3). Zur Uebernahme von Vormundschaften bedürfen sie, ebenso wie Staatsbeamte, landesgesetzlich vielfach einer besonderen Genehmigung ihrer vorgesetzten Behörde (BGB § 1784; Preuß. Ausführungsgesetz zum BGB Art. 32). Von der allgemeinen Wehrpflicht sind Geistliche und Religionsdiener nicht ausgenommen, wenn auch nach dem Reichsmilitärgesetz vom 2. Mai 1874 die Heranziehung solcher Personen des Beurlaubtenstandes, die ein geistliches Amt bekleiden, zum Dienst mit der Waffe vermieden werden soll. Jedoch hat das Gesetz vom 8. Februar 1890 für die römisch-katholischen Theologen insofern eine wichtige Ausnahme statuiert, indem es sie in Friedenszeiten nach erfolgter Zurückstellung bis zum 1. April des 7. Militärjahres, wenn sie bis zu diesem Termin die Subdiakonatsweihe empfangen haben, der Ersatzreserve überweisen und von Übungen befreien läßt.

Ähnlich wie im Deutschen Reiche ist die Stellung der Kirchen und ihrer Diener auch anderwärts; nur sind Frankreich und Italien in der Heranziehung römisch-katholischer Geistlicher zum Militärdienste strenger, während Österreich-Ungarn bei der Ausgestaltung der allgemeinen Wehrpflicht auf den geistlichen Stand erhebliche Rücksichten nimmt.

Siegfried Rietschel.

Impanation s. Bd VII S. 235,3ff.

Impostoribus, De tribus. — Die Bibliographie vgl. in der unten folgenden Geschichte der Schrift; dazu: Rosenkranz, Der Zweifel an Glauben. Halle 1830; F. W. Genthe De impostura religionum breve Compendium, seu liber de tribus impostoribus, Lpz. 1833

Die Rede von den drei Betrügern gehört der Zeit des Kaisers Friedrichs II. an. Sein Gegner Gregor IX. beschuldigte in seiner Encyclica (zwischen 21. Mai und 1. Juli 1239) diesen Fürsten, der sich freute, der Vorläufer des Antichrists genannt zu werden (s. Büdinger in Sybels Zeitschr. XII, S. 377), er habe erklärt: die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesu, Mose und Muhamed. Letztere beiden seien wenigstens in Ehren, Jesus aber am Schandpfahl des Kreuzes gestorben. Alle wären Thoren, welche glaubten, der Gott, welcher die Natur und alles geschaffen habe, könne von einem Weibe geboren werden. Keiner könne ohne die vorhergegangene Vereinigung von Mann und Weib geboren werden, der Mensch dürfe nichts glauben, was er nicht durch die Natur der Dinge oder vernünftige Gründe erhärten könne (s. die Nachweisungen bei Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter II, S. 275 ff.). Ist auch nicht nachweisbar und von Friedrich II. entschieden bestritten, daß er solche Äußerung gethan, so liegt doch in der diesen Hohenstaufen umgebenden Atmosphäre antikirchlicher Aufklärung eine Anknüpfung für derartiges. Die Berührung mit dem Muhamedanismus, die dadurch genährte Kontroverse, Reflexionen, wie sie durch den Averroismus im 13. Jahrhundert in christliche Kreise drangen, konnten in auflösender Skepsis bis an die Grenzen jener Anschauung führen. Wieder hat der aufblühende Humanismus genug Anknüpfungspunkte für ähnliche Ideen geboten. Für das Buch aber, welches den Titel De tribus Impostoribus oder einen ähnlichen trägt, ist der Ausgang zu nehmen von der Jahreszahl 1598, welche durch die drei von Ebert angeführten gedruckten Exemplare, sowie das der Dresdener Kgl. Bibliothek, wonach E. Weller schon 1846 den Traktat mit deutscher Übersetzung und wieder ohne letztere (Heilbronn 1876) herausgegeben, sicher gestellt ist. Die Zweifel an der Richtigkeit dieser Jahreszahl sind hinfällig, zumal durch gewichtige Zeugnisse, vor allem Campanellas, feststeht, daß um die

Ende jenes Jahrhunderts ein solches gedrucktes Buch existiert hat. Im 17. Jahrhundert und bis weit ins 18. hinein knüpfen sich an das Buch zahlreiche Verhandlungen der Gelehrten, welche, ohne die Schrift zu kennen, sich darüber ergehen, ob ein solches Buch existierte, oder ob, wie eine Zeit lang besonders durch den Brief von de la Monnoye an Bouhier, wieder abgedruckt in den Menagiana, Par. 1715, IV, 374—418, überwiegende Ansicht ward, das Ganze auf Täuschung beruhe. Die einen wollten es gesehen haben, die andern bestritten die Existenz, und die Mystifikation bemächtigte sich der Sache, wie in der (bei Genthe wieder abgedruckten) Réponse à la dissertation de M. de la Monnoye sur le Traité de trib. impost. A la Haye chez Henry Scheurler 1716, welche sich auf die in verschiedenen Abschriften in französischer Sprache zirkulierende, dann 1721 unter dem Titel de trib. impost., des trois imposteurs (Francfort s. M., i. e. Rotterdam) und schon 1719 in anderer Bearbeitung unter dem Titel La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa erschienenen Schrift bezog (deutsch: Spinoza II. oder Subiroth Sopim, Rom bei der Witwe Bona Spes 5770 [Berlin 1787, Vieweg]), welche ganz anderer Art ist und die unter andern, auch abgesehen von der letzteren Bearbeitung, schon Cartesius citiert. Von der wahren Schrift de trib. imp. ist 1753 vom Wiener Buchhändler Straube ein undatierter Nachdruck in 8° erschienen (Schelhorn, Ergötzlichkeiten III, 2078 ff.); auch ist sie von C. C. F. Schmid in Gießen in dem Büchlein: Zwei seltne antisupranaturalistische Manuskripte, Berlin (vielmehr Gießen, Krieger) 1792 an erster Stelle abgedruckt, eine Ausgabe, welche zwar konfisziert und nach Darmstadt abgeführt wurde, aber dann doch unter der Hand Verbreitung gefunden hat. Sie wird hier bezeichnet als Descriptum ab exemplari MS. quod in Biblioth. Jo. Fr. Mayeri Theol. D. publice distracta Berolini 1716 deprehensum et a Principe Eugenio de Sabaudia LXXX Imperialibus redemtum fuit. Dieselbe Schrift hat Genthe (s. o.) nach zwei Handschriften ediert, deren eine (wie auch die Ausgabe von Schmid) den Text bis a quo currere incoepisti (S. 27 der Ausg. von Weller) giebt, während die zweite noch ein weiteres Stück enthält, welches doch nach Wellers Abdruck schon in der Ausgabe 1598 (Expl. der Dresdener Bibl.) stehen muß, wie denn auch, nach Wellers Mitteilung zu schließen, die Ausgabe von G. Brunet, De tribus impostor. MDIIC, texte latin etc. p. Philomneste Junior, Paris 1861, diesen längern Text (bis Tantum!) haben muß. Von Brunets Ausgabe ist auch eine italienische Übersetzung, Mailand 1864, erschienen. Weller führt auch eine spanische Ausgabe: Tratado de los tres impost. Londres (Burdeos) 1823 an.

Der Inhalt der Schrift ist durchaus skeptisch und zeigt einen auffälligen Mangel alles religiösen Verständnisses. Werden auch nicht dem Wortlaut nach die drei Religionsstifter als die drei Betrüger hingestellt, so wird doch der Sache nach vollkommen deutlich mit Bezug auf alle von Impostura gesprochen. Genthe hat darnach den Titel seiner Handschrift de Impostura Religionum breve Compendium vorgezogen; doch die Drucke von 1598 haben den an die Spitze gestellten. Die Vorstellungen vom Dasein Gottes und von der Notwendigkeit seiner Verehrung werden zersetzt durch Hinweisung auf den Mangel eines klaren, in sich widerspruchslosen Gottesbegriffs. Dabei wird darauf hingewiesen, daß die heidnischen Vorstellungen von den Göttern, wie sie die einsichtsvolleren Heiden faßten, gar nicht so tief unter den christlichen stehen, diese ebenso in Absurditäten führen wie jene (z. B. in der Trinitätslehre), den anstößigen Fabeln von den Göttern ebenso anstößige Dinge in der Offenbarungsreligion, wie die Ausrottung ganzer Völker auf Gottes Befehl, das von Abraham verlangte Menschenopfer, die von Muhamed und Moses, nach einigen auch von Christus gestattete Polygamie, und der Mythus der Vermählung des hl. Geistes mit einer Jungfrau gegenüberstehe. Gegen die Herleitung der Religion aus Liebe und Dank (hervorgerufen durch göttliche Wohlthaten) wird naturalistisch die Liebe lediglich auf physische Sympathie zurückgeführt, überdies aber der Gott, der den Menschen etwas von der Natur der wilden Tiere eingepflanzt hat und der die Menschen wegen des vorhergesehenen und also vorherbestimmten Falles eines einzigen alle ins Verderben gestürzt hat, nicht liebenswert gefunden; werde das durch die Grausamkeit wieder gut gemacht, daß er seinen einzigen Sohn für fremde Sünden quäle? Übrigens setze die Vorstellung, daß Gott eine Verehrung verlange und durch dieselbe besänftigt werde, Unvollkommenheit und Mangel in Gott voraus.

Die Berufung auf den Consensus gentium geschieht von solchen, die ihn gar nicht konstatieren können. Wie viele Libertiner und Atheisten giebt es mitten im Hauptsitz des Christentums, Italien! Sagt man aber, alle Einsichtsvollen stimmten darin überein, so sollte man vielmehr sagen, alle, welche ein Interesse daran haben, die Religion als einen

Zügel zur Beherrschung des Volks aufrecht zu erhalten. — Nimmt man auch einen ersten Beweger an, so ist doch die Vorstellung von einer fortgehenden Fürsorge Gottes für die Welt zu naiv. Auch in der Stimme des Gewissens will der Verf. nicht eine Stimme Gottes oder eine natürliche Gotteserkenntnis erkennen. Es ist die Furcht des Übelthäters vor den bösen Folgen seiner Thaten, welche die Harmonie der gegenseitigen Hilfeleistung zerstören, die sich darin offenbart. Im übrigen ist die sog. natürliche Gotteserkenntnis bei den Einfältigen nur die Nachwirkung dessen, was ihnen die klugen Leiter, welche Zeit haben zu müßigen Spekulationen, einschärfen. Muß man daraus, daß die guten Weiblein den Franziskus, Ignatius oder Dominicus verehren, schließen, es sei Stimme der Vernunft, daß man wenigstens überhaupt einen heiligen Mann zu verehren habe?

Mag aber Gott sein, und möge er auch zu verehren sein, so fragt sich, welches die rechte Verehrung sei. Da beruft man sich auf die specialis revelatio, wer soll aber unter den verschiedenen über die wahre entscheiden? Alle berufen sich auf Erfolge und Wunder; hier deutet er darauf hin, daß seines Herzens Meinung ist, alle Behauptung besonderer Offenbarung sei Impostura. Wer weiß, durch welche angeblich geoffenbarte Religion die letzte, die Muhameds, wieder abgelöst werden wird! Zur rechten Entscheidung müssen alle Religionen aller Sekten genau und unparteiisch geprüft werden, denn eine unmittelbare Gewißheit, wie etwa der Satz $2 \times 2 = 4$, hat keine Religion. Eine strenge völlig unparteiische Prüfung kann aber nur die Sache weniger sein, die große Menge ist ewig von der Sicherheit über die Religion ausgeschlossen. Aber es fehlen uns auch die Data zu einem diplomatisch genauen Beweis, das Selbstzeugnis der Religionsstifter kann nicht entscheiden, das Zeugnis anderer über sie bedarf hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit wieder der Bestätigung, und so in infinitum. Zuletzt geht die Schrift noch in Kritik biblischer Geschichte aus.

Die Zeugnisse für das Vorhandensein dieses Buches gehen nun aber, wie es scheint, noch hinter 1598 zurück. Campanella, der das Buch unzweifelhaft gekannt, und der vielleicht mehr davon gewußt, als seine ausweichenden Äußerungen verraten, soll gegen Henricus Ernstius in Rom geäußert haben, Muret sei der Verfasser (Ernst. obss. var. in E. Ottonis thesaur. jur. Rom. V, Trajecti 1735 fol. p. 1161), was jedenfalls verkehrt, vielleicht nicht ernst gemeint ist. Nach Mayer (bei Struve, De doctis impost. dissert., Jen. 1703 et 1706 p. 29) hat Patinus (offenbar Guido P., dessen Angaben über gelehrte Männer und Bücher in den Menagiana p. 291 freilich als recht unzuverlässig bezeichnet werden) handschriftlich mitgeteilt, Campanella habe auf seine Frage nach dem Buch gesagt, er habe es in Rom in den Händen des Florentiners Fr. Pucci (über P. vgl. Friedrich, SMA 1880, I, 111) gesehen. Aus der handschriftlichen praefatio Campanellas zu seinem Atheismus triumphatus führt Struve (Acta liter. ex Mscr. erut. fasc. II, Jen. 1705, 8°, p. 73) seine Worte an, wonach man ihn (in Neapel) beschuldigt habe, er selbst habe das Buch verfaßt, während dasselbe doch 30 Jahre vor seiner Geburt schon gedruckt sei (das wäre 1538!). In der gedruckten praefatio begnügt er sich damit auf die deutschen Fürsten, ihre willkürlichen Reformationen und ihren Machiavellismus hinzuweisen. Dort sei auch der Ursprung des Buchs zu suchen. Bestimmter weiß Florimond de Raemond, l'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie, Rouen 1629, p. 236 sq. unter Berufung auf die Chronologie von Jacques Cario (?), daß um 1556 in der Pfalz sich allerlei Religionsspötter, Lucianisten zusammengefunden; darauf führt er das Buch an, welches in Deutschland geschmiedet, aber anderswo (von andern ist behauptet worden in Rakau) gedruckt sei. Auch Hosius und Genebraudus (cf. Ittig, Diss. de Guil. Postello 1704, § 26 sq., auch in den opusc. varia 1714) hätten das abscheuliche Buch schon erwähnt. Er selbst will es in seiner Jugend im Collège de Prêle in Paris in den Händen des Petrus Ramus gesehen haben. Unter andern auf frühere Zeit zurückweisenden Angaben scheint mir besonders noch die beachtenswert, daß der ebenso kenntnisreiche als mystisch wunderliche Wilhelm Postel in einem Brief an den gelehrten Masius von 1563 geschrieben habe: nefarium illud trium Impostorum commentum, seu liber contra Christum, Mosen et Muhamedem Cadomi (d. i. Caën) nuper ab illis qui evangelio Calvini sese addictissimos profitentur (auf solche wies auch Genebraudus hin) typis excusus est (Rich. Simon, Lettres choisies nouv. éd. I, Amst. 1730, p. 216). Wichtig ist nicht die Beschuldigung der Calvinisten (der Verf. ist vielmehr nach p. 19 ed. Weller „nostrorum Sacerdotum" wohl in der katholischen Kirche zu suchen), sondern die bestimmte Behauptung des Drucks in so früher Zeit. Bis 1538 darf aber wenigstens für den vorliegenden Text in keinem Falle zurückgegangen werden, da S. 19 ed. Weller von der Verehrung des Ignatius neben der des

Franziskus und des Dominikus spricht, was selbst für 1598 Anstoß erregen kann, da Ignatius erst 1609 heilig gesprochen ist, indessen für diesen Zeitpunkt doch wohl durch die freie Verehrung des 1556 gestorbenen Mannes erklärt wird. Ebenso scheint die Stelle, wo die Vedas erwähnt werden (S. 20), nur erklärlich, nachdem die Nachrichten von der Arbeit Xavers u. m. a. in Indien sich in Europa zu verbreiten angefangen. Beides würde aber der Behauptung Postels nicht im Wege stehen, und auf wenige Jahre vor 1563 würde auch Florimond de Raemonds Angabe hinweisen (s. Genthe S. 24).

(W. Möller †) Benrath.

Imputation s. Rechtfertigung.

Inchofer, Melchior, gest. 1648. — Man vgl. Fr. Oudins Artikel Melchior Inchofer und Jules Scotti in Nicérons Memoires pour servire etc., Tom. 35, p. 322—346 (deutsche Bearbeitung von Rambach, 22. Teil, S. 209 ff.) und Tom. 39, p. 165—230; Schrödl im KKL S. 629 ff.; de Backer Sommervogel, Bibl. de la comp. de Jés. IV, 1893 S. 561 ff.

Melchior Inchofer ist 1584 oder 1585 zu Wien, nach anderen zu Günz in Ungarn geboren, trat 1607 zu Rom in den Jesuitenorden und ging nach vollendetem Noviziat nach Messina, wo er längere Zeit Philosophie, Mathematik und Theologie lehrte. Die Schrift: Epistolae B. Mariae V. ad Messanenses veritas vindicata, worin er 1629 die Echtheit des Briefes und die apostolische Wirksamkeit des Paulus zu Messina zu erweisen suchte, aber mit allem Aufwand von Gelehrsamkeit nur seine Leichtgläubigkeit darthat, wurde Veranlassung, daß ihn die Kongregation des Index nach Rom zitierte; die erste Ausgabe wurde unterdrückt, doch wurde ihm Erlaubnis gegeben, eine zweite, in welcher alle Anstöße beseitigt waren, drucken zu lassen. Sie erschien 1631 unter dem Titel: De ep. b. v. Mar. ad Mess. coniectatio. Nachdem er von 1634—1636 nochmals seine Professur in Sicilien bekleidet hatte, berief ihn der Orden nach Rom, um in ungestörter Muße wissenschaftlichen Arbeiten zu leben; auf den Rat des Bischofs Georg Jacosith von Vesprim schrieb er die Annales ecclesiastici regni Hungariae, von welchen indes nur der erste Teil, der bis zum Jahre 1059 reicht, Rom 1644 erschienen ist. Er hat darin, um die Abhängigkeit Ungarns von Rom zu beweisen, eine Bulle Sylvesters II. erdichtet und mehrere Jesuiten haben die Fälschung verteidigt. Die Fortsetzung ist handschriftlich vorhanden.

Sein Streit mit Joachim Pasqualigo, gegen den er die Unsitte des Castratenwesens bekämpfte, mehr noch seine Ernennung zum Mitgliede der Kongregation des Index und des heiligen Offizium verleidete ihm den Aufenthalt in Rom; auf seinen Wunsch wurde er 1646 in das Kollegium zu Macerata versetzt, wo er seine Muße zur Ausarbeitung einer Märtyrergeschichte verwenden wollte; zur Benützung der ambrosianischen Bibliothek und ihrer Handschriften begab er sich mit Erlaubnis seiner Vorgesetzten nach Mailand, allein ein hitziges Fieber, die Folge seiner Anstrengungen, setzte hier am 28. September 1648 seinem Leben das Ziel.

Außer mehreren Briefen an den ihm innig befreundeten Bibliothekar der Vaticana Leo Allatius (s. d. A. Bd I S. 369) und mehreren astronomischen Werken, hat Inchofer auch eine historia sacrae latinitatis 1635 ausgearbeitet, worin er unter anderm die lateinische Sprache zur himmlischen Hofsprache, zur Sprache der Seligen erhebt. In drei polemischen Schriften, die er unter dem pseudonymen Namen Eugenius Lavanda Ninevensis (Anagramm von Viennensis, wegen seiner Herkunft aus Wien) 1638—1641 herausgab, hat er den Jesuitenorden und seine Erziehungsweise gegen die Angriffe des bekannten pfälzischen Konvertiten Schopp (oder Scioppius, wie er sich nannte), der damals in Padua lebte, verteidigt. Die größte Berühmtheit und das allgemeinste Interesse aber gewann er dadurch, daß man ihn für den Verfasser der Satyre hielt: Lucii Cornelii Europaei monarchia Solipsorum, ad virum clarissimum Leonem Allatium, Venedig 1645. Unter dem Namen monarchia Solipsorum (d. h. derer, die alles allein gelten und ausrichten wollen, oder auch, wie cap. V ironisch etymologisiert wird, die nach ihrer Meinung wie Sonnen um die Centralsonne, den General, kreisen und tausende von Welten erleuchten) wird in sehr schlechtem, dunklem Latein, aber zum Teil mit ergötzlichem Humor der Jesuitenorden in seiner Verfassung, seiner Moral, seinem Schulwesen, seinen politischen Zwecken und Intriguen persifliert. Die Frage nach dem Verfasser des merkwürdigen Buches mußte natürlich von Interesse werden. Man schwankte anfangs zwischen Schopp, der sich stets als unversöhnlichen Gegner des Ordens gezeigt, und Inchofer, unter dessen Namen sogar die Ausgabe vom Jahre 1652 in Venedig gedruckt wurde. Aber was

man hierfür als Beweis beigebracht hat, ist durchaus nicht zwingend; ja was am sichersten auf Inchofer hinzuweisen scheint, die Dedikation an Leo Allatius, spricht, genauer erwogen, am entscheidendsten gegen ihn, denn war er der Verfasser, dann mußte ihm darauf ankommen, alle auf ihn leitenden Spuren zu verwischen; durch die Zueignung an Leo Allatius aber, dem er innig befreundet war, hätte er sich verraten und den Zweck seiner Pseudonymität verfehlt. Weit wahrscheinlicher ist, was der Jesuite Fr. Oudin bei Nicéron ausführlich nachweist, daß das Büchlein von Julius (Clemens) Graf von Scotti aus Piacenza verfaßt ist, der 1616 in den Orden getreten war, seit 1631 in Parma und Ferrara Philosophie gelehrt hatte; weil es ihm aber nicht gelang, einen theologischen Katheder zu erhalten, zu Anfang 1645 sich von Rom nach Venedig begab, dort den Orden verließ und seiner Verstimmung gegen denselben in der Monarchia einen bittern Ausdruck lieh. In einer anderen Schrift: Julii Clementis Placentini ex illustrissima Scotorum familia de potestate pontificia in societatem Jesu, die der unkritische Bourgeois, obgleich sich ihr Verfasser offen nennt, dennoch gleichfalls dem Inchofer beilegt, erhob Scotti 1646 dieselben Anklagen gegen den Orden und zwar in ebenso schlechtem Latein, wie in der Monarchia. **G. E. Steitz †.**

Independenten s. Kongregationalisten.

Index s. Bd III S. 524,46—525,29.

Indulgenzen. — Quellen und Litteratur: I. Eusebius Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum, Augustae Vindel. 1735, Venetiis 1738 (einzige Quellensammlung, aber nicht nur sehr unvollständig, sondern auch unkritisch und voll von Fehlern). Für die Reformationszeit wichtig die Sammelwerke von Joh. Erh. Kapp: 1. Schauplatz des Tetzelischen Ablaß-Krams, 2. Aufl. Leipz. 1720. 2. Sammlung einiger zum Päbstlichen Ablaß gehörigen Schrifften, Leipz. 1721; 3. Kleine Nachlese zur Erläuterung der Reformations-Geschichte, III und IV. Leipz. 1730. 33. — Reichhaltig auch J. H. Hottinger, Hist. Eccles. Novi Test., Tom. VII, Tiguri 1655. — Offizielle Quellensammlung für die neuere Zeit: Decreta authentica sacrae congregationis indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae ab a. 1668 ad a. 1882, Ratisbonae 1883, und Rescripta authentica s. congregationis indulg. sacrisque reliq. praepositae, collegit Joseph. Schneider, S.J., Ratisb. 1885. — II. Joan. Morini Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, Paris. 1651 (Antw. 1681, Venet. 1702), Lib. X cap. XVI—XXIII; Luc. Ferraris, Bibliotheca canonica, juridica etc., Bononiae 1746, s. v. „indulgentia" (in der neuesten Römischen Quart-Ausgabe Tom. IV, 1888, S. 224—335); Paul Jouhanneaud, Dictionnaire dogmatique, historique, ascétique et pratique des indulgences, publié par l'abbé Migne (= Migne, Nouvelle Encyclopédie théologique, Deuxième Série T. XXVI), Paris 1862; Franz Beringer, S.J., „Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 11. von der heil. Ablaßkongregation approbierte und als authentisch anerkannte Auflage", Paderborn 1895 (zuerst französisch von Maurel, später deutsch von Jos. Schneider herausgegeben, z. B. 6. Aufl., Paderb. 1878); F. X. Wildt, Art. „Ablaß" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I², Freib. i. B. 1882, S. 94—112. — Für die moderne dogmatische Auffassung in der kathol. Kirche beachtenswert: Dominic. Palmieri, Tractatus de poenitentia, Ed. secunda, Prati 1896 (S. 491 bis 540 „Appendix de indulgentiis"). — Die älteren katholischen Traktate über den A. wie die von Georg de Valencia, Bellarmin, Suarez, P. Collet bis zu Perrone hin können hier nicht erst aufgeführt werden. Einiges aus der Litteratur des 16. und 17. Jahrhunderts ist verzeichnet bei Jo. Georg Walch, Biblioth. theol. selecta, I, Jenae 1757, S. 198 f. — III. Hauptwerk: Henry Charles Lea, A History of auricular Confession and Indulgences in the Latin Church, Vol. III: Indulgences, Philadelphia 1896 (vgl. dazu K. Müller, ThLZ 1897 n. 17). Dazu aus neuerer Zeit folgende Einzelbeiträge: E. Riese, Der Ablaß nach seiner Entstehung und dogmatischen Ausbildung in der kathol. Theologie des 16. Jahrhunderts, JdTh XXII, 1877, S. 599—660; Ph. Woker, Das kirchliche Finanzwesen der Päpste, Nördlingen 1878; E. Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmengeschichtlichen Voraussetzungen, Göttingen 1884; A. W. Dieckhoff, Der Ablaßstreit, dogmengeschichtlich dargestellt, Gotha 1886; Karl Müller, Der Umschwung in der Lehre v. d. Buße während des 12. Jahrhunderts, in: Theologische Arbeiten, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freib. i. B. 1892, S. 287 bis 320; Carl. Leop. Goetz, „Unechte Ablaßbullen in den Acta Pontif. Rom. ined.", ZKG XV, 1895, 321—344; derselbe, „Die päpstlichen Reservatfälle in der Bußdisziplin. Romipetae", ZKG XVI, 1896, 541—589; Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters, Leipzig 1897 (nur als Universitätsschrift ausgegeben, erscheint demnächst erweitert); Nicol. Paulus, Johann Tetzel, Mainz 1899 (s. dazu Brieger, ThLZ 1900 n. 3 u. 4); derselbe, eine Reihe von Aufsätzen im „Katholik" 1899 Bd I und II und in ZkTh 1899 und 1900; Anton Kurz, Die katholische Lehre vom Ablaß vor und nach dem Auftreten Luthers, Paderborn 1900 (erst nach Abschluß dieses Artikels erschienen, was nicht zu bedauern ist).

Die J. oder Ablässe stellen eine der schlimmsten Entartungen des religiösen Lebens in der römisch-katholischen Kirche dar. Noch heute für diese von hohem Werte als eines der wirksamsten Mittel zur Erzeugung unbedingter Devotion, bildeten sie in den letzten drei Jahrhunderten des Mittelalters zugleich eine ergiebige Finanzquelle, wie überhaupt die zu jener Zeit sprichwörtliche auri sacra fames der römischen Kurie einer der Hauptfaktoren in der Ausbildung dieses kirchlichen Institutes gewesen ist. Ihre Geschichte ist aber trotz ihrer außerordentlichen Bedeutung erst wenig erforscht: gar manches ist heute noch dunkel, vieles noch unsicher. Immer aber dürften sich die einzelnen Stadien ihrer Entwickelung mit hinreichender Deutlichkeit erkennen lassen.

I. Die Anfänge der J.: Die A. als Nachlaß der kirchlichen Bußstrafen. — Die christliche Kirche hat etwa tausend Jahre ohne Ablässe bestanden. Denn diese gehen, selbst in ihren ersten dürftigen Anfängen, nicht über das 11. Jahrh. hinauf. Sie begegnen uns hier als eine teilweise Ermäßigung von Bußleistungen (relaxatio secundae, tertiae, septimae partis de injuncta poenitentia — noch vor Ablauf des Jahrhunderts auch als Erlaß des gesamten Bußwerkes, der tota poenitentia), von seiten eines Bischofs unter der Bedingung des Vollzuges einer bestimmten kirchlich-devotionellen Handlung (Kirchenbesuch zu festgesetzter Zeit unter Darbringung eines adjutorium, Beisteuer zu einem Klosterbau u. dgl.) generell bewilligt — in dieser Gestalt der letzte Ausläufer des altkirchlichen Bußinstitutes. Schon seit den Tagen der alten Kirche besaßen die Bischöfe das Recht, die Bußfrist abzukürzen — aber immer nur von Fall zu Fall für den einzelnen unter Berücksichtigung seiner Verhältnisse und insbesondere seines Bußeifers (vgl. inbetreff des letzteren z. B. den von Papst Johann X. — ca. 916 — ausgesprochenen Grundsatz, man könne im einzelnen Falle manum misericordiae praebere, „quia non annorum tantum numero poenitentia, quantum contritione cordis et afflictione animi atque lacrimarum compunctione computatur", Floß, Die Papstwahl unter den Ottonen, S. 104). Schon war es auch Sitte geworden, daß man auf Grund einer bedeutenderen Zuwendung an die Kirche (Schenkung von Grundbesitz) eine relaxatio de quantitate poenitentiae eintreten ließ. Denn dieses Verfahren, dessen Petrus Damiani zu einer Zeit, wo in Italien, wie es scheint, die A. noch so gut wie unbekannt waren, in einem Schreiben an einen Bischof gedenkt, ist sicher nicht erst im 11. Jahrhundert entstanden, wie es auch nicht sofort mit dem Aufkommen der A. erloschen sein wird (Petr. Damiani Ep. IV, 12, MSL 144, 323: „non ignoras, quia, cum a poenitentibus terras accipimus, juxta mensuram muneris eis de quantitate poenitentiae relaxamus"). Sobald derartige relaxationes de quantitate poenitentiae zu einer auf alle Büßenden anwendbaren, für jeden ohne Rücksicht auf seine sonstige Beschaffenheit im voraus geltende Einrichtung verallgemeinert wurden, waren die A. da. Diese neuen generellen Nachlässe setzten also, wie die früheren Ermäßigungen, die kirchliche Buße des Sünders voraus. Und sie waren für den Büßer von um so größerem Werte, je schwerer er von den auferlegten Pönitenzen, besonders denen der öffentlichen Buße, getroffen wurde. Die Härte und Menge der letzteren machte in der That eine Erleichterung dringend wünschenswert. Von hier wird daher der Anstoß zu einer Schöpfung ausgegangen sein, an welcher von Anfang an die Kirche auch finanziell interessiert war. Die von der irischen und angelsächsischen Kirche ausgegangenen, seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts auch auf dem Festland überhandnehmenden Ablösungen von Bußstrafen, die sog. Redemtionen und Kommutationen, welche man vielfach als eine der Wurzeln der A. oder als ihre Voraussetzung geltend gemacht hat (so z. B. Hinschius, Kirchenrecht V, 153; Harnack, DG III³, 303. 537; Loofs, DG³ S. 263 — dagegen aber Karl Müller, „Der Umschwung in der Lehre von der Buße" S. 308), können nur als analoge Erleichterungen von Bußen in Betracht kommen. Die Redemtionen beruhten zwar auf genereller Anordnung, wurden aber nach wie vor in jedem einzelnen Falle von dem Priester oder dem Bischof, welcher die Pönitenz auferlegt hatte, angewendet und geregelt. „Nach wie vor", denn sie sind noch geraume Zeit neben den A. hergegangen, jetzt mit Vorliebe von den Priestern bei der Privatbuße als Erwerbsquelle ausgebeutet, welche von den A., dieser neuen Form eines alten bischöflichen Vorrechtes, keinen Nutzen ziehen konnten. (Hierher gehören die bekannten Klagen Abälards über die Priester [sacerdotes; er stellt ihnen nachher die ablaßverschwenderischen principes sacerdotum an die Seite], welche „pro nummorum oblatione satisfactionis injunctae poenas condonant vel relaxant", MSL 178, 672 f.). Auch sind die Redemtionen gelegentlich mit dem A. verbunden worden, so daß sie einen (untergeordneten) Teil desselben ausmachten (so bei der gleich zu erwähnenden frühesten Ablaßerteilung, wo unter den Erleichterungen auch diese sich findet: wenn je-

mandem *ein* wöchentlicher Fasttag auferlegt ist, „illum reddimus ei tali tenore, ut pascat tres pauperes").

Es wird schwerlich an der Mangelhaftigkeit unserer Quellen und ebensowenig an ihrer mangelhaften Durchforschung liegen, wenn wir die A. zuerst im südlichen Frankreich nachzuweisen vermögen. Denn der älteste Ablaß, von dem wir Kunde haben, ist derjenige, welchen im Jahre 1016 oder bald darauf (s. Mabillon, Annales Ord. S. Bened. LIV, 26, Ed. Lucen. IV, 231) der Erzbischof Pontius von Arles dem Kloster Mons-major zu Gunsten eines Kirchenbaues gewährte (d'Achery, Spicileg., Ed. II, III, 383 f., im Auszuge bei Mabill. IV, 231 f.). Lea (III, 137 f.) verwirft diesen A., indem er ihn für die Erweiterung eines im Jahre 1065 dem Kloster wirklich erteilten Ablasses erklärt. Ich halte die „Urkunde", trotz ihrer schlechten Überlieferung, wegen verschiedener stark altertümlicher Züge ihrem Kern nach für echt (nur dürften die der Ablaßerteilung angehängten Ausführungsbestimmungen erheblich jüngeren Datums sein). Es ist beachtenswert, daß hier zwei Klassen von Büßern unterschieden werden: 1. diejenigen, welche ob ihrer majora peccata vom Gottesdienst ausgeschlossen sind und auch äußerlich als Büßer sich darzustellen haben (talis, qui per indictam sibi poenitentiam non introeat ecclesiam nec communionem sacri corporis Christi aut osculum pacis accipiat, nec capillos sibi tondat aut radat nec linum vestiat, nec spirituales filiolos de sancto fonte accipiat), also die publice poenitentes; und 2. diejenigen, qui de minoribus peccatis confessi sunt et habent acceptam poenitentiam, diejenigen somit, welche in freiwilliger Privatbeichte eine Buße auf sich genommen haben. Den ersteren wird der dritte Teil, den andern die Hälfte ihrer poenitentia erlassen. Schon am Ende des Jahrhunderts aber werden die zu öffentlicher und die zu privater Buße Verhafteten gleich behandelt (Jaffé n. 5452), immerhin aber werden auch da noch die beiden Klassen auseinandergehalten in der Wendung, es werde der vierte Teil poenitentiae *ab episcopo sive a presbytero* injunctae erlassen. (Allein schon hieran scheitert der neuerliche Versuch, die Entstehung der A. aus der Sitte der Bußwallfahrt, peregrinatio, zu erklären, sie als einfache Umwandlung derselben zu begreifen. So Leop. Carl Goetz, ZKG XV, 329 ff. XVI, 583 ff. Bei der zweiten Kategorie der Pönitenten war ja von der schweren Bußleistung der peregrinatio keine Rede und auch bei denen der ersten Klasse durchaus nicht in allen Fällen, wie denn in der oben mitgeteilten Beschreibung der publice poenitentes diese Buße gar nicht erwähnt wird. Aber auch davon abgesehen käme bei diesem „Kirchenablaß" die peregrinatio gar nicht in Betracht: erforderlich ist nur der Besuch der Kirche — ob die betreffenden dabei einen kürzeren oder weiteren Weg zurückzulegen haben, ist gleichgiltig — und die Darbringung einer Spende. Aber auch beim Kreuzzugsablaß trifft die Erklärung von Goetz nicht zu, obgleich dessen Leistung, das iter Hierosolymitanum, sich ja allerdings als peregrinatio fassen läßt; denn auch die Kreuzpredigt wandte sich, gleich unter Urban II., keineswegs *ausschließlich* an die Verbrecher, die wie zu anderen harten Bußen, so z. T. auch zur Bußwallfahrt verurteilt waren, sondern an *alle* Christen, somit auch an solche, welchen keinerlei Verpflichtung zur Wallfahrt oblag).

Die A. können im 11. Jahrhundert das kirchliche Leben zunächst nur in sehr geringem Maße beeinflußt haben. Denn sie sind noch ungemein spärlich erteilt worden. Schon die Zahl der bisher nachweisbaren bischöflichen A. (sie gehören sämtlich dem Süden von Frankreich an) ist gering. Und vollends die päpstlichen stammen wahrscheinlich erst aus dem letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts. *Alle Ablaßurkunden der Päpste vor 1100 sind, mit einer einzigen Ausnahme, mehr oder minder grobe Fälschungen* (so die von Sergius IV. 1010, Benedikt VIII. 1016 oder 1020, Clemens II. 1046/47, Leo IX. 1052, Alexander II. für Monte Casino 1071, Urban II. für La Cava 1092, für das Kloster Figiac 1093, für das Kloster S. Maria de Pauso 1093 und für die Genuesen Belmosto 1094 ausgestellten Bullen; zweifelhaft ist auch die nur fälschlich als „Ablaß"-Bulle aufgefaßte Urkunde Benedikts IX. für St. Victor zu Marseille von 1040). Durchaus unglaubwürdig sind auch die Nachrichten über die von Leo IX. 1050 und Nicolaus II. 1060 (dem Kloster Farfa) erteilten A. Ganz vag und nicht kontrollierbar ist die Angabe über einen A., den Alexander II. 1070 einer Kirche in Lucca bewilligt haben soll. Sicheren Boden betreten wir erst mit Urban II. Mag auch mit der Nachricht über eine Ablaßerteilung aus dem Jahr 1095 (zu Ehren des hl. Eusebius) nichts anzufangen sein, so bietet doch eine Urkunde dieses Papstes vom 12. Oktober 1091 (Analecta juris pontif. X, 528; Jaffé n. 5452), in welcher er den Wohltätern des Monasterium Paviliacense (im Sprengel von Rouen) quartam poenitentiae partem ab episcopo sive

a presbytero illis injunctae erläßt („condonavimus"), zu Bedenken keinen Anlaß. Es ist dies (von einem Vorläufer des Kreuzzugsablasses Urbans II. abgesehen) der erste Papstablaß, von dem wir wissen, während der von Lea III, 141 als solcher angenommene Erlaß der septima pars poenitentiarum, 1096 der Nicolaikirche zu Angers für den Jahrestag ihrer Weihe bewilligt, wenn auch keineswegs unwahrscheinlich, so doch nicht völlig sicher bezeugt ist. Daß es ein französischer Papst ist, welcher als erster diese Neuerung im Bußwesen mitmacht, dürfte der Vermutung, daß wir ihre Heimat in Frankreich zu suchen haben (s. oben), zur Stütze gereichen. Und es ist gewiß kein Zufall, daß wir dieser Art des A. (von dem den Kreuzfahrern erteilten sehen wir zunächst noch ab) im 12. Jahrhundert erst nach mehr als zwanzig Jahren wieder bei einem Franzosen begegnen, bei Calixtus II., von dem ab die römischen Bischöfe des 12. Jahrhunderts nun ganz regelmäßig A. erteilen, aber mit anerkennenswerter Sparsamkeit. Lassen wir eine von Innocenz II. 1130 zu Gunsten der Johanniter bewilligte relaxatio septimae partis poenitentiae, welche seine sämtlichen Nachfolger vor Innocenz III. bald für die Johanniter bald für die Templer erneuert haben, sowie eine andere mit den Kreuzzügen in Verbindung stehende remissio Innocenz' III. von 1199 außer Rechnung und fassen bloß die einzelnen Kirchen und Klöstern für Kirchweih, Brückenbau und dgl. zugestandenen A. ins Auge, so können wir (soweit die päpstlichen Urkunden auf uns gekommen sind) bis zur Mitte des Jahrhunderts nicht ganz zehn, von da bis zum Schluß einige zwanzig nachweisen. Und auch in betreff des Maßes der Nachlässe hielten sich die Päpste innerhalb gemessener Grenzen. Der Erlaß von Bruchteilen der Bußzeit kam bald in Abgang (fast ausschließlich bei dem Johanniter- und Templer-A. finden wir ihn auch noch in späterer Zeit). An seine Stelle trat, indem selbst der bisherige Rest einer individuellen Behandlung der Pönitenten unterging, der allen unterschiedslos zugestandene Fortfall eines bestimmten Zeitmaßes der Buße, schon von Calixtus II. (1120) ab. Es waren meist zwanzig (mitunter noch weniger) oder vierzig Tage; nur Alexander III. erstreckte den Erlaß ein paar Mal auf ein Jahr (wie ihn sich auch der Palästinapilger verdienen konnte), während er den Romfahrern aus dem fernen Norden zwei oder drei Jahre zugestand. Zu einer Einnahmequelle haben hiernach die Päpste des 12. Jahrhunderts (mit Einschluß Innocenz' III., der den ersten Kirchenablaß fast zehn Jahre nach Beginn seines Pontifikates erteilt und deren vielleicht nicht mehr als vier gewährt hat) noch nicht gemacht. Anders zweifellos die Bischöfe, von denen Abälard schon gegen 1140 klagt, daß sie ita impudenter von Geldgier entzündet seien, „ut, cum in dedicationibus ecclesiarum vel in consecrationibus altarium vel benedictionibus cimiteriorum vel in aliquibus solemnitatibus populares habent conventus, unde copiosam oblationem exspectant, in relaxandis poenitentiis prodigi sunt, modo tertiam, modo quartam poenitentiae partem omnibus communiter indulgentes" (Ethica c. 25, MSL 178, 672 f.). Mit Recht konnte daher Innocenz III., als er 1215 in dem bekannten Erlaß des Lateran-Konzils diesem Treiben ein Ende machte (indem er bestimmte, „ut cum dedicatur basilica non extendatur indulgentia ultra annum, sive ab uno solo sive a pluribus episcopis dedicetur, nec deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de injunctis poenitentiis indulta remissio non excedat"), darauf hinweisen, daß der „Romanus pontifex, qui plenitudinem obtinet potestatis, hoc in talibus moderamen consuevit observare" (Mansi XXII, 1050).

Dafür hatten nun freilich die Päpste diese Institution längst, gleich von ihrem ersten Anfang an, in einer Großartigkeit gehandhabt, daß kein Bischof darin mit ihnen zu wetteifern vermochte, zumal da die päpstliche Freigebigkeit in innigste Beziehung gesetzt war zu einem Hauptanliegen der damaligen Christenheit, der Befreiung des heil. Landes aus der Hand der Ungläubigen: es war der Erlaß des gesamten Bußwerkes, der im Namen der Apostelfürsten Petrus und Paulus schon seit 1095 den Kreuzfahrern gewährt wurde. „Quicunque pro sola devotione . . ad liberandam ecclesiam dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur" lautet der 2. Kanon des Konzils von Clermont (Mansi XX, 816; an die Bolognesen schreibt Urban II. 1096: „poenitentiam totam peccatorum, de quibus veram et perfectam confessionem fecerint, dimittimus", MSL 151, 483). Es war das nicht ganz ohne Vorgang. Schon Alexander II. hatte einmal die ganze poenitentia nachgelassen: für den Kampf wider die Sarazenen in Spanien, ca. 1063 (Löwenfeld, Ep. Pont. Rom. ined. S. 43). Dadurch wird aber der Ruhm Urbans II., der Schöpfer des Kreuzzugsablasses zu sein, nicht geschmälert. Welche bedeutsame Rolle dieser zwei Jahrhunderte hindurch gespielt hat,

braucht nicht erst ausgeführt zu werden. Fast ohne Ausnahme haben die Nachfolger Urbans sich dieses neuen Machtmittels zu bedienen verstanden, dessen Bereich überdies nach verschiedenen Richtungen hin leicht sich erweitern ließ. Schon Paschalis II. stellte die Bekämpfung der Sarazenen in Spanien auf eine Stufe mit einem Zuge ins heil. Land, ebenso Gelasius II., Calixtus II., Cölestin III., Innocenz III. Den Lohn der Kreuzfahrer versprach Eugen III. 1147 für einen Feldzug gegen die Slaven, Alexander III. 1171/72 für die Bekriegung der Esthen. Und sollte der Kampf gegen die Feinde des apostolischen Stuhles und ein Heereszug wider die Ketzer minder verdienstlich sein? Schon Innocenz II. sprach 1135 auf dem Konzil zu Pisa die remissio Urbans II. denjenigen zu, welche gegen Roger von Sizilien und den Gegenpapst Anakletus II. dienen würden. Ihm folgte 1199 Innocenz III., indem er den Kampf gegen den kaiserlichen Statthalter Markwald zum Kreuzzug stempelte. Und derselbe Papst ist, wie bekannt, der Urheber der Kreuzzüge wider die Katharer (1207 ff.). — Wurde der Kreuzzugs-A. von Urban II. nur denjenigen zugestanden, welche sich in Person den Mühen und Gefahren des iter Hierosolym. unterzogen, so konnte man ihn doch ganz oder zum Teil auch denen zu gute kommen lassen, welche sich, wenn auch ohne ihre Person aufs Spiel zu setzen, durch Unterstützung des heiligen Kriegswerkes verdient machten. Zu dieser Ausdehnung nahm bereits Gelasius II. 1118 einen Anlauf, noch stärker Clemens III. 1188 und Cölestin III. 1195. Planvoll durchgeführt ist sie aber erst von Innocenz III. (1198), indem er bestimmte, daß auch diejenigen, welche auf ihre Kosten eine ihrem Vermögen angemessene Anzahl von Kriegern ins heil. Land senden, den Kreuzzugs-A. empfangen sollten, während die de bonis suis congrue Beisteuernden dieser remissio teilhaft werden sollten „juxta quantitatem subsidii et praecipue secundum devotionis affectum.“

Die bei den soeben genannten Päpsten vorkommende Erteilung des Kreuzzugs-A. nach Maß (secundum quantitatem laborum — so Gelasius; auch bei Alexander III. stoßen wir 1169 und 1181 auf sie) kann als Beweis dafür gelten, daß der Kreuzzugs-A. sich damals nur quantitativ von dem gewöhnlichen (Kirchen-)A. unterschieden hat; daß somit die früher herrschende, zuletzt noch von Hinschius (Kirchenrecht V, 155 f.) vertretene Vorstellung, als ob wir es hier mit „Erlaß der Sünden“ zu thun hätten (die nach Hinschius sogar auch Bischöfe gewährt haben), im Unrecht ist. Diese Vorstellung kann sich allerdings mit scheinbarem Rechte auf den Sprachgebrauch berufen, wie wir ihn bei den Päpsten gleich im 12. Jahrhundert finden. Der gewöhnliche Partialablaß wird in den päpstlichen Urkunden regelmäßig relaxatio, remissio oder indulgentia (letzteres wird allmählich seit Eugen III. üblich) de poenitentiis oder genauer de injuncta poenitentia genannt, daneben aber gelegentlich auch peccatorum relevatio (Eugen III. 1145) und peccatorum remissio (Hadrian IV. 1157). Auch der Kreuzzugs-A. wird mitunter noch von den Nachfolgern Urbans II. als Erlaß der poenitentia peccatorum bezeichnet. So von Gelasius II.: poenitentiarum remissio et indulgentia, von Alexander III.: remissio injunctae (impositae) poenitentiae, von Gregor VIII. und Cölestin III.: impositae satisfactionis relaxatio. Aber das sind Ausnahmen. Schon bei Calixtus II. taucht diejenige Bezeichnung auf (ihre erste Spur ist vielleicht schon bei Paschalis II. zu finden), die dann von Eugen III. ab in mannigfachen Variationen zur herrschenden geworden ist: peccatorum venia, remissio, indulgentia (dies zuerst bei Alexander III.), bald auch omnium peccatorum remissio oder plena peccatorum remissio. Die Erklärung dieses Sprachgebrauches bietet ja ohne Frage jenes Stadium der Bußpraxis, in welchem noch die remissio peccatorum dem Pönitenten erst nach Ableistung der poenitentia (satisfactio) zugesprochen wurde. Wieweit er aber noch in den Verhältnissen des 12. Jahrhunderts begründet war, wieweit in seiner Beibehaltung schon damals eine Fahrlässigkeit der Päpste sich zeigte, bedarf noch der Untersuchung. Es gewinnt doch den Anschein, als ob er schon damals stark irreführend gewesen sei, und um so bedenklicher, als 1. indulgentia peccatorum (= remissio pecc.) ebenso wie das deutsche „Ablaß der Sünden“ (so im Glaubensbekenntnis schon vom 9. Jahrhundert ab) seit alters von der Sündenvergebung gebraucht wurde, und als 2. es nicht ganz an Päpsten gefehlt hat, welche im Zusammenhang mit der Spendung des Plenarablasses Gebrauch machten von ihrer alten bußoberrichterlichen Befugnis, Sündenvergebung zu erteilen.

II. Erste Umbildung der J.: die A. als Nachlaß der zeitlichen Strafen der Sünde überhaupt. — Äußerlich betrachtet bleibt der A. im 13. Jahrhundert derselbe wie bisher. In den päpstlichen Bullen finden wir zunächst kaum irgend ein Anzeichen einer Änderung. Und doch ist in dem genannten Jahrhundert etwas völlig anderes aus ihm gemacht worden: die alte Form hat einen ganz neuen Inhalt erhalten. Diese Um-

bildung ist aber merkwürdigerweise nicht von den Schöpfern dieses Institutes ausgegangen, sondern von seinen Interpreten. Es wird wenige Beispiele geben für eine Macht der Theorie, wie sie hier sich entfaltet hat. Diese Theorie ist allerdings selber wieder das Kind der Praxis, jenes großen Umschwunges im Bußwesen, welcher um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert seinen Abschluß gefunden hat. Die Buße ist zum Sakrament geworden, dessen einzelne Stücke nach Wesen und Wirkung auf das genaueste und zum Teil in neuer Weise umschrieben werden: die contritio, die eben jetzt (1215) zum kirchlichen Gesetz erhobene confessio und die satisfactio. Und gerade dieses Stück der Buße, an welches die A. sich angeknüpft hatten, hat von allen die belangreichste Abwandlung erfahren. Kein Wunder! Hatten doch mittlerweile durch das allmähliche Vorrücken der Absolution, ihren unmittelbaren Anschluß an das Geständnis der Sünde und die bereitwillige Übernahme der Pönitenz, die Satisfaktionen ihre altkirchliche Bedeutung verloren, so daß sie, falls sie nicht überhaupt fortfallen sollten, auf eine neue Grundlage gestellt werden mußten. Es waren Abälard und seine Gefolgmänner, Theologen wie Robert Pullus und Richard von St. Victor gewesen (s. Karl Müller, „Der Umschwung in der Lehre von der Buße", S. 304 ff.), welche diese Aufgabe gelöst, den Satisfaktionen ein neues, fast unermeßliches Feld der Wirksamkeit eröffnet hatten. In diesen Männern hatte nämlich die Wissenschaft die Entdeckung gemacht, daß ein großer Unterschied sei zwischen der dem Sünder in der Taufe zu Teil werden Vergebung und derjenigen, welche ihm die secunda post naufragium tabula, die poenitentia, gewährt. Die Taufe befreit den Menschen von aller Schuld und Strafe. In der Buße dagegen wird der Sünder zwar seiner Sündenschuld und damit zugleich der ewigen Strafe ledig, nicht aber, oder doch wenigstens nur zum Teil (es sei denn ausnahmsweise die contritio so groß, daß Gott sie zugleich als eine ausreichende Genugthuung anzunehmen vermag) frei von den zeitlichen Strafen der Sünde, unter denen diejenigen des Fegefeuers an furchtbarem Ernst und Schwere alle anderen weit hinter sich lassen. Diese zeitlichen Strafen — so erfordert es die göttliche Gerechtigkeit — muß der Sünder, welcher trotz der in der Taufe ihm verliehenen Gnade gefallen ist, erst abbüßen, er muß sie loskaufen, indem er Gott ein precium zahlt, ihm dadurch genugthut (die poena satisfactoria ein sufficiens pretium ad solvendum debitum). So gewannen die herkömmlichen Satisfaktionen, unter denen Gebet, Fasten und Almosen obenan standen, einen neuen Wert und einen fast unschätzbaren: als Schutzmittel wider die Strafen des Fegefeuers. Welche Aussicht aber mußte sich damit zugleich den A. eröffnen, deren Bedeutung ja von Anfang an in der Befreiung von Satisfaktionen bestand! Die Folgerung aus jener Umwertung der Pönitenzen drängte sich auf: es mußte das Wesen des A. neu definiert, zugleich auch eine vollständige Theorie dieser neuen Größe aufgestellt werden.

Der A. ist Befreiung nicht mehr von den kirchlichen Bußstrafen, sondern von den von G o t t über den begnadigten Sünder verhängten z e i t l i c h e n Strafen des Diesseits und besonders des J e n s e i t s. Die relaxatio poenitentiae injunctae war antiquiert, mochte gleich die Formel als solche ihre Herrschaft behaupten. Mit dem Erlaß der auferlegten Buße (der poena satisfactionis taxata secundum quantitatem culpae) sollte fortan dasjenige beseitigt werden, zu dessen Abbüßung die von dem Priester in unsicherer Schätzung auferlegte poenitentia oder satisfactio bestimmt war. Somit war an die Stelle jenes bisherigen Erlasses in Wahrheit ein anderer getreten: die relaxatio poenae debitae pro peccato (so Alexander von Hales, Summa Theol. IV, Qu. 83 Membr. I Art. I) oder (wie Thomas von Aquino, Commentum in quatt. libr. Sentent. IV, Dist. XX Q. I Art. III, vorsichtiger sich ausdrückt) die remissio poenae residuae post contritionem et confessionem et absolutionem sive sit injuncta sive non. Demgemäß widerlegt Thomas von Aquino diejenigen, welche, an dem früheren A. festhaltend, die Ansicht vertraten, „(quod indulgentiae) valent ad absolutionem, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam vel ad quam etiam ordinatur ex canonum statutis", und stimmt dagegen der Behauptung zu „(quod) valent ad absolvendum a reatu poenae quam quis i n p u r g a t o r i o s e c u n d u m j u d i c i u m d e i meretur." Nämlich: „remissio quae fit quantum ad forum ecclesiae, valet etiam quantum ad forum dei." Sonst (eine durchschlagende Erwägung, auf welche wir regelmäßig bei den Scholastikern stoßen) würden die A. auf eine Täuschung und Schädigung der mit ihnen Beschenkten hinauslaufen (Alexander von Hales a. a. O.: „si ecclesia relaxat et deus non, magis esset deceptio quam relaxatio et crudelitas quam pietas, quia tunc ad diminutionem poenae praesentis sequeretur alia incomparabiliter gravior in foro dei"; Thomas von Aquino: „ecclesia magis damnificaret quam

adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scil. purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis"). — In der Stellung der A. zur Buße ist durch diese radikale Umgestaltung nichts geändert. Wie bisher der Erlaß der Pönitenzen die Übernahme derselben von seiten des Pönitenten und damit bei diesem Reue und Beichte zur Vorbedingung hatte, so gilt auch jetzt contritio, confessio und absolutio sacramentalis nebst der Annahme der richterlich festgesetzten Satisfaktion als notwendige Voraussetzung für die A. Nur demjenigen kann die zeitliche Strafe erlassen werden, dem Schuld und ewige Strafe bereits vergeben sind, weshalb Todsündern die A. nichts nützen: „nulli potest dimitti poena, nisi cui jam dimissa est culpa, . . et ideo non valent (indulgentiae) existentibus in (peccato) mortali, et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de contritis et confessis" (Thomas, a. a. O., Art. V). „Omnibus vere poenitentibus et confessis" ist in der That von der Mitte des 13. Jahrhunderts ab die, wenn auch keineswegs bei allen, so doch bei den meisten Ablaßbewilligungen ausdrücklich aufgeführte Bedingung des Empfanges. Deutlich genug ließ sie die Beziehung der A. zum dritten Teil des Bußsakramentes durchblicken.

Mit dem Bisherigen ist das Wesen des neuen A. erschöpfend angegeben. Was die Theorie sonst noch enthält ist ausschmückender, rechtfertigender Natur. Einer Rechtfertigung bedurfte allerdings dieses völlig neue Unterfangen, der Kirche eine unerhörte Macht zuzuschreiben, auf das Stärkste. Denn wer hätte noch ein Jahrhundert früher daran gedacht, daß die Macht der Kirche, des Papstes sich bewähren werde in dem willkürlichen Erlaß der göttlichen Sündenstrafen? Daß sie imstande sein würde, nach ihrem Gefallen dem aus diesem irdischen Leben abgerufenen Reumütigen unter Befreiung von den gefürchteten Qualen des Fegefeuers sofort den Himmel zu öffnen oder ihm den peinlichen Aufenthalt wenigstens abzukürzen? Wenn schon das sicherste Fundament, auf welches man diese Machtvollkommenheit der Kirche zuletzt sich gründen ließ, die Kirche selbst war, als welche in ihrem Thun nicht irren kann (hier also in einem Thun, welches man ihr soeben erst untergeschoben hatte!), so mußte eben dieses Thun doch noch immer, so gut es gehen wollte, dogmatisch begründet und in seiner Vernünftigkeit aufgezeigt werden. Die Theorie, welche dieses zu leisten unternahm, lag allen Hauptpunkten nach bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts fertig vor: denn es ist Alexander von Hales, der als ihr klassischer Vertreter (und Urheber?) gelten darf. Seine großen Nachfolger, die Heroen der Scholastik, welche die nächsten Jahrzehnte sahen, haben ihn ausgeschrieben, wörtlicher der eine, weniger wörtlich der andere. Im ganzen haben sie sich darauf beschränkt, hie und da eine Linie anders zu ziehen, eine Unebenheit zu glätten, zur Überwindung der von allen Seiten hereinbrechenden Schwierigkeiten einen neuen Anlauf zu nehmen, neue Einwürfe zurückzuweisen. Ein reiches Maß von Erfindungsgabe, ein größeres von Scharfsinn ist hier aufgewendet, oft genug die Sophistik zu Hilfe gerufen — und doch gab es noch am Schlusse des Mittelalters so manche Frage, in betreff deren keine Einstimmigkeit erzielt war, oder die überhaupt keine befriedigende Antwort gefunden hatte, und mehr als einen ungelösten Widerspruch.

Es bedarf hier nicht erst eines Aufrisses der oft dargestellten scholastischen Theorie vom A. Nur darauf sei hingewiesen, daß sie zurückgreift auf eine bedenkliche Erscheinung aus „der Zeit des Verfalls des Bußwesens und Veräußerlichung desselben" in den Tagen der Merovinger (s. über diese Hinschius a. a. O. IV, 827), auf die bei der Buße gestattete S t e l l v e r t r e t u n g gegen Bezahlung, wie überhaupt erst jetzt — in der Theorie — der Gedanke der Redemtion und Kommutation bei den A. eine Rolle zu spielen beginnt. In den Kommentaren zum Lombarden haben daher die A. ihre Stelle gefunden lib. IV, dist. XX, wo der Magister seinen Satz: „Quod morientibus non sit imponenda satisfactio" durch ein Citat aus dem sog. Poenitentiale Theodori begründet, in dem es heißt, daß bei den Sterbenden „cum amicorum orationibus et eleemosynarum largitionibus pondus poenitentiae (est) sublevandum". An dieses Citat (das übrigens auch schon Alexander von Hales in seiner Summa anzieht, IV. Qu. 83 Membr. I Art. I) knüpft sich nämlich die Kardinalfrage, von der noch Petrus Lombardus nichts gewußt hatte: „An unus pro alio possit satisfacere" (vgl. außer Alexander von Hales z. B. Bonaventura und Thomas von Aquino). Und die Frage wird — wir brauchen uns hier nur an Alexander von Hales zu halten (Membr. I, Art. I und II) — unbedenklich bejaht. Es kommt nur darauf an, daß der Sünder ein sufficiens pretium ad solvendum debitum hat, ob per se ipsum oder per suffragium alienum ist für die Wirkung gleichgiltig. Es ist ein einfaches Rechenexempel von debitum und pretium. Gott erscheint hier als ein gewissenhafter Handelsherr, der alle opera satisfactoria mit unfehlbarer

Sicherheit abwägt und bucht, hier das Schuldkonto ihres Urhebers tilgend, dort sie ihm als merita zu gute schreibend, es sei denn, daß sie von zuständiger Seite zur Beseitigung des Defizits eines anderen bestimmt sind. Die Kompositionstheorie ist hier eine erfolgreiche Verbindung eingegangen mit der altkirchlichen Vorstellung des Verdienstes (die übrigens in anderer Weise — s. Harnack, DG III³, 302 — schon lange in das Bußwesen hineingespielt hatte). Hiernach ist also der A. eine relaxatio poenae auf Grund der solutio eines anderen (am Schluß des Mittelalters drückt das ein Ablaßprediger wie Johann von Paltz volkstümlich aus: „Indulgentiae non sunt aliud, quam sicut unus solveret cecham pro alio vel redimeret alium de hospitio", Celifod., Lips. 1515, Bl. V 6ᵇ). Und dieser andere ist die Kirche: „merita ecclesiae satisfaciunt", und sie entnimmt sie, um die Zahlung zu leisten, aus ihrem Schatze („pro eo solvendo de ecclesiastico thesauro"). Auf diese Fiktion von einem der Kirche gehörigen Schatze (den „erogationes membrorum Christi et Mariae de supererogationibus meritorum Christi" — Membr. III) sah sich die Scholastik durch die Notwendigkeit geführt, daß das Recht, dem einen auf Grund der merita eines anderen relaxatio zu gewähren, auf die Bischöfe und letztlich den einen summus sacerdos beschränkt bleiben mußte: die Verwaltung eines der ganzen Kirche gehörenden Schatzes konnte natürlich nur von dieser Instanz ausgehen.

Wir haben uns bisher nur mit der theoretischen Umprägung des A. beschäftigt. Wie stellten sich nun die Päpste zu diesem Funde der Scholastik? Eine ausdrückliche Aneignung desselben von ihrer Seite finden wir erst etwa hundert Jahre später: in Clemens' VI. Bulle „Unigenitus" von 1343 (c. 2 de poe. et re. in Extrav. comm. V. 9). Hier ist nicht nur die dem Wesen des neuen A. entsprechende Formel von der „remissio poenae temporalis pro peccatis debitae" übernommen, sondern auch der „infinitus thesaurus" der Verdienste Christi, der Gottesmutter und aller Erwählten, dessen Verwalter der Petrusnachfolger ist, als niemals auszuschöpfende Quelle der A. gefeiert. Allein zu Gute gekommen war den Päpsten der neu entdeckte Schatz längst — und nicht zuletzt in einem Segen von klingender Münze. Mag auch schon der Kreuzzugsablaß in den Tagen Innocenz' III. einen nicht unerheblichen pekuniären Ertrag abgeworfen haben, der Grund zu dem A. als einer finanziellen Größe ist doch erst jetzt gelegt worden, zumal, da nunmehr auch der Teilablaß wie mit einem Schlage eine ungeahnte Bedeutung gewonnen hatte. Wie hoch war doch der Erlaß von ein paar Jahren, ja selbst von etlichen Wochen an Wert gestiegen, wenn es sich nicht bloß um den Nachlaß von Kirchenstrafen handelte, sondern um eine Abkürzung der Pein des Fegefeuers! Bis dahin war der Kirchenablaß, von dem Kreuzzugsablaß in den Hintergrund gedrängt, für die Kurie kaum von Belang gewesen. Wir sahen, wie spärlich im ganzen die Päpste ihn gespendet hatten: Innocenz III. während einer sechzehnjährigen Regierung etwa fünf- oder sechsmal. Jetzt wurde er mit einemmale eine gangbare Ware. Und die Päpste kamen — nicht zu ihrem Schaden — der Nachfrage nach. Im Register Nikolaus' IV. (ich greife dieses Pontifikat beliebig heraus) finden wir für die beiden ersten Jahre seiner Regierung (1288—90) nahezu 400 Bewilligungen an Kirchen, Klöster und Hospitäler. Bald sind die A. eine stehende Rubrik in den Taxen der päpstlichen Kanzlei.

III. Der Ablaß als Erlaß von Strafe und Schuld in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters. — Wie bekannt, hat der Plenarablaß der Kreuzzüge, als er nach dem Erlöschen der Begeisterung für das hl. Land nicht mehr den früheren Ertrag abzuwerfen vermochte, in dem Jubelablaß [s. d. A. Jubeljahr], der Stiftung Bonifatius' VIII. aus dem Jahre 1300, einen Seitenschößling getrieben, welcher, über den alten Stamm hinauswachsend, je länger desto wirksamer dem Geldbedürfnis der Päpste entgegenkam, zumal seitdem er (zuerst unter Bonifatius IX., im letzten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts) auch außerhalb Roms gewonnen werden konnte — und nicht nur zur Zeit eines römischen Jubiläums, sondern so oft es den Päpsten beliebte, diese köstliche „Ware" (um mit einem Kardinal zu reden) in die Länder der Christenheit zu schicken. Allein, eine neue, sich wesentlich von dem alten Kreuzzugsablaß unterscheidende Form der J., wie das Bratke gewollt hat, stellt der Jubelablaß nicht dar. Der letztere soll „ein päpstliches Bußsakrament", und zwar das „vollkommene", weil „Schuld und Strafe gleichmäßig tilgende Sakrament" gewesen sein, „das gnadenreiche päpstliche Versöhnungssakrament des sündigen Christen mit Gott" (so Bratke a. a. O. z. B. S. 209. 210. 213. 215. 294. 330). Indessen diesem Mißverständnis Bratkes lag eine richtige Wahrnehmung in betreff des Wesens des A. im ausgehenden Mittelalter zu Grunde, eine Wahrnehmung, die er zuerst (unter den Neueren) gemacht hat, und zwar einzig und allein gestützt auf gewisse Erörte-

rungen von jüngeren Scholastikern und daneben auf ein höchst dürftiges Urkundenmaterial, ohne Kenntnis der Geschichte des Ablaßinstitutes selbst, wie sie von der Mitte des 13. Jahrhunderts bis zum Anfang des 16. verlaufen ist. Auf letztere ist erst Lea und, unabhängig von ihm, der Verfasser dieses Artikels aufmerksam geworden. Es kann heute als erwiesen gelten, daß es noch zu einer *dritten Form des Plenarablasses* gekommen ist, der indulgentia *a poena et a culpa*, und daß dieser A. in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters eine ganz hervorragende Rolle gespielt hat. Indem die protestantische Forschung ihren Blick starr auf die Theorie vom A. gerichtet hielt, die in der That heute im wesentlichen dieselbe ist wie im 13. Jahrhundert, und alles was mit ihr nicht übereinstimmte als Mißbrauch der Praxis beurteilte, ist ihr diese neue Wandelung des Institutes bis in die jüngste Zeit entgangen. Wie es zu ihr gekommen, ist heute freilich noch dunkel. Nur Vermutungen darüber lassen sich aufstellen, für deren Begründung es hier an Platz mangeln würde: die Frage muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Werfen wir zunächst einen Blick auf das erste Vorkommen des A. a poena et a culpa und auf seine Verbreitung. Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts muß, worauf eine sichere Spur deutet, die den Kreuzfahrern gewährte indulgentia omnium delictorum in weiten Kreisen von den Gläubigen aufgefaßt sein als liberatio (oder absolutio) a poena et a culpa (s. des Dominikaners Thomas von Chantimpré spätestens 1258 begonnenes und spätestens 1263 vollendetes Werk „Bonum universale de apibus“ II, 2). Es hat daher nichts auffallendes, daß wir einige Jahrzehnte später auch den angeblich von Honorius III. im Jahre 1216 dem hl. Franz von Assisi für die Kirche S. Maria de Angelis (oder de Portiuncula) bewilligten Plenarablaß, indulgentia omnium peccatorum, als indulgentia ab omni culpa et poena bezeichnet finden (s. über den Portiuncula-Ablaß die neueren Forschungen von Paul Sabatier: „Un nouveau chapitre de la vie de S. François“, Paris 1896, ferner „Étude critique sur la concession de l'indulgence de la Portioncule ou pardon d'Assise“ in der Revue historique T. LXII, 1896, S. 282—318, und die neueste, ausführliche Untersuchung in der Einleitung Sabatiers zu seiner jüngsten Quellenpublikation: „Fr. Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula“, Paris 1900. Ob man, was mir höchst zweifelhaft, mit Sabatier die Echtheit der Bewilligung Honorius' III. behaupten darf oder nicht, ist für die hier allein in Betracht kommende Wertung des Portiuncula-Ablasses gleichgiltig). So nennt ihn, etwa um 1279, der bekannte Franziskaner Petrus Johannis Olivi in einer leider nur als Bruchstück auf uns gekommenen Abhandlung (vgl. „Fr. Petri Joannis Olivi Quaestio hucusque inedita de indulgentia Portiunculae“, S. 3 des Separatdruckes aus den „Acta Ordinis Minorum“ An. XIV fasc. VII [Quaracchi 1895]). Die absolutio a poena et a culpa erscheint auch in den späteren amtlichen Erlassen zweier Bischöfe von Assisi, Theobalds, etwa aus den Jahren 1310—20, und Konrads, aus dem Jahre 1335 (s. die Aktenstücke bei Sabatier in der erwähnten Einleitung p. LXXVII sqq. und XC sqq.) als das Spezifische des Portiuncula-Ablasses. In dieser seiner Eigenart (deren sich damals zuverlässig sonst kein einziger Kirchenablaß rühmen durfte) hat er sicher bald nach Mitte des 13. Jahrhunderts in den Kreisen der Spiritualen sich des allerhöchsten Ansehens erfreut. Es ist daher vielleicht kein Zufall, wenn der erste Papst, der ausdrücklich in eine Bewilligung von Plenarablaß die absolutio a culpa et poena aufnahm, niemand anders gewesen ist als Peter von Murrhone, Cölestin V., dessen Beziehungen zu den Spiritualen bekannt sind (vgl. RE^3 IV, 202). Es war die Benediktinerkirche S. Maria de Collemadio zu Aquila, welcher der Papst für den Jahrestag der Enthauptung Johannes des Täufers (29. August), den Tag seiner Krönung in diesem Gotteshause, am 29. September 1294 diesen A. gewährte. (Es ist das Verdienst Lea's III, 63, auf diese Urkunde bei Raynald. 1294 n. 13 = Potth. II, 1919 n. 23981 aufmerksam gemacht zu haben; jüngst ist sie nach dem noch heute im Stadtarchiv zu Aquila befindlichen Original von Sabatier abgedruckt, Fr. Bartholi Tractatus, Introduct. p. CLXXXII.)

Man könnte sich zu der Meinung versucht fühlen, dieser *päpstliche* A. von Schuld und Strafe sei als solcher zunächst eine vereinzelte Erscheinung. Denn Cölestins Nachfolger Bonifatius VIII. hat sich beeilt, ihn als seelengefährlich zu widerrufen, nicht einmal, sondern wiederholt („credens forsan animarum saluti consulere, *per quod ad delinquendum laxandi habenas occasio potius praebebatur*, quasdam in ecclesia vestra indulgentias statuit, ut qui certis temporibus ad ecclesiam ipsam accederent, forent a culpa et poena delictorum suorum omnium absoluti“, sagt er

von Cölestin in der ersten Revokation vom 18. August 1295, s. „Les Registres de Boniface VIII, publiées par Digard, Faucon et Thomas“ [= ‚Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome‘, IV, Paris 1884], S. 274 f.; vgl. S. 286 f. 609 f.). Indessen, es fragt sich doch: hat Bonifatius VIII. sich mit dieser Zurücknahme als Gegner des A. von Strafe und Schuld überhaupt ausweisen wollen? oder hat er nur die Erteilung eines solchen A. an eine Kirche als eine gratia perpetua für verderblich gehalten? Daß er seinen eigenen A. von 1300 — trotz der volltönenden Bezeichnung desselben („non solum plenam, sed largiorem, immo plenissimam omnium peccatorum veniam“) — nur als Straferlaß hat verstanden wissen wollen, dafür scheint die Thatsache zu sprechen, daß der ihm nahestehende Kardinal Johannes Monachi in seiner Glosse zu dem Jubiläumsablaß dieses Papstes (c. 1 de poe. et re. in Extrav. comm. V. 9) zu „peccatorum“ anmerkt: „id est poenarum pro peccatis debitarum“. Allein derselbe Glossator (übrigens von Cölestin V. zum Kardinal erhoben, gest. 1313 — s. P. M. Baumgarten, Untersuchungen und Urkunden über die Camera Collegii Cardinalium für die Zeit 1295—1437, Leipzig 1898, S. 276) erklärt gleichwohl von diesem Jubiläumsablaß, daß „per istam indulgentiam, quae vere poenitentibus et confessis conceditur, duplex indulgentia, culpae videlicet et poenae, habetur“ (in der von Johannes Chappuis besorgten Ausgabe der Extravagantes communes, Paris, Thielman Kerver, 1505, Bl. 54[b]; vgl. auch Bl. 55[b] die Wendung: „ista indulgentia, per quam fit totalis culpae remissio et totius poenae“). Die „Lossprechung a poena et culpa“ begegnet uns auch in der berühmten Dekretale Clemens' V. von 1312 (c. 2 de poe. et re. in Clem. V. 9) — und zwar als ein Stück des betrügerischen Treibens der Ablaß-Quästoren, gegen welches sich dieser Erlaß des allgemeinen Konzils von Vienne richtet. Aber das Aktenstück läßt unentschieden, ob jene Lossprechung als an sich verwerflich hingestellt werden soll, oder ob sie nur als eine Amtsüberschreitung der Ablaßverkündiger getadelt wird. Letzteres, schon an sich das wahrscheinlichere, hat offenbar der große Kanonist Johann Andreae angenommen, wenn er in seiner dem Jahre 1326 angehörenden Clementinen-Glosse zu den Worten „a poena et a culpa“ bemerkt, es sei das jene plenissima peccatorum remissio, welche den Kreuzfahrern gewährt werde (Constitutiones Clementis Papae Quinti una cum apparatu domini Joannis Andree zu der angeführten Stelle). Zugleich haben wir hier einen neuen Beweis für die weite Verbreitung der uns hier beschäftigenden Auffassung des Kreuzzugsablasses, mit dem, wie wir von Joh. Monachi lernten, der Jubelablaß von Anfang an völlig gleichgestellt wurde. Für jene weite Verbreitung spricht auch der Umstand, daß schon jetzt auch die Scholastik beginnt, sich mit der Frage nach der Berechtigung des A. von Strafe und Schuld zu beschäftigen.

Übrigens hat die Kurie jenes Verdikt Bonifatius' VIII. über den A. Cölestins V. nicht auf die Dauer aufrecht erhalten. Es ist zufällig eine Urkunde auf uns gekommen, in welcher Innocenz VI., eine Verfügung seines Vorgängers Clemens' VI. zur Ausführung bringend, einem Benediktiner-Kloster bei Neapel den A. von S. Maria de Collemadio zu Aquila verleiht, 1. Dezember 1353; Urban VI. ließ 1384 diese Urkunde neu ausstellen (s. P. M. Baumgarten, „Un perdono ad instar del perdono di Aquila“ in der Rassegna Abbruzzese di storia ed arte I, 1, Lanciano 1897, S. 59 ff.). Denselben A. nahm auch Bonifatius IX. wieder auf (zwei Bewilligungen für Köln von 1393 s. bei Ennen, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln VI, 191 ff.). Dieser Papst, der durch sein freigebiges Schalten mit Ablaßgnaden, vielmehr durch den schamlosen Handel mit ihnen, wie bekannt, alle seine Vorgänger überbot, pflegte auch den Portiuncula-Ablaß zu gewähren (so z. B. einer Kölner Kirche 1394, einer Lübecker 1400), desgleichen den „großen“ A. von S. Marco zu Venedig (z. B. Köln 1394, Lübeck 1395). Von diesen beiden Ablässen verfehlt eine gleichzeitige Kölner Aufzeichnung nicht zu bemerken, daß es Abläße „a poena et a culpa“ seien (s. Ennen VI, 314), wie auch der Rat von Lübeck, auf eine Anfrage hin, von dem Dogen von Venedig (1396) darüber belehrt wurde, daß der betreffende A. von S. Marco „indulgentia tam culpae quam poenae“ sei (Urkundenbuch der Stadt Lübeck IV, 719 f.). — Auch vivae vocis oraculo erteilten die Päpste gelegentlich den „A. von Strafe und Schuld“. So Alexander V. 1409 auf dem Konzil zu Pisa, Nikolaus V. 1452 bei Gelegenheit der Kaiserkrönung Friedrichs III. (s. Brieger S. 48. 51). Die üppige Verschwendung, mit welcher die letzten Päpste, besonders auch Johann XXIII., diese „vollkommenen Ablässe von Strafe und Schuld“ verliehen hatten, rief auf dem Konstanzer Konzil den Versuch hervor, dem Unwesen zu steuern. Doch erreichten die Synodalen nicht mehr, als daß Martin V. in seiner Reformakte vom

Januar 1418 eine bestimmte Klasse dieser A. widerrief, nämlich die einzelnen Orten zugestandenen: indulgentias, „quae dicuntur de poena et culpa sive de plena remissione, concessas locis“ (s. Brieger S. 48 ff.). Der uns hier begegnende Sprachgebrauch der Kurie, diese gänzliche Identifizierung von „Plenarablaß“ und „Straf- und Schuld-Ablaß“, war nicht neu: wir finden ihn schon in amtlichen Erlassen Bonifatius' IX.: „a poena et culpa vel plena indulgentia omnium peccatorum“ (s. Brieger S. 42. 47 f.). Mit gutem Grunde hat daher der Kanonist Johann von Imola (gest. 1436) geurteilt: „quod ubi fit plenissima remissio omnium peccatorum, intelligitur facta a poena et a culpa . . . et si, quando conceditur plenissima remissio, adjicitur ‚a poena et a culpa‘, videtur adjecta in superabundantem cautelam“ (s. die Summa Rosella des Baptista de Salis s. v. „ind.“).

Daß bei diesem Treiben der Kurie auch das Volk bald die A. von Strafe und Schuld von den gewöhnlichen A. zu unterscheiden wußte, ist selbstverständlich. Wie wir in italienischen Chroniken schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die indulgenza di pena e di colpa finden, so im 15. Jahrhundert nicht selten auch in deutschen — mag es sich nun um Jubelablässe handeln, wie diejenigen des Baseler Konzils (1436), Nikolaus' V. (1451), Innocenz' VIII. (1489), oder um die Kreuzzugsablässe Calixtus' III. (1458), Pius' II. (1464), Pauls II. (1468), oder um den Johanniterablaß von 1481, alle werden gleichmäßig gerühmt als „Gnade und Ablaß von Pein und Schuld“ (einige Belege bei Brieger S. 38 f.). Und das nämliche läßt sich auch für die Zeit Luthers nachweisen. Dafür kann neben anderen kein geringerer als Johann Tetzel als Beweis gelten. Als im Jahre 1516 Herzog Georg von Sachsen für seine Lieblingsschöpfung St. Annaberg die „römische Gnade“, den „Jubileus“, auswirken wollte, ließ er sich von „Pater Tetzel“ eine „Instruktion“ für die an den Papst zu richtende Bittschrift aufsetzen (s. dieselbe ZKG XII, 543 ff.). Hier schlägt Tetzel vor, der Herzog solle fordern, daß diejenigen, welche die Annaberger Kirche an bestimmten Tagen besuchten und für ihren Bau Geldspenden beitrügen, „plenissimam omnium peccatorum suorum, de quibus corde vere contriti et confessi fuerint, poenae et culpae remissionem et indulgentiam“ erlangten.

Angesichts derartiger Zeugnisse von der Verbreitung der A. von Strafe und Schuld berührt es sonderbar, wenn ein Papst des 18. Jahrhunderts, der gelehrte Benediktus XIV., alle A. dieser Art für höchst verdächtig erklärt hat, ja wenn man noch im 19. Jahrhundert das „a culpa“ zu einem Kennzeichen der Unechtheit der A. gemacht hat. Zwar hatte schon Bellarmin und noch entschiedener der Jesuit Suarez das thatsächliche Vorkommen dieser A. anerkannt. Doch hat man sie bis in die neueste Zeit nach Möglichkeit zu vertuschen gesucht (s. Brieger S. 42) — was nach den oben erwähnten protestantischen Arbeiten von 1896 und 1897 ein vergebliches Beginnen sein würde.

Wir begreifen diese Abneigung gegen die Thatsache und haben ein Gefühl für das Peinliche, das in ihr liegt. Schon rein geschichtlich betrachtet, muß uns ja diese Erscheinung befremden. Die erste Wandelung, welche der A. durchgemacht hat, seine Ausdehnung von dem Nachlaß der Kirchenstrafen auf den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen des Diesseits wie des Jenseits, wie gewaltig und folgenreich sie auch sein mochte, hat doch insofern nichts auffallendes, als die Natur des A., als einer Beseitigung von Sündenstrafen, dadurch nicht geändert wurde. Jetzt dagegen wird er auf ein ganz neues, ihm fremdes Gebiet hinübergespielt, indem er sich nicht nur auf die Strafe, sondern auch auf die Schuld beziehen sollte. Sprach denn das nicht aller Dogmatik Hohn? Hatten denn nicht die großen Scholastiker ausnahmslos nur von Straferlaß gewußt, mit stärkster Bestimmtheit die remissio culpae als die Voraussetzung für den Empfang der Ablässe hingestellt? Gewiß, es war keine leichte Aufgabe, die den späteren Scholastikern und nicht minder den Männern des praktischen Kirchendienstes erwuchs, sich mit dieser neuen Form der indulgentia plenaria auseinander zu setzen. Erklärlich genug, daß man das in sehr verschiedener Weise gethan hat.

1. Die Einen wollen überhaupt nichts von diesem A. wissen, sei es daß sie mehr oder minder bestimmt ihn als Praxis der Kirche (wir wissen, mit welchem Rechte) in Abrede stellen, sei es daß sie auf die Frage, ob er kirchlicher Brauch oder nur Mißbrauch ist, nicht eingehen. Das erstere thut mit Entschiedenheit gleich der erste Scholastiker, der m. W. sich mit ihm beschäftigt, der Franziskaner Franciscus Maronis (gest. 1327): „nunquam talis indulgentia emanavit a curia, nec sic debet doceri“ sagt er in seinem Kommentar zu den Sentenzen (In IV. Sentent., Dist. XIX Qu. 3, Venetiis 1507, Bl. 34[b]); in einer eigenen Abhandlung „de ind.“ lesen wir: „ecclesia nunquam uti-

tur illa forma" — „nulla potest esse indulgentia data a poena et a culpa, quia sicut poenitentia directe respicit culpam, ita indulgentia adaequate respicit poenam" — „per illud sacramentum deo reconciliamur et poenam accipimus, et per illud beneficium jam deo reconciliati poenam diminuimus et totaliter evacuamus" (Sermones, Basil. 1498, Bl. 95[a]). Ähnlich spricht sich ein Jahrhundert später der Wiener Theologe Nikolaus von Dinkelsbühl (gest. 1433) aus: „nec . . unquam utitur tali forma [ecclesia]" (Auszüge aus seiner noch ungedruckten Schrift „de ind." bei Bratke S. 156 ff.). Vorsichtiger äußert sich 1451 der Kardinal Nikolaus von Cues: „sedes apostolica sub hiis verbis ‚a poena et a culpa' indulgentias nunquam dare consuevit" (Chronicon Windeshem., Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XIX, 338). Der Dominikaner Petrus Hieremiae von Palermo erklärt einfach: „Valet . . indulgentia ad remissionem poenae, non autem culpae, et ideo abusiva locutio est dicentium, quod haec vel illa indulgentia remittit poenam et culpam" (Sermones, s. l. 1514, Bl. 96[b]). Noch kürzer sagt Johann von Auerbach: „male dicitur quis absolvi a poena et a culpa" (Summa Magistri Johannis de aurbach, Vicarii Bambergensis, Augsburg 1469, in dem Abschnitt de poenit. Punkt 3). Für falsch oder doch zweideutig erklärt auch Wendelin Steinbach, welcher den großen Sentenzenkommentar Gabriel Biels zu Ende führte, diesen „modus loquendi plebeorum" („Gabrielis Byel Supplementum", Paris 1521, Dist. 45 Qu. 3 art. I, Bl. 212[b]. 213[a]). 2. Andere beziehen den Erlaß der Schuld auf die peccata venialia. 3. Wiederum andere greifen in ihrer Verlegenheit zu der Auskunft, die Formel wolle nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß aussagen, so daß das „a poena et a culpa" gleichbedeutend sei mit „a poena culpae debita". 4. Die Meisten helfen sich mit der Unterscheidung dessen, was der A. eigentlich ist, und was sich, streng genommen, nur mittelbar von ihm aussagen läßt. Häufig stoßen wir dabei zugleich auf die Neigung, die Sache so darzustellen, als handle es sich hier überhaupt nur um eine volkstümliche Bezeichnung des A. (vgl. schon oben Wendelin Steinbach). Hier heißt es: „locutio talis proprie non est vera" (Antoninus von Florenz), „proprie loquendo" giebt es diesen A. nicht (Nikol. Weigel), „simpliciter et directe" bezieht er sich nicht auf die Schuld (Johann Gerson); ist von der letzteren die Rede, so gilt das nur improprie (Joh. de Torquemada); man muß hier „indulgentia" verstehen „in significatione non contracta" (Jakob von Jüterbock). Oder man geht noch einen Schritt weiter und sagt geradezu: „indulgentia dupliciter accipitur: uno modo stricte et proprie . ., alio modo capitur large" (Johann von Paltz). Dabei unternehmen es aber fast alle die Genannten, auch dem weiteren Gebrauche von indulgentia einen vernünftigen Sinn abzugewinnen, ja das Recht desselben zu erhärten. Von den Erklärungen, auf die wir da stoßen, stützt sich die am häufigsten vorkommende auf eine richtige, aber nicht vollständige Wahrnehmung. Es ist nämlich einer Reihe von Theologen nicht entgangen, daß der Papst bei dieser Art von remissio plenaria außer dem vollen Straferlaß zugleich eine Vollmacht in Betreff der sakramentalen Absolution erteilt, die Vollmacht, auch von den ihm vorbehaltenen Fällen [wenn auch nicht immer allen, so doch den meisten] loszusprechen. An diesen Umstand knüpft z. B. Nikolaus Weigel (1441) seine Erklärung an (neben welcher seine haltlose Unterscheidung zwischen „indulgentia a poena et a culpa" und „absolutio a poena et a culpa" nicht ins Gewicht fällt; s. ZkTh 1899, S. 748). Desgleichen die aliqui, auf welche Torquemada sich bezieht: diese wollten den Ablaß a poena et a culpa mit dem Hinweis auf die Thatsache begründen, daß „in forma indulgentiae plenariae communiter datur facultas, ut poenitens indulgentiam suscepturus possit eligere idoneum confessorem, qui absolvat eum ab omnibus peccatis, ita quod non oporteat eum recurrere ad curiam, si habet casum papalem . ., ita ut dicatur indulgentia a culpa ratione facultatis datae eligendo confessori absolvendi ab omnibus, etiam in casibus reservatis" (Joh. de Turrecremata, Commentaria super tractatu de poenit., Lugduni 1519, Bl. 41[b]). Diese Ansicht hat z. B. auch Geiler von Kaisersberg auf der Kanzel vertreten, u. a. in einer Predigt, die er zu Straßburg im Sommer 1502 gehalten hat, zu einer Zeit, wo der große päpstliche Ablaßkommissar, der Kardinal Peraudi, daselbst das Jubiläum feilbot: „Aber was ist vollkommer ablaß von pein und schuld? Ich acht, daß man es verston möcht also: ablaß der pein das ist verzeyhung der pein, ablaß der schuld das ist ein gantzer gewalt zu absolviren oder geabsolvirt zu werden von allen sunden, die schon der Babst selber ym vorbehalten hat" (s. Brieger S. 78 f.).

Indessen, dieser Hinweis auf die Absolutionsgewalt in Betreff der casus reservati

(die unter Umständen selbstverständlich von besonderem Werte war) deckt nicht den ganzen Thatbestand auf. Mit der Erteilung jener Vollmachten haben nämlich die Päpste die Spendung des Bußsakramentes überhaupt in die Hand genommen und diese Spendung selbst mit der Erteilung des Plenarablasses zu einer Handlung zusammengeschlossen: in der ganzen Christenheit, überall wo dieser gnadenreiche Vollablaß (der „große" A.) zu gewinnen war, da wurde jetzt das Sakrament der Buße in ihrem Auftrage und von den von ihnen, sei es direkt als päpstliche Pönitentiare aufgestellten, sei es (so für den Fall der Ablaßbriefe) mit besonderen Fakultäten wie überhaupt mit Jurisdiktionsgewalt ausgestatteten Beichtvätern erteilt (womit die Verdrängung der geordneten Seelsorge gewaltig fortschritt). Ob der einzelne, der diesen A. gewinnen wollte, nur der Absolution schlechthin bedurfte oder daneben der Lossprechung in vorbehaltenen Fällen, das machte in Bezug auf das Sakrament selber keinen Unterschied: er empfing es in dem einen Falle geradeso gut im Auftrage des Papstes wie in dem anderen. Der Erfurter Ratsherr Hartung Cammermeister erzählt uns als Augenzeuge von Nikolaus von Cues, welcher 1451 Nikolaus' V. „guldin jar", „die gnade, vorgebunge von pyn und schult", nach Erfurt brachte, der Kardinal habe daselbst „erwelt unde gesatzt XII treffliche bichtiger, dy dy lute bichte horen sullen . . ., und undir den gab er VI dy macht uber dy grobin stucke, dy an bebystlichen macht gehoren, zcu absolviren; den andern sechzin gab er alle andere sunde zu absolviren" (Die Chronik Hart. Cammermeisters, bearbeitet von Rob. Reiche = Geschichtsquellen der Provinz Sachsen Bd XXXV, Halle 1896, S. 130). Treffender als die bisher erörterte Erklärung ist daher diejenige des Jakob von Jüterbock, die nichts von einer Einschränkung der päpstlichen Vollmacht auf die casus reservati weiß (dieser Karthäusermönch ist freilich — was überhaupt charakteristisch — seiner Sache insofern nicht gewiß, als er, was wir auch sonst gelegentlich beobachten können, mehrere Lösungen des Problems zur Auswahl bietet, nämlich neben der sogleich mitzuteilenden die oben unter 2 angeführte): „Ita quod, ut ego intelligo, in illo [Walch falsch: ullo] loco, ubi talis praedicatur indulgentia [sc. ‚a culpa et poena",], ibi [W.: ubi] est auctoritas audiendi confessiones quorumcunque ibi pie venientium auctoritate sedis apostolicae et eosdem absolvendi, et ideo sic confessi et contriti merentur indulgentiam a culpa et ex consequenti, visitantes illum locum vel facientes hoc opus pro quo data est indulgentia, merentur tantam, quanta data est" („Tractatus de ind.," vermutlich von 1451, bei Walch, Monimenta medii aevi II, 2, 247, vgl. auch S. 248 unten). Ebenso zutreffend, nur noch klarer, hat der bekannte Ablaßprediger Johann von Paltz, Luthers Ordensgenosse, den Thatbestand wiedergegeben (in seiner Celifodina von 1502 und deren Supplementum von 1504; ich citiere beide nach dem Leipziger Druck von 1515/16). Paltz hatte im Dienste des Kardinals Peraudi das Jubiläum Alexanders VI. zu verkünden und beschäftigt sich daher speziell mit dieser Form des A. Er konstatiert zunächst, indem er eine Folgerung aus des Franc. Maronis Definition des A. zieht: „quod virtute indulgentiae proprie loquendo nemo absolvitur a poena et culpa, sed solum a poena; sed per sacramentum poenitentiae fit absolutio solum a culpa". Allein, unmittelbar darauf macht er sich den Einwurf: „Tamen communiter dicitur, quod in jubileo absolvitur quis a poena et a culpa.". Und seine Antwort: „verum est, quia Jubileus plus est quam nuda indulgentia, quia includit auctoritatem confitendi et absolvendi et cum hoc indulgentiam remittendi poenam, et sic includit sacramentum poenitentiae et cum hoc indulgentiam proprie dictam. Pro clariori intellectu praecedentium advertendum, quod indulgentia dupliciter accipitur: uno modo proprie pro nuda remissione poenae, et sic non extendit se ad culpae remissionem; alio modo capitur large pro Jubileo vel pro littera includente Jubileum, et tunc extendit se ad culpae et poenae remissionem. Quia communiter, quando Papa dat Jubileum, non dat nudam indulgentiam, sed dat etiam auctoritatem confitendi et absolvendi ab omnibus peccatis. Et sic culpa remittitur ratione sacramenti poenitentiae, quod ibi introducitur, et poena ratione indulgentiae, quae ibi exercetur" (Celif. Bl X 1[a] f. Vgl. dazu Bl. A a 4[a], über die Jubiläumsablaßbriefe, und die mit der mitgeteilten fast gleichlautende Ausführung in dem Supplem. Bl. a 4[a]).

In der That haben die Päpste bei dieser Art des Plenarablasses das Bußsakrament keineswegs umgangen, vielmehr es in diesen A. selber hineingezogen. Denn das ist es, was diese dritte Form des A. kennzeichnet: er war die Verknüpfung zweier heterogener

Dinge, des alten, nur auf Erlaß der zeitlichen Strafen hinauslaufenden Ablasses und des sündentilgenden Bußsakramentes.

Wo immer die Päpste diesen A. spendeten, da saßen die von ihnen aufgestellten Pönitentiare zur Beichte. Wie wir sie schon bei dem Jubiläum von 1300 finden (s. die Urkunde Bonifatius' VIII. in der Max. Bibl. patr. Lugd. XXV, 941), so auch noch bei jenem dem Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Mainz gewährten Jubelablaß, welcher Luther auf den Plan rief. „Hi confessores poenitentiarii sunt et possunt sicut summi poenitentiarii Sti Petri. Deus et S. Petrus vocant vos!" ruft Tetzel aus (Kapp, Schauplatz S. 44). An diese mit der Austeilung der Ablaßgnaden betrauten Beichtiger hatte sich das Volk zu halten: von ihnen empfing es, was es zum Heil der Seele bedurfte: Lossprechung von der Sündenschuld und Lossprechung von den Strafen des Fegefeuers: beides floß in eine einzige Handlung zusammen. Das zeigen schon die bei dieser Gelegenheit zur Anwendung gekommenen Absolutionsformeln. Die älteste, die ich anzuführen vermag, gehört dem von Urban VI. für den Kampf wider seinen Nebenbuhler Clemens VII. bewilligten Ablaß an, welcher den Protest Wiclifs gegen die „Blasphemie der indulgentia a poena et a culpa" hervorgerufen hat (s. Wiclifs „Cruciata" in seinen „Latein. Streitschriften", herausgegeben von Buddensieg, S. 592 f.). In dieser Absolutionsformel erfolgt zuerst die Lossprechung von allen Sünden und sodann Erteilung vollkommenen Ablasses: „Auctoritate apostolica mihi in hac parte commissa te ab omnibus peccatis tuis, ore confessis et corde contritis, . . absolvimus et plenariam tuorum peccatorum remissionem indulgemus" (s. Thomas Walsingham, Historia Anglicana, ed. Riley, II, London 1864, S. 79 f.). Dieses doppelte ist auch noch der Kern in den Absolutionsformeln zu Anfang des 16. Jahrhunderts, nur daß inzwischen (neben verschiedenen Dispensationen) noch die Lossprechung von Kirchenstrafen (Censuren) hinzugekommen war, so daß regelmäßig ein dreifaches vereint auftrat: absolutio canonica — absolutio sacramentalis — Befreiung von Strafen. Letzteres jetzt häufig in der Fassung: „conferendo tibi plenariam omnium peccatorum remissionem, remittendo tibi poenas purgatorii", oder auch: „remittendo tibi per plenariam indulgentiam omnem poenam in purgatorio . ., ita quod tibi decedenti clausae sint portae poenarum et sint apertae januae paradisi deliciarum" (vgl. z. B. die „forma absolutionis et plenissimae remissionis" in den Avisamenta Arcimboldi, Kapp, Nachlese III, 212 f., und die „forma absolutionis universalis" in der Instructio Summaria des Erzbischof Albrecht, Kapp, Sammlung S. 175 f.). Als kürzeste und doch alles Notwendige enthaltende „absolutio plenariae remissionis" schlägt Johann von Palz gelegentlich vor: „Dominus noster Jesus Christus te absolvat, et ego absolvo te auctoritate mihi commissa in hac parte a censuris ecclesiasticis et a peccatis tuis et concedo tibi plenariam remissionem", indem er zu dem dritten Stücke: „concedo" &c. bemerkt: „quod tantum valet: absolvo te ab omni poena pro peccatis debita", und zu der ganzen Formel erläuternd hinzufügt: „Fit itaque *absolutio a tribus*, scil. *a culpa* et *a poena in foro ecclesiae et a poena in foro dei*" (Celif. Bl. Aa 2[b]).

Den höchsten Grad von Deutlichkeit erreichte dieses Institut des Ablasses von Strafe und Schuld in den kurz vor Luthers Auftreten erschienenen Instruktionen für den Ablaßvertrieb in Deutschland. Es sind die beiden bereits genannten des Erzbischofs Albrecht und des päpstlichen Nuntius Arcimboldi [s. d. A. Bd I S. 793, ff.], welche letztere die Grundlage für die erstere bildet (Kapp, Nachlese III, 182 ff., Sammlung S. 143 ff.). Hier werden die vier „Hauptgnaden", die der Papst gewährt, aufgeführt: „quattuor principales gratiae per bullam apostolicam concessae", von denen übrigens eine jede für sich ohne die anderen erlangt werden konnte. Nämlich neben dem Ablaßbrief („confessionale plenum maximis et relevantissimis et prius inauditis facultatibus"), neben der „participatio omnium bonorum ecclesiae universalis", neben dem vollkommenen Ablaß für die Seelen im Fegefeuer („liberatio defunctorum a poenis purgatorii"), die an zweiter bis vierter Stelle genannt werden, an *erster* Stelle *Sündenvergebung und Straferlaß*: „Prima gratia est plenaria remissio omnium peccatorum, qua quidem gratia *nihil majus* dici potest, eo quod homo peccator et divina gratia privatus per illam *perfectam remissionem et dei gratiam* denuo consequitur, per quam etiam peccatorum remissionem sibi *poenae in purgatorio* propter offensam divinae Majestatis luendae plenissime remittuntur atque dicti purgatorii poenae *omnino delentur*" (so die Fassung in der Mainzer Instruktion; diese und die Arcimboldis gegenübergestellt bei Brieger S. 62).

Daß hier plenaria omnium *peccatorum* remissio nicht Erlaß der *Sündenstrafen* ist, wird mit einer jede Möglichkeit des Zweifels ausschließenden Klarheit zum Ausdruck gebracht, indem 1. diese gratia als justificans beschrieben wird (vgl. Luther, der in seinen Resolut. W. A. I, 590 zu diesen Worten bemerkt: „quod nisi de justificante gratia spiritus intelligi non potest"; Arcimboldi spricht von der restitutio ad gratiam), und indem 2. der Erlaß der Fegefeuerstrafen ausdrücklich als ein besonderes Stück hervorgehoben wird.

Dieser Ablaß ist *die Versöhnung mit Gott!*

Und keineswegs haben wir es hier mit dem Übereifer oder Mißverstand untergeordneter Organe der Kurie zu thun. Wir besitzen Bullen von Päpsten des ausgehenden Mittelalters (Pauls II., Sixtus' IV., Alexanders VI.), welche, obwohl sie die Formel a poena et a culpa nicht gebrauchen, gleichwohl ihren Jubelablaß als „das Jahr der Versöhnung des Menschengeschlechtes mit Gott" feiern: „annus plenariae remissionis et gratiae et reconciliationis humani generis nostro piissimo redemtori" (s. Brieger S. 53). —

War der A. als Nachlaß der Satisfaktionen, schon vom Standpunkt des mittelalterlichen Christentums aus betrachtet, eine Ironie auf den Bußernst, eine Prämie für die bequemen, faulen, „schläfrigen" Christen, für „die Armen und Bettler der Kirche", ein Seligkeitsmittel, auf das die „Vollkommenen", die „Heiligen" nur mit einer gewissen Verachtung herabblicken konnten (vgl. das stolze Wort des Mönches: „religiosorum non est mendicare indulgentias, sed cumulare") — so enthüllt er sich doch erst in diesem seinem letzten mittelalterlichen Entwickelungsstadium in seiner ganzen heillosen Verworfenheit: das Heiligste, die Gnade Gottes, war hier in ein „sacrum negotium" verflochten, dessen vornehmste Triebkraft das Geld bildete!

Erst von hier aus versteht man völlig, was Luther zuhöchst zu seinem Widerspruch getrieben hat, die Wahrnehmung, „quod credunt infelices animae, si literas indulgentiarum redemerint, quod securi sint de salute sua, item . . quod homo per istas indulgentias liber sit ab omni poena et culpa" (Luther an Erzbischof Albrecht d. 31. Okt. 1517, Enders, Luthers Briefwechsel I, 115). Nur daß der treue Sohn der Kirche, der voll kindlicher Verehrung zu dem Papste aufblickte, für einen Auswuchs der Praxis hielt, was nicht ohne Schuld der Päpste zu einem festgewurzelten kirchlichen Institut sich herausgewachsen hatte, und so fest überzeugt war, im Sinne des Papstes zu handeln, wenn er es unternahm, den A. auf seine *erste* Form zurückzuführen, die relaxatio poenae canonice impositae (s. die Thesen 5. 20. 34).

Mit dieser Zurückführung auf sein ursprüngliches Gebiet bekämpfte Luther noch einen anderen Auswuchs des mittelalterlichen Ablasses, die Ausdehnung desselben über den Bereich der Lebenden hinaus, welche die Päpste erst kurz vor Luthers Einspruch legalisiert und für sich auszubeuten begonnen hatten. Mit dem A. für Verstorbene wurde eine neue und überaus reichlich fließende Einnahmequelle eröffnet.

IV. *Eine neue Finanzquelle: der Ablaß für Verstorbene.* (Hier ist besonders auf Lea III, 296—371 zu verweisen; daneben auf die neueste Untersuchung dieses Gegenstandes von Nic. Paulus, „Der Ablaß für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters", ZkTh 1900, S. 1—36 und 249—266). — Die Möglichkeit, den A. von den „viatores" auf die Seelen im Fegefeuer auszudehnen, schien in demselben Augenblick gegeben zu sein, wo seine Kraft von der Tilgung der Kirchenstrafen hinübergriff auf die Beseitigung der von Gott verhängten zeitlichen Strafen der Sünde. Und bei dem selbstverständlichen Bestreben, den im Läuterungsfeuer gepeinigten in jeder nur denkbaren Weise zu Hilfe zu kommen, hat der Gedanke, dies auch mittels der Ablässe zu thun, frühzeitig — schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts — das Volk bewegt, die Gelehrten beschäftigt. Wußte das erstere von keinen Schwierigkeiten, welche der Erfüllung seines Verlangens sich hätten entgegenstellen können, so konnten sich diese der Wissenschaft freilich nicht verbergen; und bei der Größe derselben werden wir es begreiflich finden, wenn Jahrhunderte hindurch diese Frage eine entgegengesetzte Beantwortung fand. Schon bei Alexander von Hales sehen wir die Diskussion in vollem Gange. Wenn er sich dafür entscheidet, daß der Papst kraft seiner potestas clavium den in caritate Abgeschiedenen A. zu erteilen vermag, so urteilt er doch, daß hier ein sonst bei der Ausübung der Schlüsselgewalt vorkommendes Moment, nämlich die judiciaria absolutio, fehlt, und will die relaxatio sich nur vollziehen lassen „*per modum suffragii sive impetracionis*". Die Wirkung dieser Ablässe soll damit freilich nicht in Frage gestellt sein: denn „suffragia ecclesiae valent illis qui sunt in purgatorio, alioquin

frustra oraret ecclesia pro mortuis; sed indulgentiae sunt de nobilissimis suffragiis et efficacissimis" (In IV. Sent. Qu. 83 Membr. V). An Hales schloß sich sein Ordensgenosse Bonaventura an, sofern auch er urteilt: „Quantum ad autoritatem judicandi, cum illi jam exierunt forum ecclesiae et ecclesiae judicium, videtur quod eis non possit fieri absolutio nisi per modum deprecationis"; allein, wie schon das „videtur" andeutet, ist er seiner Meinung in Betreff des modus der Zuwendung doch nicht ganz gewiß, und er erklärt überdies ausdrücklich, der Annahme einer judiciaria potestas des Papstes nicht widersprechen zu wollen (In IV. Sentent., Dist. 20 P. II Art. I Qu. 5). Mit den Franziskanern stimmten Albert d. Gr. und Thomas in der Bejahung der Frage überein. Ersterer beschränkt sich auf das Urteil: „(indulgentiae) existentibus in purgatorio prosunt multum", ohne sich über die Art der Einwirkung zu äußern (In IV. Sent., Dist. 20, Art. 18 Qu. 3). Thomas von Aquino behauptet dasselbe mit der Begründung, daß doch auch die Seelen im Fegefeuer „de foro ecclesiae" seien (In IV. Sent. Dist. 45 Qu. 2 Art. 3). Eben letzteres leugnete ein hervorragender Zeitgenosse der genannten Scholastiker und nahm deshalb mit Entschiedenheit den entgegengesetzten Standpunkt ein. Kardinal Heinrich von Ostia in seinem großen juristischen Werke, der „Summa super titulis decretalium" („Summa aurea", Lib. V Tit. de remission. § 6 und 8): „potestas clavium non extenditur ad tales, cum non sint de foro ecclesiae, sed de foro dei". Gleich entschieden lautete (zu Anfang des 14. Jahrhunderts) der Widerspruch des Franziskus Maronis: „non prosunt (indulgentiae) existentibus in alio mundo, quia illi sunt extra jurisdictionem ecclesiae"; denn Christus hat die Binde- und Lösegewalt nur super terram verliehen: „poena, quae est eis limitata per superiorem judicem, non potest per inferiorem diminui vel tolli" (Sermones Bl. 99ᵃ. 99ᵇ).

Die Haltung des Kardinals von Ostia hat besonders nachhaltig auf die Kanonisten gewirkt. Aber auch an Theologen, welche ihm und Maronis zustimmten, hat es in der Folgezeit keineswegs gefehlt. So war um die Mitte des 15. Jahrhunderts, ja selbst bei Ablauf des dritten Viertels desselben, dieser Zwiespalt noch nicht gehoben, wenngleich die dem Fegefeuerablaß günstige Meinung allmählich in der Wissenschaft das Übergewicht gewonnen hatte, und zwar mit jener von Alexander von Hales aufgestellten Näherbestimmung, daß der Papst per modum suffragii auf das Fegefeuer einwirke (vgl. Gieseler III, 2, 354 f.; Paulus S. 27 f.).

Noch immer aber war es dieser landläufigen Meinung versagt, sich auf die Praxis der Päpste zu stützen. Denn diese — selbst die skrupellosesten — haben Jahrhunderte hindurch eine auffallende Zurückhaltung beobachtet. Zwar haben bereits Albert der Große und Thomas von Aquino (a. a. O.) die Existenz von päpstlichen Bullen mit Fegefeuerablaß angenommen, ja bei Thomas lesen wir von einer „c o n s u e t u d o ecclesiae, quae facit praedicari crucem, ut aliquis habeat indulgentiam pro se et duobus vel tribus et quandoque decem animabus tam vivorum quam mortuorum". Allein wir finden keine Spur von solchen Bewilligungen der Päpste und werden daher Heinrich von Ostia Recht geben müssen, wenn er derartige Verheißungen für eine gewissenlose Täuschung der Menge erklärte. Es scheint sich hier wirklich um einen Mißbrauch der Ablaßquästoren zu handeln, welche dem Verlangen des Volkes zu ihrem eigenen Vorteil entgegenkamen. Für eine etwas spätere Zeit ist das sichergestellt durch die bereits erwähnte Clementine von 1312. Indem sie sich gegen nonnulli eleemosynarum quaestores wendet, welche simplices decipiunt et aurum subtili vel fallaci potius ingenio extorquent, wirft sie ihnen u. a. vor, daß sie „animas tres vel plures parentum vel amicorum illorum, qui eleemosynas eis conferunt, de purgatorio, ut asserunt mendaciter, extrahant et ad gaudia paradisi perducant". Daß dieser Betrug, schon durch den, wie es scheint, stets wachsenden Glauben des Volkes herausgefordert, auch später noch vorgekommen ist, verraten mannigfache Klagen. Gelegentlich hat er auch an hoher Stelle Rückhalt gefunden. Das zeigt die bekannte Schilderung Dietrichs von Nieheim von dem Gebahren des Balthasar Cossa, damals Bonifatius' IX. Camerarius, dessen Ablaß-Oberkommissar (major nuncius) in Deutschland dem Volke predigen ließ, er sei befugt, „etiam parentum animas eorundem offerentium ipsis de purgatorio liberare" (s. Gieseler II, 3, 288). Aber auch die frommen Brüder von Assisi begünstigten schon zu Anfang des 14. Jahrhunderts die Vorstellung, daß i h r A. „valet pro illis, qui sunt in purgatorio, si devote et fideliter itur ad indulgentiam, quia ejus gratia tales, pro quibus itur, a poenis omnibus purgatorii extrahuntur" (Belege dafür in dem etwa 1335 verfaßten Traktat

des Fr. Bartholus in den Kap. 21. 24—26. 29. 33). Wir hören nirgends, daß die kirchlichen Oberen diesem Treiben entgegengetreten sind.

Aber Nachahmung von Seiten der Päpste hat es erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gefunden. Vielleicht ist als erster hier Calixtus III. zu nennen. Wenigstens versichert von ihm (1477/78) Raimund Peraudi, derselbe habe einer spanischen Kirche Ablaß für Verstorbene gewährt (bei Lea III, 593), und von einer ähnlichen Bewilligung für die Minoriten weiß einige Jahre später auch der Franziskaner Baptista de Salis zu erzählen (Summa Rosella, s. v. „ind."). Doch bleibt beides unsicher, und das gleiche gilt von der venia pro vita functis, welche Calixtus III. 1457 der dem Könige von Kastilien zugestandenen Cruciata einverleibt haben soll (hierauf hat zuerst Paulus S. 249 f. hingewiesen, der diesen A. für geschichtlich hält). Jedenfalls wären dann diese Bewilligungen unbemerkt vorübergegangen, und das ist kaum wahrscheinlich bei dem gewaltigen Aufsehen, welches die erste auf uns gekommene Bulle mit A. für Verstorbene hervorgerufen hat, diejenige Sixtus' IV. für die Peterskirche zu Saintes vom 3. August 1476 (abgedruckt nach Paulus S. 250 in Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis, Tome X, Saintes 1862, p. 56 ff.). Der Papst erklärt in Wendungen, die von jetzt ab stereotyp wiederkehren, daß er den Seelen im Fegefeuer, welche per caritatem Christo unitae von hinnen geschieden, zu Hilfe kommen wolle: „de divina misericordia confisi et de plenitudine potestatis concedimus pariter ac indulgemus", daß Verwandte oder Freunde „pro ipsis animabus purgatorio igni pro expiatione poenarum eisdem secundum divinam justitiam debitarum expositis" eine Geldspende an die Kirche von Saintes zahlen, und erklärt: „volumus ipsam plenariam remissionem per modum suffragii ipsis animabus purgatorii, pro quibus dictam quotam pecuniae . . persolverint . ., pro relaxatione poenarum valere et suffragari" (nach einem Einblattdruck auf der Leipziger Univ.-Bibliothek; vgl. Lea III, 585 f., Paulus S. 250 f.).

Viele in Frankreich waren über dieses unerhörte Vorgehen des Papstes erstaunt, andere fühlten sich verletzt durch die marktschreierische Art, mit welcher dieser Ablaß in ganz Frankreich vertrieben wurde. Besonders ärgerlich war die Versicherung der Ablaßhändler, daß es für die in dieser Weise unterstützten fortan keiner Fürbitten mehr bedürfe („non esse ultra opus pro animabus ipsis orare aut pia suffragia facere"); wie viele Kirchen und Klöster wurden doch hierdurch in ihren Einnahmen geschädigt! Es galt, die päpstliche Machtvollkommenheit gegen die Zweifler und Neider sicher zu stellen. Zu diesem Zwecke ließ der von Sixtus IV. ernannte Ablaßkommissar Raimund Peraudi (der aus dem Bistum Saintes stammte, geb. 1435) von zwei französischen Theologen, Johannes de Fabrica und Nicolaus Richardi, Verteidigungsschriften aufsetzen, noch 1476, deren weite Verbreitung durch die Presse Frankreichs (und später auch Deutschlands) von dem ungemeinen Interesse zeugt, das die Frage überall erregte (ein Auszug aus der Schrift Fabricas bei Lea III, im Anhang S. 586 ff.). Aber bald sah sich der Papst selber genötigt einzugreifen. Man hatte eine Erläuterung der von ihm gebrauchten Wendung „per modum suffragii", die er auf einen bestimmten Anlaß hin gegeben, gröblich mißverstanden, als sollte sie besagen, der Ablaß des Papstes stehe in Betreff seiner Wirkung auf die Seelen im Fegefeuer auf einer Stufe mit Almosen und Gebeten der Gläubigen. So hielt es Sixtus IV. für nötig, in einer neuen Bulle, vom 27. November 1477 (bei Amort [ed. Veneta] p. 417 f., im Auszuge bei Gieseler II, 4, 355 f., der auch sonst S. 356—363 das einschlagende Material in der Hauptsache bietet und auch jüngst noch wieder ohne Dank ausgebeutet worden ist), den Sinn des „per modum suffragii" ein- für allemal festzustellen. Ein Vorgang von außerordentlicher Wichtigkeit, da (was man bisher übersehen hat) bei dieser Gelegenheit die Formel von autoritativer Seite eine gänzliche Umprägung erfahren hat. Zwischen Almosen und Gebeten und zwischen der „indulgentia per modum suffragii" ist ein großer Unterschied (longe distant), und die letztere wird jetzt in folgender Weise bestimmt: der Papst kommt kraft seiner plenitudo potestatis den Seelen im Fegefeuer als Verwalter des thesaurus universalis ecclesiae zu Hilfe, unter der Bedingung jedoch (ita tamen), „ut fideles ipsi pro eisdem animabus suffragium darent, quod ipsae defunctorum animae per se nequeant adimplere". Das suffragium, um welches es sich in der Formel handelt, geht also nicht vom Papste aus, sondern von den Gläubigen, indem diese mit ihrer Geldspende hilfreich eingreifen, d. h. stellvertretend zahlen. Das ist der Unterschied dieses Ablasses für Verstorbene von demjenigen, den der Papst Lebenden gewährt, daß die Ersteren einer Unterstützung von dritter Seite bedürfen, die bei den letzteren (in der Regel wenigstens) nicht

erforderlich ist. Man sieht, die Schranke, welche seit den Tagen des Alexander von Hales dieses „per modum suffragii“ für die päpstliche Machtvollkommenheit gebildet hatte, war wie mit einem Schlage beseitigt. Wenn die Sorbonne im Jahre 1482 ihre Verwerfung des (von Tetzel in seinem bekannten Reim wiederaufgenommenen) Satzes: „Omnis anima existens in purgatorio, ex justitia divina adjudicata ibidem stare pro quantocunque tempore, immediate evolat ad coelum sive immediate a poena liberatur, si quis vivorum pro ea sex albos dederit per modum suffragii“ u. a. mit der Behauptung begründete, er lasse sich nicht aus der Bulle Sixtus' IV ableiten (s. Gieseler S. 362 f.), so hatte sie das Recht in keiner Weise auf ihrer Seite, wohingegen sie ein Jahr später bei der Verurteilung eines anderen Satzes, der an die neue Praxis Sixtus' IV. angeknüpft hatte, der Behauptung des Franziskaners Johannes Angeli: „Animae in purgatorio existentes sunt de jurisdictione papae, et si vellet posset totum purgatorium evacuare“ (Gieseler S. 363 und dazu die ausführliche Darstellung von Paul Demeuldre, deren Titel bereits andeutet, um was es sich bei diesem Streite vornehmlich gehandelt hat: „Frère Jean Angeli. Épisode des conflits entre le clergé séculier et le clergé régulier a Tournai“, Bruxelles 1898 [Extrait du tome VIIIe, n° 5, 5me série, des Bulletins de la Commission royale d'histoire de Belgique] p. 40), insofern in ihrem Rechte war, als der Papst die Jurisdiktion über das Fegefeuer ja nicht ausdrücklich in Anspruch genommen hatte: vielleicht huldigte er der Theorie, daß er auctoritate apostolica die Unglücklichen erledige non absolvendo, sondern solvendo de thesauro. Die Hauptsache blieb von der Frage, ob hier ein Jurisdiktionsakt vorliege oder nicht, unberührt, nämlich, daß der Ablaß für Verstorbene an Sicherheit der Wirkung hinter dem A. für Lebende nicht zurückstehe. Das ist es, was man gleich damals aus der päpstlichen Deutung des „per modum suffragii“ gefolgert und geltend gemacht hat. Wir stoßen hier zunächst auf einen zweifellos berufenen Interpreten des Papstes. Der Ablaßkommissar Sixtus' IV., der nachmalige Kardinal Raimund Peraudi, der dann nachmals auch in Deutschland Innocenz' VIII. und Alexanders VI. Plenarablässe für Lebende und Tote vertrieben hat, giebt in seiner amtlichen Erklärung der Bulle für Saintes („Summaria declaratio bullae indulgentiarum ecclesiae Xanctonensi concessarum“, im Auszuge bei Lea III, Anhang S. 588—596) das Verständnis, welches sein Herr und Gebieter mit dem „per modum suffragii“ verbunden wissen wollte, mit den Worten wieder: „quia indulgentiae dantur semper pro pia causa ... et quia animae in purgatorio non possunt aliquid contribuere, ideo indigent auxilio amici, qui faciat illud pro quo data est indulgentia . ., et hoc est per modum suffragii“, und macht demgemäß bemerklich, daß der „modus ‚per modum suffragii‘ non derogat modo auctoritatis“ (vgl. auch: „valde decipiuntur aliqui credentes, quod ‚per modum suffragii‘ aliquid diminuat de indulgentia plenaria“), ja, er giebt zu verstehen, daß beide modi sich keineswegs ausschließen (S. 591).

Die Erklärung des Papstes fand auch sonst willige Annahme.

Bezeichnend ist das Verhalten Gabriel Biels. Als er in seiner „Canonis missae expositio“ in Lectio 57 den Ablaß für Verstorbene zu behandeln hatte, wagte er nicht, in einer so zweifelhaften Sache eine Entscheidung zu treffen. Aber kaum war ihm noch vor Abschluß des Druckes 1488 die Declaratio Sixti bekannt geworden, als er in einem Nachtrage zu seinem Werke die Frage als nunmehr entschieden hinstellte, die korrekte Erläuterung des „per modum suffragii“ gab und zugleich der Ansicht widersprach, „quasi modus suffragii tollat efficaciam indulgentiarum“ (vgl. Gieseler S. 356 f.). Genau dasselbe können wir in Johann Altenstaigs „Vocabularius Theologie“ (Hagenau 1517) s. v. „ind.“ lesen. Ganz im Sinne seines Lehrers Biel hat sich auch Wendelin Steinbach in einer sehr eingehenden Erörterung ausgesprochen (in seiner Fortsetzung des Sentenzenkommentars Biels: „Gabrielis Byel Supplementum“, Paris 1521, Dist. XV Qu. III, Bl. 215^a^): „illud dictum per modum suffragii nihil diminuit de auctoritate vel de indulgentiis“; das „auctoritative“ und das „per modum suffragii“ bildet, streng genommen, keinen Gegensatz: denn auch bei der letzteren Art der Erteilung handelt der Papst auctoritative, de potestate plenaria. Das nämliche Verständnis des „per modum suffragii“ und die Thatsache der ungeschmälerten efficacia dieser Art von Ablässen hat auch Wimpina gegen Luthers 26. und 27. These geltend gemacht und sich demgemäß des Tetzelschen Spruches von dem klingenden Groschen angenommen (s. die zweite, ausführlichere Thesenreihe Wimpinas in seiner „Anacephalaeosis“, Frankfurt a. O. 1528, Bl. 44^b^ f.).

Daher ist Tetzel jüngst von ultramontaner Seite ohne jeden Grund getadelt worden: er habe, indem er die Wirkung des A. für Verstorbene als eine unfehlbare hinstellte, „eine unsichere Schulmeinung gepredigt" (Paulus, Tetzel S. 161). Diese „Schulmeinung" war auf das Klarste in den Ablaß-Instruktionen, an welche Tetzel gebunden war, zum Ausdruck gebracht, und die päpstlichen Bullen von Sixtus IV. ab bis zu Leo X. hin, welche sie erläutern wollten, verrieten nicht das Mindeste von der Unsicherheit der Wirkung (vgl. Brieger, ThLZ 1900 Sp. 115 f.). Diese Bullen wußten auch von keinerlei Anforderung an die Erwerber dieses Ablasses — abgesehen von der Geldzahlung. So konnte gleich Peraudi in seiner „Declaratio" hervorheben, daß es bei dem Käufer nicht der Beichte bedürfe, „sed dumtaxat danda est taxa in capsam pro illis animabus" (Lea III, 595 f.). Auch dies ist in die Ablaßinstruktionen übergegangen: „Nec opus est, quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi" (s. die „Instructio Summaria" des Erzbischofs Albrecht bei Kapp, Sammlung S. 154). Auch dieses ist von Ablaß-Kommissaren wie Paltz und Tetzel dem Volke verkündet worden. „Dumtaxat danda est taxa" — nackter konnte das Motiv des Totenablasses, des einträglichsten aller Handelsgeschäfte, nicht enthüllt werden. Für jedermann ohne Unterschied war diese Ware käuflich. Der verstockteste Todsünder konnte seinen Vater, seine Mutter aus den Qualen des Fegefeuers befreien: er zahlte, das Übrige besorgte der Papst mit seiner Machtvollkommenheit — dem Äußersten von Anmaßung, was jemals vorgekommen ist — „per modum suffragii". **Th. Brieger.**

Informativprozeß s. Bd III S. 245, 29 ff.

Infralapsarismus s. Prädestination.

Inful s. Kleider u. Insignien.

Ingman, Antero Wilhelm, finnischer Bibelübersetzer und Bibeltheolog. Einige Daten aus seinem äußeren Leben mögen erwähnt werden. Er wurde 1819 geboren und starb 1877. Nachdem er 1838 das theologische Examen gemacht hatte, wurde er 1845 ordiniert und arbeitete nun einige Jahrzehnte als Landpfarrer. Auch in der Stille des Landlebens trieb er fleißig theologische Studien; 1861 erwarb er das theologische Doktorat durch eine Disputation „Über den biblischen Glaubensbegriff"; nachdem er in einer zweiten Disputation seine Abhandlung „Über das Wesen der Messianität im AT" verteidigt hatte, wurde er 1864 zum Professor der exegetischen Theologie an der Universität Helsingfors ernannt. Bis jetzt gab es nämlich an der genannten Universität nur eine Professur der exegetischen Theologie, so daß Ingman Vorlesungen sowohl über das AT als über das NT zu halten hatte.

Die Jugendzeit Ingmans fiel in eine geistig sehr bewegte Zeit. Schon drei Jahrzehnte hatte der neuere finnische Pietismus als ein stärkender und belebender Wind in der finnischen Kirche geweht. Ein so ideal angelegter Jüngling, als Ingman war, konnte nicht unberührt von der großen Erweckung stehen bleiben. Mit vielen jüngeren Pfarrern wurde er mächtig von der lebenskräftigen Bewegung ergriffen und blieb dann dem Pietismus treu bis zu seinem Tode. Als junger Geistlicher hatte er Gelegenheit in der Familie des berühmten Pietistenhauptes N. G. Malmbergs zu wohnen; in ihm glaubte er seinen geistlichen Vater und Ratgeber gefunden zu haben; aber er wurde bitter getäuscht. Denn nach einiger Zeit bemerkte er, daß der in den Augen der Partei hochstehende Leiter Sklave solcher Sünden war, wovon er keine Ahnung gehabt hatte.

Die pietistische Bewegung stand in naher Verbindung mit einer nationalen Erweckung. E. Lönnrot hatte 1835 unser Nationalepos Kalewala herausgegeben; die finnische Litteraturgesellschaft, mit der Aufgabe, Schriften in unserer vergessenen und bei Seite geschobenen Sprache zu verbreiten, war gestiftet worden. Die Frucht blieb nicht aus: eine große nationale Begeisterung ergriff die verschiedenen Schichten des Volkes. Wer Finnland im Jahre 1900 mit dem Finnland von 1835 vergleicht, versteht, welche Früchte diese Bewegung gehabt hat. Natürlich haben auch andere Faktoren befruchtend gewirkt, aber die Bedeutung der ersten Erweckung, die die Reihen des Volkes erst erweckt, kann kaum zu hoch angeschlagen werden. Auch Ingman wurde von der Begeisterung ergriffen, für die Ausbildung der Sprache zur Schriftsprache zu arbeiten, und dieser seiner Jugendliebe blieb er für immer treu.

Die in finnischer Sprache in Finnland geschriebene Litteratur war im Anfang und auch in der Mitte des Jahrhunderts zum größten Teile nur religiöse Litteratur. Das äußere Sprachgewand war äußerst mangelhaft. Weil die Sprache der Gebildeten Jahrhunderte lang schwedisch gewesen ist, war die finnische Sprache versäumt worden. In den tiefen Schichten des Volkes lebte die Sprache lebenskräftig und besaß die originale Kraft einer Natursprache, aber das kirchliche Idiom war von Schwedizismen verunreinigt worden. Viele sahen ein, daß es eine Lebensbedingung für unsere Sprache war, daß auch dieses Unkraut ausgerissen werde. Auch Ingman wollte seine Kräfte dem Dienste der finnischen Litteratur widmen. Seine erste litterarische Arbeit war ein Versuch die ersten Kapitel des Thukydides ins Finnische zu übersetzen: Thucydidis de bello peloponnesiaco historiae XIII prima capita, Fennice reddita, Helsingforsiae 1841. Mit seinem Jugendfreund F. O. Durchman gab er dann eine Übersetzung von Luthers Hauspostille heraus, welche in zwei Bänden 1848—1850 erschien.

In den darauf folgenden Jahren wechselte er einige Streitschriften mit F. G. Hedberg: Hedbergske werklärans wederläggning och Evangelii försvar i grund af den heliga Skrift och vår kyrkas symboliska böcker, Helsingfors 1850 und Hedbergianismen skärskådad enligt den heliga Skrift och wår kyrkas symboliske böcker I, II, Helsingfors 1851, 1852. Hedberg (vgl. Bd III S. 326, 41 ff.) war aus der pietistischen Partei ausgetreten und hatte eine evangelische Bewegung begründet, welche später Hedbergianismus genannt worden ist. Ingman glaubte in der neuen Bewegung einen weitgetriebenen Antinomismus zu entdecken, und da er diesen für unsere Kirche als sehr gefährlich betrachtete, unternahm er, das Irrige in dem Lehrsystem des Hedbergianismus zu zeigen, um die Glieder der Partei, welche aus der Wahrheit waren, etwa auf die rechte Spur zurück lenken zu können. Doch eine Versöhnung der beiden Richtungen war unausführbar. Jahrzehnte lang haben sie gestritten und viel Unruhe in der finnischen Kirche verursacht.

1851 hatte ein junger Geistlicher aus Finnland, Alfred Kihlman, sich nach Deutschland begeben, um Theologie daselbst zu studieren. Nach dem er eine Zeit in Norddeutschland gewesen, hörte er von einem originalen Theologen in Tübingen reden. Er begab sich dahin, wurde bekannt mit J. T. Beck und ein enthusiastischer Bewunderer seiner Theologie. Durch ihn wurde Becks Lehre und Schriften in Finnland bekannt. Auch auf Ingman machte seine Theologie einen tiefen Eindruck und fing er an im Geiste Becks zu arbeiten. Beck hat kaum anderswo treuere Schüler als in Finnland und Schweden gehabt.

Die letzte finnische Bibelübersetzung, unsere eigentliche Kirchenbibel, ist vom Jahre 1776. Bei ihrem Erscheinen war sie vielleicht sehr gut und hat den Forderungen der Zeit entsprochen, aber jetzt ist sie in allen Beziehungen veraltet. Eine inkorrekte und schlechte Bibelübersetzung ist ein großes Hemmnis des christlichen Lebens. Das haben die Freunde des Bibelwortes in Finnland schon längst eingesehen. Auf Anraten der finnischen Bibelgesellschaft hat Ingman 1859 eine neue finnische Bibelübersetzung ausgearbeitet. Sie ist treuer als die früheren und in sachlicher Beziehung sehr wertvoll. Die Begeisterung für die Sprache Kalewalas hatte gute Früchte für seine Bibelübersetzungsarbeit geleistet. Ingmans Übersetzung ist von keiner späteren bis jetzt übertroffen worden.

Ingman aber wollte mit seinem reichen theologischen Wissen seiner Kirche Nutzen bringen und begann darum 1868 eine Reihe wissenschaftlicher Bibelerklärungen herauszugeben — Raamatun selityksiä A. W. Ingmanilta I — VI, Helsingissä 1868 — 1873 — welche Studierenden der Theologie und Geistlichen zur Anleitung für ein tieferes Eindringen in das Schriftwort dienen sollten. Diese Bibelerklärungen, welche dem besten, was die Weltlitteratur auf diesem Gebiete besitzt, zur Seite gestellt werden können, sind die reife Frucht einer langjährigen, hingebenden, gewissenhaften Arbeit. Man sieht, daß er in die Schule bei den weltberühmten Gelehrten Deutschlands gegangen ist. Die Namen Luther, Calvin, Bengel, J. T. Beck, Roos, Tholuck, von Hofmann, Delitzsch, Bleek, Winer, de Wette, Lünemann, Ebrard u. s. w. begegnen einem beinahe auf jeder Seite des Werkes.

Diese Arbeit Ingmans war bahnbrechend im Fach der Exegese. Das schließt nicht aus, daß einzelne berechtigte Ausstellungen gegen sie gemacht werden können. Man könnte zum Beispiel einwenden, daß er sich von seiner Lust, die poetischen Ausdrücke und die Hebraismen, deren besonders die poetischen und prophetischen Schriften der Bibel voll sind, in entsprechenden finnischen Ausdrücken zu übersetzen, zu einem unnüchternen, poetischen Wortemachen verleiten ließ, das nicht immer dem Ausdrucke der Bibel entspricht. Er vergaß die Worte Augustins: locutio divinarum scripturarum secundum cujusque linguae proprietatem accipienda est. Habet enim omnis lingua sua

quaedam propria genera locutionum, quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda. Aber wir wissen, daß Ingman es aus Liebe zu unserer reichen, poetisch schönen Sprache gethan hat und darum sehen wir darin nur einen kleinen lapsus calami. Im Vergleich mit den großen Verdiensten der Arbeit wägen diese und auch andere Bedenken weniger als nichts. Wir glauben, daß das Werk Ingmans in der exegetischen Litteratur Finnlands immer einen Ehrenplatz einnehmen wird.

Früchte seiner theologischen Schriftstellerei sind auch seine in schwedischer Sprache geschriebenen Uppsattser i bibliskt teologiska ämnen I—IV, Helsingfors 1865—1867, und Bibliska betraktelser 1—2, 1868—1872. In seinem Schriftchen Bibelns lära om rättfärdiggörelsen och försoningen macht er einen Versuch, die Lehre der Bibel von diesem Gegenstande näher auszulegen. In der Monographie J. Tob. Becks Theologiska karakter, Helsingfors 1866 giebt er eine Charakteristik von J. T. Beck als Bibeltheolog. Mit hingebender Liebe zu seinem Gegenstand hat er den theologischen Standpunkt Becks dargelegt.

Bei seinem Tode hat er die Frucht einer langen, gesegneten Lebensarbeit den nachkommenden Geschlechtern als Erbe hinterlassen. Wenn von jemand, gilt von Ingman: pectus facit theologum. Von Herzen liebte er seine Theologie Studierenden und war nicht nur ihr Lehrer, sondern auch ihr väterlicher Erzieher. Er war ihnen ein Freund und Ratgeber wie wenige. Eine Generation nach der andern ging bei ihm in die Schule und ging dann aus, um unter dem Volke das geistige Kapital zu mehren. Ingman steht uns vielleicht zu nahe, um ihn ganz objektiv, historisch richtig beurteilen zu können; wir glauben aber, daß eine theologische Fakultät höchst selten solche Namen in ihren Annalen einschreiben kann, wie den A. W. Ingmans. Er starb in voller Kraft seines Alters. Er hatte lange den letzten Streit gefürchtet, den ein Christ mit dem Tode zu kämpfen hat. Unser lieber Heiland hat gnädig diese Schwäche seines Dieners angesehen. Man muß es nämlich als eine Glaubensschwäche bezeichnen, und doch muß man Ingman als einen zum Himmelreich gelehrten, als einen vollreifen Mann mit Glauben eines Kindes bezeichnen. Sanft und leicht hat der Herr die Bande des Todes gelöst und ohne äußeren Schmerz seinen Diener heimgerufen. Er starb zu Hause am 5. September 1877, als er für einige Freunde eine Bibelerklärung hielt. So wurde der treue Diener in die Heimat versetzt, dahin er so lange schon sich gesehnt hatte. **J. A. Cederberg.**

Inkapacität (Inhabilität) ist die absolute Unfähigkeit, ordiniert zu werden. Sie besteht für Ungetaufte und Frauen. Es liegt in der Natur der Sache, daß derjenige, welcher durch die Weihe die Fähigkeit erlangen will, ein kirchliches Amt zu verwalten, auch ein Mitglied der Kirche sei. Dies wird er nur durch die Taufe: Cum baptismus sit fundamentum omnium sacramentorum, ante susceptionem baptismi non suscipiatur aliud sacramentum (c. 60 can. I, qu. I. Capit. Theodori Canterb.), auch in c. 1 X. de presbytero non baptizato (III. 43), c. 3. X. eod. (Innocent. III. a. 1206), c. 2. de cognatione spirituali in VI (IV. 3) Bonifacius VIII. Daß die in der Kirche Ordinierten, wenn sich ergeben sollte, daß sie noch nicht getauft seien, erst getauft und dann nochmals ordiniert werden müßten, wurde daher wiederholentlich ausgesprochen (c. 112. dist. IV. de consecr. [Leo a. 458] c. 60. Can. I. qu. I., vgl. Capit. lib. VI. c. 94).

Die Inkapacität der Frauen ist in der Kirche nie bezweifelt worden. Die Frau soll in der Gemeinde nicht lehren, 1 Ti 2, 12; 1 Ko 14, 34. 35. Diesem Grundsatze gemäß erklärt Tertullian (de virg. vel. 8): Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare. Ebenso Augustin (c. 17 Can. XXXIII. qu. V.) u. a. Daher bestimmen die Kirchengesetze, die Frauen sollen als presbyterae (viduae) nicht ordiniert werden (Conc. Laodic. a. 372 c. 11 in c. 19. dist. XXXII.); ebenso nicht als diaconae oder diaconissae (Concil. Nicaen. I. a. 325 can. 19; Araus. I. a. 441 can. 26, Epaon. a. 517. can. 21, Aurelian. II. a. 533. can. 18, vgl. c. 23. Can. XXVII. qu. I. Novella Justiniani VI. cap. 5). Die evangelische Kirche lehrt von der Taufe, daß sie nötig sei (Augsburg. Konf. A. IX u. a.), und von den Frauen, daß „das weibliche Geschlecht von Gott nicht verordnet ist zum Regimente, weder in der Kirche, oder sonst in weltlichen Ämtern" (Luther in den Werken bei Walch, Bd II, S. 1006 u. a.). Daher sind Ungetaufte und Frauen auch von Seiten der Evangelischen als der Ordination nicht fähig stets betrachtet worden.

H. F. Jacobson † (Mejer †).

Inkarnation s. Christologie Bd IV S. 4 u. 16 u. Kenosis.

Inklusen oder Reklusen. — Litteratur: Hauber, Leben und Wirken der Eingeschlossenen, Schaffhausen 1844; Pavy, Les recluseries, Lyon 1875; M. C. Guigue, Recherches sur les recluseries de Lyon 1887; Streber, A. Inklusen, Kirchenlexikon von Wetzer und Welte 2 Aufl. VI, 631 ff.; Basedow, Die Inklusen in Deutschland vornehmlich in der Gegend des Niederrheins im 12. u. 13. Jahrh., Heidelberg 1895; O. Zöckler, Askese u. Mönchtum² 1897, S. 463 ff.

Die Inklusen (ἔγκλειστοι, Klausner) sind eine besondere Art Eremiten, die sich in eine Zelle (clausa, recluserium) auf Lebenszeit einschließen oder einmauern ließen, um auf diese Weise Gott zu dienen. Diese eigentümliche Form des Anachoretentums hat sich vor allem im Abendland eingebürgert und dort zahlreiche Vertreter und Vertreterinnen gehabt, während die andern excentrischen Formen des orientalischen Eremitenlebens wie z. B. das Stylitentum sich bei den andersartigen klimatischen Verhältnissen des Abendlandes auf die Dauer nicht durchzusetzen vermochten.

Unter den zahllosen Arten, einen möglichst vollständigen Abschluß vom Umgang mit den Menschen herbeizuführen, wird uns auch früh aus dem Orient von einem zeitweiligen oder dauernden Einschließen männlicher und weiblicher Eremiten in Höhlen, Gräbern, engen Hüttlein, Lattenverschlägen oder nach oben offenen Ummauerungen berichtet (Vita Antonii c. 20 ff., Palladius, Hist. Laus. c. 2, 5, 43, 96, 107—109; Sozomenos, Hist. eccl. 8, 19; Hieronymus, Vita Hilarionis; Theodoret, Hist. relig. c. 2, 3, 15, 18, 29; Moschus, Vitae patrum c. 69 u. 70 s. A. Mönchtum).

Von eigentlichen Inklusen d. h. Eremiten, die sich für immer in ihre Zellen einschließen ließen, um diese nie zu verlassen, hören wir im Abendland erst aus dem 6. Jahrhundert durch Gregor von Tours. Die älteren Nachrichten wie z. B. über das Inklusentum der hl. Teuteria und Tusca, die um 226 in Verona gelebt haben sollen (AS Mai II, 44) sind teils legendarisch, teils handeln sie von männlichen und weiblichen Eremiten, die sich auf längere Zeit oder für immer in eine Zelle einschließen, wobei wir aber nichts oder nichts Sicheres über das dem Inklusentum charakteristische Merkmal erfahren, ob diese Eremiten ihre Zelle nach ihrer Einschließung nie verlassen haben (Augustin. de opere monachorum c. 23: includunt se viventes in magna intentione orationum). Auch ist das im vorbenediktinischen, iroschottischen und benediktinischen Mönchtum sich findende Institut eremitischer Außenstationen, d. h. in der Umgebung des Klosters gelegener Einsiedlerzellen, wie sie z. B. im gallischen Kloster Lerin (Haeften, Disquis. monast. I, 5, 3) und im Kloster Cassiodors zu Squillace (A. Franz, Cassiodor, Breslau 1872, S. 27) nachweisbar sind, nicht als Inklusenleben im strengen Sinne zu bezeichnen, da diesen Eremiten ein stetiges Bleiben in ihren Zellen nicht geboten war. Erst Gregor von Tours nennt eine Reihe von männlichen und weiblichen Inklusen, so daß im 6. Jahrhundert das Inklusenleben in Gallien weit verbreitet gewesen zu sein scheint. So lebten Protasius zu Combronde in der Auvergne (Vit. Patr. c. 5), Junianus († 530) zu Limoges (Glor. conf. 103), die Witwe Monegundis zu Tours (Vit. Patr. c. 19), Leobardus († 583) zu Marmontier bei Tours, Hospitius zu Vienne (Hist. Franc. 6, 6) und andere als Inklusen. Auch von dem Inklusentum eines 12 jährigen Knaben Anatolius bei Bordeaux erzählt er (Hist. Franc. 8, 34). Er beschreibt auch den feierlichen Akt der Einschließung im Kloster zum heiligen Kreuz zu Poitiers zur Zeit der hl. Radegundis († 587) (Hist. Franc. 6, 29). Nach Zubereitung der Zelle führt die Aebtissin Radegundis die Nonne unter Psalmengesang begleitet von den übrigen Nonnen, die brennende Kerzen tragen, zu ihrer Zelle. Hier nimmt die Inkluse Abschied von den Nonnen durch den Kuß, dann folgt die Vermauerung der Thür. — Im Abendland hat aber die Kirche, die ein wachsames Auge für jede Emancipation ihrer Glieder von Kultus und Hierarchie hatte, früh für eine kirchliche Regelung und Unterstellung der Inklusen unter die kirchlichen Autoritäten Sorge getragen. Die Synoden von Vannes 465 (c. 7), Agde 506 (c. 38), Toledo 648 (c. 5) und von Frankfurt 794 (c. 12) setzten fest, daß die Erlaubnis zum Klausnerleben nur solchen gegeben werden sollte, die im Kloster ordnungsgemäß erzogen und wohl bewährt waren. Diese Erlaubnis darf nur der Diöcesanbischof oder der zuständige Abt erteilen. Ferner müssen sich die Inklusen zum lebenslänglichen Ausharren in ihrer Zelle verpflichten, dem Bischof steht aber die Befugnis zu, den anstößig lebenden Klausner ins Kloster zurückzuversetzen.

Trotz allen Bemühungen der Kirche um Regelung des Inklusentums blieb ihm eine gewisse Freiheit und Mannigfaltigkeit erhalten. Nur zum Teil schlossen sich die Inklusen

an benediktinische oder Klöster anderer Orden an, daneben bestand ein vom Ordensleben unabhängiges Laieninklusentum. Teils hatten sie ihre Zellen an Klöster teils auch an Kathedralkirchen angebaut. Endlich gab es noch eine Klasse von Inklusen, die der Kirche am wenigsten angenehm sein mußten, die in schroffer Abgeschiedenheit als Wald- und Wüsteneinsiedler lebten und sich an keine Regel banden. Die Kirche hat sie geduldet, obwohl Konflikte nicht ausgeschlossen geblieben sein werden, weil gerade die letzteren vielfach von der Volksfrömmigkeit wegen der ihnen zugeschriebenen Wundergabe und der Gabe Kranke zu heilen verehrt wurden. Von Inklusen, die Benediktinerklöstern angegliedert waren, wissen wir aus St. Gallen, wo Abt Harmot 883—95 als Inkluse lebte und wo sich bei der Kirche St. Mang im Gebiet von St. Gallen eine Klause befand, die fast 100 Jahre von 915—1014 von weiblichen Inklusen besetzt war (Arx, Geschichte des Kanton St. Gallen 1810 I, 231 ff.). Auch bei anderen Benediktinerklöstern wie in Fulda, Wessobrunn, Göttweig, St. Emmeran, Nieder-Alteich u. a. gab es im 9. und 10. Jahrhundert Inklusen. Die Gründerin des bekannten Benediktinerklosters Paulinzelle in Thüringen Paulina († 1107) ist aber wahrscheinlich nicht Inkluse, sondern nur Nonne gewesen (Basedow S. 7). Aus dem 12. u. 13. Jahrh. giebt uns der Dialogus mirac. des Cäsarius von Heisterbach (s. A. Bd III, 628, 62) ein anschauliches Bild des damaligen Klausnertums (s. Basedow S. 8 ff.). Wie bei den Benediktinerklöstern befanden sich auch bei den Stiftern der regulierten Chorherrn des heil. Augustin, bei den Cistercienser- und Prämonstratenserklöstern Inklusen. Von den bei Kathedralkirchen lebenden Inklusen sind die bekanntesten der Regensburger Schottenmönch Marianus Scotus († 1086), der Verfasser einer wertvollen Weltchronik, der später an der Bartholomäuskapelle des Domes zu Mainz lebte (Mariani Scoti Chronicon ad 1065) und Reyner aus Friesland († 1233), der 1211 am Hauptthor der Kathedrale zu Osnabrück vom Bischof Gebhard eingeschlossen wurde (Katholik 1873 I, 254 ff.). Die namhaftesten Inklusen, die ohne Anschluß an eine Ordensgesellschaft in der Waldeinsamkeit ihr Leben führten, sind die hl. Liutbirga, die in einer Höhle der sogenannten Roßtrappe im unteren Bodethal von c. 830—60 lebte (Vita L., Pez, Thes. anecd. II, 3, 146—78) und die hl. Sisu aus Drübeck in Westfalen, die 64 Jahre ihre Klause bewohnte, im Winter wegen Mangels an Feuer oft dem Erfrieren nahe, zuletzt ganz verwittert und von Würmern zernagt war (Thietmar, Chronicon IX, 8).

Die Bemühungen, das Leben der an Klöster angeschlossenen Klausner und Klausnerinnen durch feste Normen zu regeln, fehlten nicht. Die älteste Regel ist von einem fränkischen Klostergeistlichen Grimilach wahrscheinlich noch im 9. Jahrhundert verfaßt (Grimlaici, Regula solitariorum, Holstenius-Brockie, Codex Regularum I, 291—344). Sie ruht auf der Regel Benedikts und der Aachener Regel von 817. Nur durchs Kloster hindurch gegangene Mönche oder in strenger Prüfung erprobte Weltgeistliche (c. 18) dürfen mit Erlaubnis des Bischofs oder ihres Abtes Inklusen werden (c. 15). Der Inkluse muß vollständig auf seinen Besitz verzichten (c. 6) und Perseveranz vor dem Bischof und dem ganzen Klerus geloben (c. 15). Die Rückkehr ins Weltleben ist absolut ausgeschlossen (c. 69). Unter dem Läuten der Glocken betritt der Inkluse die für ihn bereitete Zelle, die der Bischof mit seinem Ring versiegelt (c. 15) (s. ein anderes Rituale der Kirche von Soissons bei Martène, de antiqu. eccl. ritibus l. 2, c. 3 ordo 2). Um der Emancipation der Inklusen vom kirchlichen Kultus vorzubeugen, soll die Zelle an die Kirche angebaut sein, so daß er durch ein Fensterchen dem Gottesdienst beiwohnen und die Sakramente empfangen kann (c. 16). Auch dem Laieninklusen wird täglicher Kommuniongenuß erlaubt (c. 36). Ist der Inkluse Priester, so wird das Gebetszimmer vom Bischof konsekriert, damit er täglich die heilige Messe feiern kann (c. 16). Durch ein zweites nach außen gehendes Fenster wird ihm seine Nahrung gereicht, die die übliche der Benediktinermönche ist (c. 42). Mit der vita contemplativa, dem Maria-Ideal (c. 9), das ihn neben dem Halten der gebräuchlichen Horenandachten zum unaufhörlichen Herzensgebet verpflichtet (c. 32), soll er auch das Martha-Ideal, die vita activa (c. 8), verbinden, sich durch Handarbeit seine Nahrung verdienen und von dem übrig Bleibenden Almosen an die Armen austeilen (c. 39). Die Kleidung des Inklusen ist die der Benediktinermönche (c. 49). Grimilach wünscht zur Förderung des geistlichen Lebens und zur Hilfe in Krankheitsfällen stets das Zusammenleben von 2 oder 3 Klausnern (c. 17); doch scheint sich dies sehr selten verwirklicht zu haben, wie sich überhaupt eine weite Verbreitung der Regel nicht nachweisen läßt. Die Regel ist in den erbaulichen Teilen von warmer, naiver Frömmigkeit, überhaupt sehr human und vernünftig. Er wünscht, daß die Zelle mit einem Garten verbunden ist, in dem sich der Inkluse um

Luft zu schöpfen ergehen kann (c. 16), er verlangt von ihnen ein ziemliches Quantum theologischen Wissens (c. 20), er warnt sie dem ehrgeizigen Ziele des Wunderwirkens nachzujagen (c. 67). Auch das übertriebene Fasten verbietet er (c. 54) und bemißt die Nahrung ziemlich reichlich und läßt sogar den Wein zu (c. 45). Endlich darf der Inkluse bis zu 3 discipuli zur Bedienung haben, den alten und kranken Klausnern soll ein Pfleger gegeben werden, der auch für Bäder sorgt (c. 48). — Eine ganz kurze Inklusenregel besitzen wir aus der Augustinerpropstei Baumburg, die dem 11. Jahrhundert anzugehören scheint und überwiegend die Bedürfnisse der Laieninklusen berücksichtigt (P. Rader, Bavaria sancta III, 114 ff. und Haeften, Disqu. monast. S. 83). Sie giebt genaue Vorschriften über Beschaffenheit und Mobiliar der Klause. Die Klausen sollen aus Steinen erbaut werden, 12 Fuß lang und 12 Fuß breit sein und 3 Fenster haben, von denen eines in den Chor der Kirche geht und zum Empfang der Kommunion des Inklusen dient, das zweite zur Entgegennahme von Speise und Trank, das dritte mit Glas oder Horn versehen zum Hereinlassen des Lichts. Theologische Bildung wird nicht gefordert, der Inkluse soll an jedem Tage 7mal 50 Paternoster sprechen und ebenso viele Ave Maria, wenn er Psalmen weiß, soll er die Nokturnen halten, wenn nicht, statt ihrer 300 Paternoster beten. Sonntäglich soll der Inkluse kommunizieren. Ungleich strenger als bei Grimilach sind die Fastengebote, dreimal in der Woche ist Fasten bei Wasser und Brot vorgeschrieben, an den übrigen Tagen erhält er die Fastenspeise, an Sonn- und Festtagen auch etwas Milch. Er soll nur eine Tunika und Kappe besitzen, im Winter, wo er kein Feuer haben darf, auch einen Pelz. Das Stillschweigen soll nur zwischen Non und Vesper gebrochen werden. Er muß sich endlich selbst sein Grab graben.

Neben diesen Regeln für männliche Inklusen besitzen wir noch zwei für weibliche. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts schrieb Ethelred, Cistercienserabt von Revesby (Diöcese York) († 1166) auf Bitten seiner als Inkluse lebenden Schwester eine Regel (Aelredi Regula s. Institutio inclusarum, Holstenius-Brockie I, 418—440). Er bekämpft vor allem die sittlichen Verfallssymptome und schweren Mißbräuche in den damaligen Klausnertum Englands. Er warnt die Inklusinnen vor unsittlichem Umgang mit einander, mit Männern und mit alten schwatzhaften Weibern (c. 3, c. 22, c. 28). Sie sollen nur mit ihrem Konfessor, einem alten Kloster- oder Weltgeistlichen Verkehr haben (c. 9). Auch sollen sie keine Geschenke oder Briefe mit Mönchen austauschen, wie dies bei jungen Inklusinnen Sitte sei (c. 10). Er wünscht vollen Abschluß von der Außenwelt und verbietet energisch das Austeilen von Almosen an Arme (c. 5, c. 43) und die Aufnahme von Gästen (c. 6). Für die Armen sollen sie nur beten, das Gabenausteilen ist Aufgabe der Kleriker (c. 46). Ein rein kontemplatives Leben ist sein Ideal (c. 41). Deshalb fordert er auch nicht unbedingt die Handarbeit (c. 6). Kleidung und Fasten ist ganz nach der Benediktinerregel geordnet (c. 13—20). Die Wände des Gebetsgemachs der Inklusen sollen nicht mit schönen Malereien und Reliefs geschmückt sein (c. 34—35), nur der Kruzifixus darf sich auf dem Altar befinden (c. 38). Für ihr inneres Leben empfiehlt er eindringlich die erbauliche Betrachtung des Lebens und Leidens des Erlösers und der zukünftigen Dinge (c. 47—78). Aber auch hier trägt das Institut einen aristokratischen Charakter wie das ganze benediktinische Mönchtum. Die Inkluse hat zur Bedienung eine alte Frau und junge Magd, die die niederen Arbeiten wie das Tragen des Wassers und Holzes und das Kochen der Speisen besorgt.

Ein halbes Jahrhundert jünger ist die zu den ausgezeichneten Prosadenkmälern der mittelenglischen Litteratur gehörige Ancren Riwle (Anachoretenregel), die für drei als Klausnerinnen zu Tarente in Dorsetshire lebende adelige Damen wahrscheinlich vom Bischof Richard Poor († 1237) von Salisbury verfaßt wurde (B. ten Brink, Geschichte der engl. Litteratur 1877 I, 251—57). B. ten Brink charakterisiert sie als ein Werk von tiefer Frömmigkeit, Milde und innerhalb der mönchischen Weltanschauung von einer gewissen Weitherzigkeit. Außerdem hat in zwei Mönchsorden das Inkluseninstitut bestanden, in dem Orden der Gilbertiner, einer Stiftung des Engländers Gilbert von Sempringham († 1189), in dem es Inklusinnen gab (Regula S. Guilberti, Holstenius-Brockie II, 476—536) und in dem Eremitenorden der Camaldulenser (s. A. Bd III, S. 683), aus dem uns noch eine besondere Regel für Klausner erhalten ist (s. Basedow S. 50 ff.).

Im späteren Mittelalter verdrängten die Bettelorden und die Begginenhöfe die Inklusen. Doch erhielten sie sich vereinzelt noch bis in das Reformationszeitalter. Leo X. bewilligt vier Inklusen an der Andreaskapelle des Petersdom dieselben Gnaden, die er den Klarissen verliehen hatte (Wadding, Annales minores ad. 1515 n. 4). Im 17. Jahrhundert verschwinden sie vollständig, eine der letzten ist Johanna von Cambry, die sich als

Inkluse an der Andreaskirche zu Lille 1625 einschließen ließ und dort 1639 starb (Helyot, Hist. des ord. IV, 338 ff.).

In der evangelischen Kirche hat der starke asketische Eifer mehrere Angehörige des Kreises der reformierten niederländischen Präzisisten bis zur Wiederherstellung des mittelalterlichen Klausnertums getrieben, unter denen der ein einsames Hüttlein bewohnende Sonderling Johann Gennuvit aus Venningen an der Ruhr († 1699) der bekannteste ist (Zöckler S. 576). **Grützmacher.**

Inkorporation. — Neller, Diss. de genuina idea et signis parochialitatis primitivae ejusque principio incorporatione, 1752 u. Ejusdem Diss. De juribus parochi primitivi 1752 in Schmidt Thesaur. jur. eccles. Tom. VI, 1777 p. 441 sqq.; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht 8. Aufl. 1886 S. 464 u. 617; Friedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. 1895, S. 302; Hinschius, Kirchenrecht § 104, 109 u. 113 II, S. 395, 436, 464; derselbe in den Festgaben für A. W. Heffter 1873.

Die Inkorporation einer Kirchenpfründe besteht darin, daß diese einer geistlichen Korporation, z. B. einem Kloster oder Stifte, quoad spiritualia et temporalia, einverleibt wird. Schon im 9. Jahrh. kommen solche Inkorporationen sehr häufig vor, veranlaßt durch die verschiedensten Gründe, namentlich durch das Bestreben, die Einkünfte jener Korporationen zu vermehren. Die Wirkung war, daß das bisherige mit dem Benefizium verbundene Amt als selbstständiges Amt erlosch und mit den Temporalien auf die Korporation überging, welche nun mit dem Amte die in ihm liegenden geistlichen Befugnisse und Verbindlichkeiten übernahm, bei einem Pfarramt z. B., der eigentliche Pfarrer wurde (parochus principalis) mit der Verpflichtung zur Ausübung der Seelsorge durch einen Vikar, welchen sie selbst, unter Bestätigung durch den Bischof, ernannte. Diesem Vikar stand dann die cura animarum actualis zu, wogegen das Kloster oder Stift nur eine cura habitualis besaß. Wiederholt schärften die kanonischen Satzungen für diesen Fall die Einsetzung ständiger Vikare (vicarii perpetui) ein (c. 30. X. De praebend. III. 5, c. 3, 6. X. De off. vicar. I. 28, c. 1. X. De capell. monach. III. 37, c. un. De capell. monach. in VI. III. 18 u. s. w.), gleichwohl wurden, namentlich in Deutschland, von den Klöstern sehr häufig nur zeitige Vikare bestellt, ja sogar die Verwaltung der Seelsorge an Ordensglieder übertragen, welche am Pfarrorte gar nicht residierten. Wesentlich verschieden von diesen eigentlichen, „pleno jure" oder „utroque jure" wirksamen Inkorporationen (Declar. s. Congr. n. 20 ad. c. 7. Conc. Trid. Sess. 7 De reform. [ed. Schulte u. Richter]) waren die sich nur auf die Temporalien beziehenden Unionen von Benefizien mit geistlichen Korporationen, welche vielfach auch als incorporationes quoad temporalia bezeichnet wurden. In diesem Falle ging nur das Vermögen der Benefizien auf das Kloster oder Stift über und damit also das Recht auf den Bezug sämtlicher aus demselben erwachsenden Revenüen, mit der Verpflichtung, aus diesen dem betreffenden Geistlichen einen hinreichenden Unterhalt (portio congrua) zu erteilen. Das geistliche Amt, die spiritualia, blieben hierbei also ganz unberührt und als solche bestehen, und die Besetzung des Amtes geschah durch den Bischof auf den Vorschlag des Klosters oder Stiftes. Zwar führten diese Geistlichen nicht den Titel parochi, sondern hießen auch hier vicarii, unterschieden sich aber in der That nur dem Namen nach von den eigentlichen Pfarrern, mußten als perpetui angestellt werden, und waren in Beziehung auf die Seelsorge nur dem Bischof unterworfen (c. 1. X. De capellis monach. III. 37, c. un. De capell. monach. in VI. III. 18). Den zahlreichen Mißbräuchen, welche in Betreff dieser beiden Arten von Unionen eingerissen waren, trat das Tridentiner Konzil entgegen durch die Bestimmung Sess. 7 c. 7 De ref.: Beneficia ecclesiastica curata, quae cathedralibus, collegiatis seu aliis ecclesiis vel monasteriis, beneficiis seu collegiis aut piis locis quibuscunque perpetuo unita et annexa reperiuntur, ab ordinariis locorum annis singulis visitentur, qui solliciter providere procurent, ut per idoneos vicarios, etiam perpetuos, nisi ipsis ... aliter expedire videbitur, ab eis cum tertiae partis fructuum, aut majori vel minori arbitrio ipsorum ordinariorum portione, etiam super certa re assignanda, ibidem deputandos, animarum cura laudabiliter exerceatur, appellationibus, privilegiis, exemtionibus ... quibuscunque in praemissis minime suffragantibus. Da außerdem dasselbe Konzil die Union von Pfarrkirchen mit Klöstern, Stiftern, Hospitälern u. s. w. verbot (Sess. 24 c. 13, Sess. 7. De reform. c. 6), so sind seitdem solche Einverleibungen nur selten und zwar „ex justa et rationabili causa" mit päpstlicher Genehmigung vorgekommen. Infolge der Säkularisationen der Klöster

und Stifter iſt das ganze Inſtitut großenteils unpraktiſch geworden, mitunter erinnert aber noch der Name „Pfarradminiſtrator“ an das früher beſtandene Inkorporationsverhältnis. **Waſſerſchleben †.**

Inneröſterreich (Geſchichte der Reformation und Gegenreformation in Steiermark, Kärnten, Krain [und Görz]). 1. Quellen. Von älteren Sammlungen zur Geſchichte der Reformation und Gegenreformation in Inneröſterreich ſind zu nennen: 1) B. Raupach, Evangeliſches Oeſterreich, 6 Teile, Hamburg 1732—1744 (berührt auch Inneröſterreich). 2) G. E. Waldau, Geſch. der Proteſtanten in Oeſterreich, Steiermark, Kärnten und Krain von 1520 bis auf die neueſte Zeit, 2 Teile, Ansbach 1784. Neuere Quellenſammlungen für die Geſchichte beider Perioden giebt es nicht. Auch an methodiſch abgefaßten neueren Sammlungen zur Geſchichte der Reformation in Inneröſterreich fehlt es zur Stunde noch. Doch ſind Einzelarbeiten zu nennen und zwar: 3) Loſerth, Die ſteiriſche (gleich inneröſterreichiſche) Religionspacifikation 1572—1578. (Die ſog. Magna Charta der Proteſtanten J.-Oeſtr.) Graz 1898. Veröffentlich. der hiſt. Landeskomm. für Steierm. Nr. 1. 4) Derſelbe. Archivaliſche Studien in Wiener Archiven, Graz 1898. Veröffentlichungen d. hiſt. L.-K. Nr. 6. 5) Derſelbe, Briefe und Akten zur ſteiermärkiſchen Geſchichte unter Erzherzog Karl II. aus dem kgl. bayer. Reichs- und Staatsarchiv in München, Graz 1899. Veröffentlichungen Nr. 10. 6) Kindermann, Beiträge zur Vaterlandskunde für Inneröſterreichs Einwohner, 2 Bde, Grätz 1790 (enthält die ſog. Kratzerakten). 7) Th. Elze, Die ſlav. proteſt. Druckſchriften des 16. Jahrh., Venedig 1896 (enthält eine Zuſammenfaſſung mehrerer im Jb. für Geſch. des Proteſtantismus in Oeſterr. erſchienener Publikationen). 8) Elze, Der Briefwechſel des Primus Truber im 215. Bd der Schriften des lit. Vereins in Stuttgart 1899. 9) Koſtrenčič, Urkundliche Beiträge zur Geſch. der prot. Litteratur der Südſlaven, Wien 1874. 10) Loſerth, Die Beziehungen der ſteiermärkiſchen Landſchaft zu den Univerſitäten Wittenberg, Roſtock, Heidelberg, Tübingen, Straßburg u. a. in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh., Graz 1898 (Feſtſchrift der Univerſität Graz). 11) Verſchiedene urkundliche und andere gleichzeitige Quellen ſ. in den unten genannten Werken von Hurter, Loſerth u. a. dann im Jb. für Geſch. des Proteſtantismus in Oeſterr., in den Mitt. des hiſt. Vereins für Steiermark, den Beiträgen zur Kunde ſteierm. Geſchichtsquellen, den Steierm. Geſchichtsblättern, der Carinthia u. a.

Etwas beſſer ſteht es um Quellenſammlungen zur Geſchichte der Gegenreformation. Hier ſind an älteren Quellen anzumerken: 12) David Rungius, Bericht und Erinnerung von der tyranniſchen bäpſtiſchen Verfolgung des hl. Evangelii in Steyermark, Kärndten u. Crain ꝛc. Wittenberg 1601. 13) Jakob Roſolenz, Gründlicher Gegenbericht auf den falſchen Bericht und vermeinte Erinnerung Davidis Rungii . . . Grätz 1607 (dazu erſcheint eben eine Studie von Loſerth, Zur Kritik des Roſolenz in den M.J.Oeſt.G. 21. Bd, in welcher die Verlogenheit des Autors nachgewieſen wird). 14) Georgii Stobaei de Palmaburga, Epistolae ad diversos Viennae Austriae 1758 (enthält den wichtigen Brief, der die Ratſchläge für die Durchführung der Gegenreform. in Inneröſterreich bietet, wie ſie buchſtäblich befolgt wurden). 15) Relatio Historiae tristissimae persecutionis autore Amando Hanavero 1601. O. O. 16) Kurze und warhafftige Erzehlung, wie . . . Paulus Odontius . . . gefänglich eingezogen . . . worden, Magdeburg und Dresden 1603. Von neueren Quellenſammlungen iſt die grundlegende: 17) Akten und Korreſpondenzen zur Geſchichte der Gegenreformation in Inneröſterreich unter Erzherzog Karl II., 1578—1590, herausg. v. J. Loſerth, Wien 1898, 92 u. 747 S. (im 50. Bd der Fontes rer. Austriac. 2 Abth.), die Einleitung giebt einen ausführlichen Bericht über den geſamten archivaliſchen Quellenſtoff. 18) Wittelsbacher Briefe, herausgeg. von Felix Stieve, 6 Hefte, München 1885—1892 (der bairiſche Einfluß auf die Entwicklung der Dinge in Inneröſterreich iſt da und aus den oben unter Nr. 5 genannten Stücken klar erſichtlich). 19) Einzelnes bieten die Annales Ferdinandei, Wiguleus Hund, Metropolis Salisburgensis II, u. a.

2. Darſtellungen. Es exiſtiert eine einzige wiſſenſchaftliche Geſamtdarſtellung auf archivaliſcher Grundlage, nämlich: 1) Loſerth, Geſchichte der Reformation und Gegenreformation in den inneröſterreichiſchen Ländern im 16. Jahrh., Stuttgart 1898. Doch reicht ſie nur bis 1590. Ihre Fortſetzung findet ſie 2) in Loſerth, Der Huldigungsſtreit nach dem Tode Erzherzog Karls II., Graz 1898 (auch unter dem Titel Forſchungen zur Verfaſſungs- und Verwaltungsgeſchichte der Steiermark, 2. Thl.). Andere Geſamtdarſtellungen ſind entweder veraltet und parteiiſch wie 3) Robitſch, Geſch. des Proteſtantismus in Steiermark, Graz 1859, oder wiſſenſchaftlich ungenügend wie 4) Ilwof, Der Proteſtantismus in Steiermark, Kärnten und Krain vom 16. Jahrh. bis auf die Gegenwart, Graz 1900 (die erſten 107 Seiten ſind weſentlich ein Auszug aus Loſerths unter Nr. 1 genanntem Werk, das folgende beruht nicht auf eigenen archival. Studien und enthält zahlreiche Irrtümer, kann alſo nur irreführend wirken). Zahlreich ſind die Monographien über einzelne Partien. Zu ihnen gehört 5) das umfangreiche mit vielen Briefen und Akten verſehene Werk Hurters, Geſchichte des Kaiſers Ferdinand II., 11 Bde., Schaffhauſen 1850—1864. Es iſt eine einſeitige Verherrlichung der Gegenreformation. So auch von demſelben Verfaſſer: 6) Bild einer chriſtlichen

Fürſtin, Maria, Erzherzogin zu Oeſterreich, Schaffhauſen 1860. Die in dieſem Werke abgedruckten Briefe ſind 1897 nochmals von Khull ediert worden, Graz Styria. Denſelben Charakter trägt das Buch: 7) Schuſter, Fürſtbiſchof Martin Brenner, Ein Charakterbild aus der ſteiermärkiſchen Reformationsgeſch., Graz u. Leipzig 1898. 8) F. M. Mayer, Der Brucker Landtag 1572, Arch. f. öſt. Geſch. 73 (er tagte in Graz, nicht in Bruck). 9) Derſelbe, Jeremias Homberger, Ein Beitrag zur Geſch. Inneröſterreichs im 16. Jahrh. Arch. f. öſt. Geſch. 74. 10) Derſelbe, Zur Geſchichte Inneröſtereichs im Jahre 1600 im 20. Bd der Forſchungen z. d. Geſchichte. 11) Elze, Die Superintendenten der evangeliſchen Kirche in Krain während des 16. Jahrh.. Wien 1863. 12) Loſerth, Die Salzburger Provinzialſynode von 1549 (mit wichtigen Quellenbeiträgen, wie auch die folgenden Nummern) Arch. f. öſt. Geſch., 85. Bd. 13) Derſelbe, Erzherzog Karl II. und die Frage der Errichtung eines Kloſterrates für Inneröſterreich, Arch. f. öſt. Geſch. 84. Bd (mit den bez. Aktenſtücken). 14) Derſelbe. Eine Fälſchung des Vizekanzlers Wolfgang Schranz. M. J. Oeſt. G. XX. 15) Derſelbe, Ein Hochverratsprozeß aus der Zeit der Gegenreformation in Inneröſterreich, Arch. f. öſt. Geſch. 88. Bd (mit den bez. Aktenſtücken). 16) Derſelbe, Der Flacianismus in Steiermark und die Religionsgeſpräche von Schladming und Graz. Jb. f. Geſch. des Proteſt. in Oeſterreich 1899. 17) Derſelbe, Wiedertäufer in Steiermark. Mitth. hiſt. Ver. 42. 18) Für die Ref. und Gegenref. in Krain bietet auf quellenmäßiger Grundlage noch das meiſte Dimitz, Geſch. von Krain II. u. III. Thl. Laibach 1875. 19) R. Lebinger, Die Reformation und Gegenreformation in Klagenfurt 17. u. 18. Progr. des O. Gymn. in Klagenfurt 1867/8. 20) Loſerth, Aus der Zeit der Gegenreformation in Kärnten. Die beabſichtigte Einziehung der Klöſter Griffen und Arnoldſtein in den Jeſuitenorden, Carinthia 90 Jahrgg. Für die Organiſation des proteſt. Schulweſens iſt wichtig: 21) F. v. Krones, Geſch. der Univerſität Graz, Graz 1886. 22) Peinlich, Geſch. des Gymn. in Graz 1866 u. ff. 23) Derſelbe, Die Egkenperger Stifft, ebenda 1864. 24) Loſerth, Die prot. Stiftsſchule in Schwanberg, Mitth. hiſt. Ver. f. Steierm. 47. Heft. 25) Derſelbe, Die Aufhebung des proteſt. Schul- und Kirchenminiſteriums in Klagenfurt, Carinthia 1900. 26) Derſelbe, Die Gegenreformation in Inneröſterreich und der öſterr. Herren- und Ritterſtand; liegt vorläufig im Manuſkript vor. 27) Czerwenka, Die Khevenhüller, Wien 1867. 28) Radics, Herbord VIII. v. Auersperg. Wien 1862. 29) Kleinere Studien, Miszellen u. a. in den oben genannten Zeitſchriften.

Unter der Bezeichnung Inneröſterreich wurden ſeit dem 15. Jahrhundert die öſterreichiſchen Länder Steiermark, Kärnten und Krain zuſammengefaßt. Sie bildeten ſchon 1411 eine eigene Verwaltungsgruppe mit Steiermark als Hauptland und Graz als bevorzugtem Regierungsſitz und Verwaltungszentrum. Dieſer Zuſammenſchluß blieb auch unter Ferdinand I. beſtehen und mußte ein noch viel engerer werden, als Ferdinand I. ſtarb und ſein jüngſter Sohn Erzherzog Karl II. dieſe Ländergruppe erbte (1564). In kirchlicher Beziehung ſtand ſie unter dem Erzbistum Salzburg und dem Patriarchat von Aquileja. Zwar hatten auch einzelne geiſtliche Reichsfürſten wie die von Bamberg, Freiſing und Brixen reichen Beſitz in den drei Ländern, aber die kirchliche Verwaltung wurde hievon in keiner Weiſe berührt. Die große kirchliche Bewegung des 16. Jahrhunderts fand in allen inneröſterreichiſchen Ländern frühzeitig Eingang; ja dieſe wurden von ihr viel ſtärker ergriffen als viele andere deutſche Landſchaften; und das nimmt nicht Wunder, denn auch in den Zeiten des Mittelalters gab es in den deutſchen Landen keine bedeutendere Bewegung der Geiſter, die man nicht mit beſonderer Stärke auch in Inneröſterreich verſpürt hätte; ſtanden doch lange Zeit neben Öſterreich vornehmlich Steiermark und Kärnten im Mittelpunkte der geiſtigen Bewegung Deutſchlands. So fand denn auch die mittelalterliche Oppoſition gegen das Papſttum hier Eingang, und wurden die humaniſtiſchen Studien hier mit beſonderem Eifer betrieben. Viel eindringlicher wirkte aber jene Bewegung, die mit Luthers Namen zuſammenhing. Auch hier wie anderwärts lag die Urſache hiervon vornehmlich in den ſchweren Gebrechen des katholiſchen Klerus. Schon ein Dichter des 13. Jahrhunderts klagt: „es gebe hier Pfarrer, die es gar nicht wagen dürfen, ihre Pfarrkinder zu tadeln, weil man ſie ſonſt ihrer eigenen Unzucht, des Spieles und Wuchers wegen verklagen würde. Nicht ſelten berufen ſich die Pfarrkinder auf das von den Biſchöfen, Äbten und Pfarrern gegebene ſchlechte Beiſpiel. Niemals habe die Geiſtlichkeit leichtſinniger gelebt: Unzucht, Völlerei, ausgelaſſene Reden, Raufen und Stechen in allen Wirtshäuſern ſei jetzt ihr Leben. Auf alten Gemälden ſehe man oft den Prieſter abgebildet mit einem Buche in der Hand; jetzt thäte man beſſer, ihn darzuſtellen mit einem Weib an der Seite, ein Spielbrett in der Hand, ein Schwert und ein langes Meſſer um die Lenden. Ehe möge einer im Fegefeuer ohne Aufregung leben als in einem Kloſter". Dieſer Sittenſchilderer iſt dabei noch ein warmer Freund des Klerus. Solche Klagen mehren ſich, je näher man an das 16. Jahrhundert herankommt. Kein Wunder, daß alles der neuen Richtung zufällt. Schon ergab eine große Viſitation, die 1528 in der Seckauer Diözeſe durchgeführt wurde, daß „das Luthertum" überall ſeinen

Einzug gehalten. Hieran hat auch der Bauernkrieg nichts mehr geändert. Die Überzeugung herrscht vor, man sei von der Geistlichkeit bisher um sein Seelenheil betrogen worden. Die Klöster werden leer; ein Abt sagt da wohl, er habe seinen Unterthanen die lutherischen Sachen nicht gestattet, sie seien aber der Meinung nicht gewesen. Überall herrschte nicht bloß ein Mangel an „tauglichen und gelehrten" Priestern, sondern an Priestern überhaupt. Alte Stiftungen gehen ein und der protestantische Adel erwirbt durch Pfandschaft und Kauf einen nicht unbeträchtlichen Teil des Kirchengutes. Weniger als in Tirol kommen in Innerösterreich die Taufgesinnten zur Geltung. Da die Landschaften die Augsburgische Konfession für die allein seligmachende hielten und von der Ansicht ausgingen, daß der Kampf des Landesfürsten nur gegen die „Sekten" gehe, so sahen sie fast noch mehr als die Katholiken darauf, daß kein Wiedertäufer im Lande geduldet werde. Die Salzburger Synode von 1549 erbrachte den Nachweis, daß Steiermark, Kärnten und wohl auch schon Krain vom Protestantismus gänzlich durchsetzt waren. Zwar trat Ferdinand I. nach Kräften für den Bestand der alten Lehre ein, aber auch er sah sich nach der schweren Niederlage, die Karl V. durch Moritz von Sachsen erlitt, genötigt, Zugeständnisse zu machen. Auf die Forderung der Stände, ihnen die Errungenschaften des Religionsfriedens zukommen zu lassen, ging er freilich nicht ein, denn sie seien zwar Stände, aber nicht Reichsstände, doch gewährte er, daß jene, die das Abendmahl unter beiden Gestalten nahmen, nicht gestraft würden. Führer der Protestanten war der Landeshauptmann von Steiermark Hans Ungnad, Freiherr von Sonnegg. Er fiel wegen seiner Teilnahme für die Protestanten in Ungnade und wanderte freiwillig ins Exil, erst nach Sachsen, dann nach Württemberg, von wo aus er eine lebhafte Propaganda unter den Südslaven einleitete. Es sind großenteils seine Geldmittel gewesen, die Primus Truber, den Reformator der Slovenen und seine Genossen in den Stand setzten, die Slovenen und Kroaten mit Übersetzungen der Bibel in ihrer Mundart zu versehen. Die besten Hoffnungen gewährte der Regierungsantritt Maximilians II. (1564), des einzigen Habsburgers, der aus innerer Neigung dem Augsburgischen Glaubensbekenntnis nahe trat. Man hielt dafür, daß auch Erzherzog Karl dieselben Pfade wandeln würde: „J. Mt. und Erzherzog Karl, schreibt ein Zeitgenosse in diesen Tagen, stimmen wohl zusammen; laßt uns getreulich beten, es ist eine große Zeit." Freilich, Maximilian II. war viel zu sehr Politiker, als daß er das Augsburger Glaubensbekenntnis ganz angenommen hätte, und seit dem tragischen Ende des Don Carlos, das den deutschen Habsburgern die Aussicht auf den Besitz Spaniens eröffnete, geriet er vollends in ein anderes Fahrwasser. Sein Bruder Karl II., der Herr in Innerösterreich, erfüllte noch viel weniger die Hoffnungen der Protestanten; und gerade von ihm erwartete man das Höchste: die Einführung der Augsburgischen Konfession als Staatsreligion. Er war hierüber aufs tiefste erbittert. Was sollte er aber thun? Stärker als jemals früher drang der Protestantismus in alle Kreise: in den Märkten und Städten gehörte ihm alles zu, in den Bergstädten ging der katholische Gottesdienst ganz ein, die Klöster standen entweder leer oder waren von verheirateten Mönchen bewohnt und auf den katholischen Pfarren saß eine Geistlichkeit, die den Cölibat aufgegeben hatte, das Abendmahl unter beiden Gestalten austeilte und die „deutsche Messe" las.

Im Jahre 1572 wurde ein sogenannter Winkellandtag zu Bruck an der Mur gehalten. Einem Briefe, den der Bischof Urban von Gurk damals an den Herzog Albrecht von Baiern schrieb, entnehmen wir, welche steirischen Städte als solche sich damals zur protestantischen Lehre bekannten: Es sind Graz, Marburg, Leoben, Judenburg, Radkersburg, Fürstenfeld, Rottenmann, Voitsberg, Außee, Neumarkt, Eisenerz, Weißenkirchen, Feldbach, Oberzeiring und Obdach. Aber auch von den noch übrigen erwartete man den Übertritt mittels offener Erklärung jeden Tag. Noch viel hoffnungsvoller für den Protestantismus lagen die Dinge in Krain, wo die slovenische, von den steirischen Ständen unterstützte Propaganda einen Erfolg nach dem andern errang, und in Kärnten, wo Klagenfurt nicht landesfürstliche, sondern landständische Stadt war und als solche einen ausschließlich protestantischen Charakter trug. Wir erfahren aus einem Briefe, daß sie selbst 1598 noch kaum einen und den anderen katholischen Bürger in ihrer Mitte zählte. In den Städten sind alle Ämter, das eines Bürgermeisters, Stadtrichters, Stadtschreibers, Einnehmers und die Ratstellen in den Händen der Protestanten, ja selbst die Hofbediensteten gehören der A. K. zu. Nicht anders war es beim Adel. Vom steirischen Landtage 1580/81 schreibt ein Beobachter, ein kärntnischer Edelmann nach Klagenfurt, daß es in Steiermark nicht mehr als höchstens fünf katholische Edelleute gebe. Die Landesverwaltung wurde nun ganz mit Protestanten angefüllt: der Landeshauptmann, Landesverwalter,

Landesverweser, Kellermeister, Einnehmer, die vom Land bestellten Führer der Truppen, die Vorstände der Kreise u. s. w. waren Protestanten. Am Landtage stehen 5—6 katholische gegen 40—50 protestantische Stimmen, und dies Verhältnis würde noch ganz anders sein, wenn nicht die Vertreter der Städte und Märkte insgesamt nur eine einzige Stimme besäßen. Im Anfang der siebziger Jahre lenkte Karl II. mehr in die jesuitische Richtung ein. Seit seiner Verheiratung mit Maria von Baiern wurde der baierische Einfluß maßgebend; aber die finanzielle Not, in der er sich befand, nötigte ihn, in den beiden großen Pacifikationen von Graz (1572) und Bruck a. d. M. (1578) den Angehörigen der A. K. solche Zugeständnisse zu machen, die fast einer Anerkennung der Glaubensfreiheit gleich kamen. Denn nicht bloß, daß er versprach, der Religion wegen niemanden auch nur „ein Härchen zu krümmen“, gestattete er den Protestanten in Graz und Judenburg, Laibach und Klagenfurt die Errichtung eigener Kirchen und Schulen. In den drei Landeshauptstädten Graz, Klagenfurt und Laibach wurde nun ein eigenes Kirchen- und Schulministerium eingesetzt. Eine alle Protestanten Innerösterreichs verpflichtende Kirchenordnung wird festgesetzt und mit den vom Erzherzog gegebenen Zugeständnissen als die große steirische Religionspacifikation aufgezeichnet — ein Freiheitsbrief, der, wie die Protestanten meinten, sie vor allen künftigen Verfolgungen schützen sollte. Die Stiftsschule in Graz wurde wenigstens teilweise als Hochschule eingerichtet. Bei der Bedeutung der vier genannten Städte mußte die Zahl der dort wirkenden Geistlichen erhöht werden. Einem jeden Herrn und Landmann stand es frei, einen Prädikanten für sich und die Seinen, d. h. seine Unterthanen, zu halten, und da nicht ein jeder Landmann in der Lage war, dies thun zu können, wurde in jedem Landesviertel ein protestantischer Viertelprediger aufgestellt. Bei dem großen Bedarf an Geistlichen und vornehmlich an wissenschaftlich gebildeten Lehrkräften für die Grazer Stiftsschule entwickelte sich ein reger Verkehr der einzelnen Landschaften mit den protestantischen Universitäten des Reiches. Unter den aus dem Reiche berufenen Geistlichen spielte Jeremias Homberger als Oberpastor in Graz eine hervorragende Rolle, die sich am deutlichsten in den Worten Erzherzog Karls ausprägt: Entweder müsse **er** aus dem Lande hinaus oder der Homberger. Dieser war ein ehrlicher, uneigennütziger und infolge dessen bei seinen Glaubensgenossen hoch angesehener Mann: in den seit 1579 angebrochenen Tagen der Verfolgung die Seele des Widerstandes gegen die drückenden Maßregeln der Gegner.

Mit den großen Zugeständnissen von Bruck hatte der innerösterreichische Protestantismus seinen Höhepunkt erreicht. Als die Kurie von den großen Zugeständnissen des Erzherzogs Kunde erhielt, geriet sie in einen großen Schrecken. Man fürchtete ein Übergreifen des Protestantismus von Görz aus ins Venetianische. Ein Nuntius erschien in Graz; der Erzherzog wurde in den Bann gethan und alle Hebel in Bewegung gesetzt, um die den Protestanten gemachten Konzessionen zurückzunehmen. Der Erzherzog war zu einem Widerruf geneigt, und daß dieser nicht eine dem Hause Habsburg abträgliche Form annahm, dankte er dem Eingreifen Erzherzog Ferdinands in Innsbruck. Die Höfe von München, Innsbruck, Salzburg und Prag traten für die Sache des Katholizismus ein, und in München fand im Oktober des Jahres 1579 jene Beratung statt, in welcher die Grundsätze zur Durchführung der Gegenreformation in Innerösterreich festgelegt wurden. Schon 1580 wurde der Versuch gemacht, dem protestantischen Wesen im Lande mit einem einzigen Stoß beizukommen. Noch aber waren die Stände die stärkeren und der Erzherzog genötigt, sein Dekret, das seine großen Zugeständnisse wieder aufgehoben hatte, zurückzunehmen. Nun ging man — im Sinne der Münchner Beschlüsse — langsamer, aber um so sicherer vor. Man begann mit der „katholischen Reformation“ dort, wo der Erfolg am sichersten zu erwarten war — in Städten und Märkten, denn über diese, mit Ausnahme von Graz und Judenburg, Laibach und Klagenfurt, hatte sich der Landesfürst die Disposition in kirchlichen Dingen vorbehalten. Nun wurde in Städten und Märkten der protestantische Gottesdienst abgeschafft, die evangelischen Pfarrer und Lehrer verjagt, Gnaden- und Gunstbezeugungen nur noch an Katholiken verliehen. Schon seit dem Jahre 1571 war der Münchner Hof die Seele der gegenreformatorischen Bestrebungen in Innerösterreich. In viel höherem Grade ist dies seit 1579 der Fall. Nach München zieht der Erzherzog, um seinen Kampfesmut zu stählen, von dort aus wird für alle, auch für die kleinsten Dinge Fürsorge getroffen, etwa wenn es sich um einen katholischen Koch handelt, den man in Graz nicht auftreiben kann; dort wird beraten, wie man die letzten protestantischen Hofbeamten beseitigen kann: es ist eine Korrespondenz, die alles und jedes umfaßt, die sich nunmehr zwischen Graz und München zieht. An den Hof kommen bairische Leute; die besten und besseren Stellen in der kirchlichen Hierarchie werden mit

Baiern, die im Hofdienst am liebsten mit italienischen Unterthanen besetzt. Nur wenige Jahre, und das ganze Wesen in Steiermark erhielt ein anderes Gesicht. Schon ziehen hier die Bürger davon, um an evangelischen Orten ihrem Glauben zu leben, die protestantische Stiftsschule kommt in Abnahme und um ihr den Garaus zu machen, wird eine streng katholische Universität in Graz errichtet und den Jesuiten übergeben. Als Zweck der Gründung wird in der Gründungsurkunde ausdrücklich die „Herstellung und Reinhaltung" des katholischen Glaubens bezeichnet. Kein Landeskind, sofern es nicht etwa adeliger Abkunft ist, darf fortan mehr an einer protestantischen Schule — schon werden diese Winkelschulen genannt — studieren, und um den Zuzug von protestantischen Bürgern zu hemmen, wird von jedem, der Bürger werden will, der „katholische Bürgereid" verlangt. Dabei wird den protestantischen Bürgern von Graz aufs strengste der Besuch der Stiftskirche untersagt; gestraft wird, wer seine Kinder in der protestantischen Stiftskirche taufen oder trauen läßt und unbarmherzig wird ausgewiesen, wer dort etwa eine Predigt ein zweitesmal anhört. Die protestantischen Geistlichen, die wie Egen, Homberger u. a. ihrer Pflicht gemäß ihre Gemeinde im Kampfe stärken, werden ausgewiesen. Dabei wird, indem man die Phrase wörtlich nimmt, immer noch die Fiktion aufrecht erhalten, daß keinem Protestanten „ein Härchen gekrümmt werde". Vergebens ist es, daß der gesamte Adel aller drei Länder, daß die protestantischen Reichsfürsten um Abhilfe der auf dem Bürger lastenden Beschwerden bitten, vergebens wird um Intervention beim Kaiser Rudolf II. angesucht. Im Jahre 1590 war die Sache so weit gefördert, daß man in den jesuitischen Kreisen des Landes ein Ende zu machen gedachte; der Druck war so stark geworden, daß man in Grazer Bürgerkreisen „von einer anderen Pariser Bluthochzeit" sprach. Aber das war es, worauf die Jesuiten einem Geständnisse des Nuntius Malaspina zufolge nur warteten. Im entscheidenden Augenblicke starb Erzherzog Karl und die Sache wurde erst unter Ferdinand II. zu Ende geführt. In der Zwischenzeit, bis dieser der Vormundschaft entledigt ist (1595), läßt der ungeheure Druck etwas nach, aber in denselben fünf Jahren werden schon die Denkschriften angefertigt, wie die Ketzerei am schnellsten und sichersten auszurotten sei. — In allen wird betont, daß der „neue Herr" an die Zusagen des alten nicht gebunden sei. So war alles aufs beste vorbereitet. Nachdem Ferdinand II. noch eine Wallfahrtsreise nach Loretto und Rom unternommen, erfolgten im Herbste 1598 die entscheidenden Schläge und dies mit einer Raschheit und einer Wucht, daß die Protestanten im Lande kaum zur Besinnung kamen. Erst wird das protestantische Kirchen- und Schulministerium in Graz, wo eben noch ein Kepler wirkte, dann in Judenburg und Laibach aufgehoben, die protestantischen Geistlichen aus dem Lande gejagt und hierauf ein förmlicher Feldzug gegen die protestantischen Bürger und Bauern, gegen protestantische Kirchen, Friedhöfe und Schulen begonnen und die Sache, als sie in Steiermark und Krain geglückt war, auch in Kärnten durchgeführt. Der Feldzug wurde von dem Seckauer Fürstbischof Martin Brenner, dem Lavanter Bischof Georg Stobäus und dem Laibacher Thomas Krön geführt. Allen protestantischen Bürgern und Bauern wird, wenn sie nicht katholisch werden wollen, ein kurzer Termin zum Abzug gegeben, dann wird er abgeschoben, aber nicht ohne zuvor den 10. Teil seiner Habe als Nachsteuer zu zahlen. Gegen protestantische Bibeln, Gebet-, Gesang- und sonstige Erbauungsbücher wird ein erbarmungsloser Kampf geführt; haufenweise werden sie „dem Vulkan" geopfert. Jahr für Jahr ziehen Religionsreformationskommissionen durch das Land, um neuerdings Um- und Nachschau zu halten, und erst in den Tagen Kaiser Josefs II. schwindet diese Persönlichkeit aus den Listen der österreichischen Beamtenhierarchie. Diese Erfolge waren möglich, weil niemand in allen drei Ländern, nachdem die gesetzlichen Gegenmittel der Bitten und Beschwerden erschöpft waren, an einen Widerstand dachte. Der Adel hielt in unentwegter Treue an dem angestammten Fürstenhause fest; was er that, waren Bitten für die Verfolgten. Dem Herren- und Ritterstand wurden „noch" die alten Zusagen gelassen, allein schon das Wörtchen „noch" sagt, daß auch ihre Duldung keine dauernde ist. Und in der That: schon 1598 werden auch ihre Geistlichen von den Adelshöfen und Schlössern verjagt und sie selbst dann gestraft, wenn sie etwa ihre Kinder außer Land taufen ließen. So schließen sich auch schon Herren und Ritter der Auswanderung der Bauern und Bürger an. Wie groß die Zahl der Exulanten war, läßt sich kaum berechnen. Ihre Zahl würde gewiß eine höhere gewesen sein, als sie thatsächlich war, wenn nicht, zumal im Bauernstande, die Hoffnung auf bessere Zeiten zurückgeblieben wäre; die „Bekehrung" war in den meisten Fällen eine rein äußerliche. So wenig wie die Zahl der Exulanten kennt man die volkswirtschaftlichen Schäden „des weißen Schreckens". Die geistigen konnte man schon nach wenigen Jahrzehnten bemerken: eine allgemeine geistige Versumpfung trat ein,

die bis in die Zeiten des aufgeklärten Absolutismus fortdauerte. Am längsten wurde der Adel im Lande geduldet, aber als Ferdinand II. auf der Höhe seiner Triumphe im 30jährigen Kriege stand, verfügte er (1628) die Ausweisung des protestantischen Adels. Noch das Ausweisungsdekret rühmt es diesem Adel nach, daß er den glänzenden-Schild seiner Unterthanentreue und seines erprobten Patriotismus rein und unversehrt erhalten. Gewiß — es war kein Geusenblut, das in diesen „Führern“ des Volkes lebte. Als Lohn für ihre unentwegte Treue erließ man ihnen — den zehnten Pfennig. — So wurde Innerösterreich ketzerrein. Nach wenigen Jahrzehnten war alles still. Doch nur scheinbar. Denn oft genug züngelte in Oberkärnten und Obersteier ein Flämmchen auf, aus dem man ersah, daß der Protestantismus heimlich im Lande noch fortlebte (der Kryptoprotestantismus 1600—1781); die Kommissionen, die von Zeit zu Zeit ausgesandt wurden, mußten mit Bestürzung wahrnehmen, daß diese Bauernschaften noch immer nicht bekehrt seien. Da gab es in manchem Hause eine alte Bibel, ein protestantisches Gesangs- und Erbauungsbuch, in welchen man in unbewachten Augenblicken Unterweisung suchte und Trost fand. Leider ist diese interessante Zeit des Kryptoprotestantismus, die mit dem Jahre 1601 begann, noch viel zu wenig wissenschaftlich durchforscht, aber aus den mir bekannt gewordenen Untersuchungsprotokollen ergiebt sich die Thatsache, daß der angestammte Glaube in Hunderten von Familien von den Hausvätern treu erhalten wurde. Als Kaiser Joseph das Toleranzedikt (1781) erließ — kleinere Erleichterungen, wie die Transmigration nach Siebenbürgen u. a. waren schon früher verfügt worden — kamen die Protestanten zu Hunderten und Tausenden hervor, um neue Gemeinden zu bilden. Hundertmal so viel freilich, als noch erhalten blieb, war in dem ungleichen und unablässigen Kampfe vernichtet worden. **J. Loserth.**

Innocenz I., Papst 402 (401)—417. — Quellen: Liber pontificalis ed. Mommsen MG Gesta pontificum I, p. 88—90; ed. Duchesne I, p. 220—224. Coustant-Schoenemann, epistolae pontificum tom. I, p. 495—661, vgl. epistolae imperatorum, pontificum, aliorum ed. Günther in CSEL, p. 92—98. Jaffé [2] I, p. 44—49. Paulus Orosius, hist. libri adv. paganos VII, c. 39. Socrates, hist. eccles. VII, c. 9. Sozomenus, hist. eccles. VII, p. 24. 26, IX, c. 6. 7. Zosimus, hist. Romana V, c. 41. 45. Palladius, de vita s. Johannis dialogus, Lutetiae 1610, p. 22 ff.

Litteratur: Archib. Bower, Unpartheiische Gesch. der röm. Päpste, übers. von Rambach [2] I, S. 450 ff.; Langen, Gesch der röm. Kirche bis Xystus III., S. 665—741; Jungmann, Dissertationes selectae in hist. eccles. II, p. 207—212; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im MA I, S. 59—72, 281—288; DchrB III, p. 243—249; Hinschius, Kirchenrecht I, S. 578 ff.; Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts I, S. 459 ff.; Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primates in der Kirche, S. 188 ff.; Dahn-Wietersheim, Gesch. d. Völkerwanderung 1881. II, S. 110 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, S. 738 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA. I, S. 113 ff.

Innocenz I., ein Sohn, wie Hieronymus (epist. 130, c. 16 ed. Vallarsius I, p. 992) anzunehmen scheint, des Papstes Anastasius I., nicht, wie der liber pontificalis angiebt, eines Innocentius aus Albano, ward am 21. Dezember 401 (so nach der Mehrzahl der catalogi) oder Anfang 402 (so Prosper, chronicon, MG Auct. antiqu. IX, p. 465) einmütig vom Klerus und Volk zum Papste gewählt. Die Gesinnung, mit der er das Regiment ergriff, kennzeichnet schon seine Wahlanzeige an Anysius von Thessalonich. Er nennt darin den römischen Bischof rector ecclesiae Dei. Er erhebt also bewußt Anspruch auf die Leitung der Gesamtkirche. Dieser Anspruch ist damals nichts Neues und Ungewöhnliches mehr. Aber ungewöhnlich ist das Geschick und die Zähigkeit, mit der Innocenz ihn 15 Jahre hindurch im Abendlande wie im Morgenlande zur Geltung zu bringen gesucht, und neu erstens die Form, in welcher er ihn begründet, sowie teilweise zweitens die rechtlichen Folgerungen, die er daraus gezogen hat. — Was zunächst das erstere anlangt, so finden wir zuerst bei J. die Theorie, daß der Rang eines Bischofs darnach zu bestimmen sei, ob und inwiefern der Fürst der Apostel in die Geschicke der betreffenden Kirche eingegriffen habe. Aus dieser Theorie ergiebt sich nach ihm 1. die Oberherrschaft Roms über das Abendland, denn alle abendländischen Gemeinden sind durch Sendboten Petri oder seiner Nachfolger gegründet worden (epist. 25, p. 607); 2. die Oberhoheit Roms über die Patriarchate des Ostens, denn der Kirche, die Petrus bis an seinen Tod dauernd leitete, gebührt selbstverständlich ein höherer Rang als der Kirche, die er nur vorübergehend durch seine Gegenwart ausgezeichnet hat, Antiochien (epist. 24, p. 602 f.), und — darf man ergänzen — auch als der Kirche, die nicht er selbst, sondern nur sein Schüler Markus gegründet hat, Alexandrien. Aus der gleichen

Anschauung folgt auch 3., daß für die Gliederung des kirchlichen Verbandes die weltliche Provinzialverfassung nicht maßgebend ist (epist. 24, p. 602 f.). — Wichtiger noch als diese neue Art der Begründung des Primates sind II. die rechtlichen Folgerungen, die J. aus ihm ableitet. Schon Papst Siricius hatte in aller Form ein oberstes Verordnungs- und Aufsichtsrecht über die Gesamtkirche in Anspruch genommen. J. hat beide Rechte mit Nachdruck geltend gemacht, sowohl gegenüber italischen Bischöfen (epist. 25, 37, 39), wie gallischen (epist. 6), wie spanischen (epist. 3), wie macedonischen (epist. 17). Aber er zuerst schreibt sich außerdem auch in aller Form 1. die Befugnisse eines obersten Richters zu, 2. das Recht, neue Kirchenämter zu schaffen, 3. das Recht der obersten Lehrentscheidung. Das erstgenannte Recht fordert er zuerst in der berühmten Dekretale an Bischof Victricius von Rouen vom 15. Februar 404 (epist. 2), und zwar beansprucht er da a) daß die Urteile aller synodalen Gerichtsverhandlungen, soweit sie causae maiores betreffen, dem Papste mitgeteilt werden (§. 6.: si causae maiores in medium fuerint devolutae ad sedem apostolicam post iudicium episcopale referantur; die Echtheit des wichtigen Zwischensatzes: sicut sancta synodus — Nicaea 325 — statuit et beata consuetudo exigit ist nicht sicher); b) wahrt er sich das Recht, Appellationen gegen die Entscheidungen bischöflicher Konzilien anzunehmen (§ 5: nec alicui liceat sine praeiudicio tamen Romanae ecclesiae — ad alias convolare provincias). — Die nicht minder wichtige Befugnis zur Errichtung neuer Kirchenämter nimmt J. erstmalig bei der Errichtung des Vikariats von Thessalonich in Anspruch. Schon zur Zeit des Damasus und Siricius bestand eine enge Verbindung zwischen Thessalonich und Rom. Aber erst J. hat dieser Verbindung die Form eines rechtlichen Abhängigkeitsverhältnisses gegeben. Die Tendenz hierzu kündigt sich schon an in seiner Wahlanzeige an den Metropoliten Anysius (epist. 1). Aber in aller Form erklärt er den Metropoliten zu seinem Untergebenen erst in seiner Dekretale vom 17. Juni 412, durch welche er ihm als Statthalter des römischen Bischofs die cura causaeque Ostillyriens überträgt (epist. 13). Damit hatte er thatsächlich ein neues Amt geschaffen, das Amt eines päpstlichen Vikars, wenn auch erst Papst Bonifaz I. den Titel vicarius in die Amtssprache eingeführt hat. — Was dann endlich 3. das Recht der obersten Lehrentscheidung anlangt, so hat er dasselbe in aller Form zuerst im pelagianischen Streite sich zugeschrieben. Anlaß dazu gaben ihm die Schreiben, welche die Konzilien von Karthago und Mileve, — sowie 5 an dem Streite besonders interessierte afrikanische Bischöfe 416 in dieser Angelegenheit an ihn richteten. Die Afrikaner hatten darin absichtlich die Autorität des römischen Stuhles ungewöhnlich stark hervorgehoben, um ihn zu bewegen, das Urteil von Diospolis umzustoßen und Pelagius nach Rom vor sein Forum zu laden. Die Art, wie der Papst darauf antwortete, ist ungemein charakteristisch für seine Politik (epist. 29—32 vom 27. Januar 417). In den Briefen an die Konzilien von Karthago und Mileve lobt er die Afrikaner, daß sie in der Streitfrage, antiquae regulae formam secuti, eine Entscheidung des apostolischen Stuhles nachgesucht hätten, obwohl die Konzilien nur um eine Bestätigung ihres Urteiles gebeten hatten, und benützt diese Gelegenheit, um in aller Form die summa potestas magisterii in Anspruch zu nehmen (vgl. epist. 30, § 2, p. 641 f.: quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est cui nominis et honoris auctorem referre debere — quod per totum mundum possit ecclesiis omnibus in commune prodesse). Dagegen geht er sachlich nicht unbedingt auf die Wünsche der Afrikaner ein. Er weigert sich, die Beschlüsse von Diospolis zu verdammen; denn ihre Echtheit sei ihm nicht sicher. Er weigert sich ferner, Pelagius nach Rom zu zitieren, denn es fehle ihm an Mitteln, den Inkulpaten zum Erscheinen zu zwingen. Auch spricht er nur in bedingter Form die Exkommunikation über die Häretiker aus; denn er setzt den Fall, daß sie sich zum Widerrufe verstehen würden, und, wenn er auch ihre Lehren verurteilt, so stellt er sich dabei keineswegs auf den Standpunkt Augustins, sondern äußert sich ganz in semipelagianischem Sinn (vgl. epist. 29, § 4). Dieselbe diplomatische Zurückhaltung beobachtet er auch in seinem Schreiben an Johann von Jerusalem (epist. 35). Er tadelt zwar in demselben offen die Ausschreitungen der Pelagianer, aber er vermeidet es, Namen zu nennen und seine Meinung über die Lehre des Pelagius zu äußern. Alles das läßt darauf schließen, daß die dogmatische Seite des Streites ihn kühl ließ, daß er ihn in erster Linie als eine Gelegenheit betrachtete, Roms Machtstellung zu erhöhen. Trotzdem ist sein Verhalten für die Entscheidung des Streites wichtig geworden, weil es als Präjudiz gegen Papst Zosimus geltend gemacht werden konnte.

Auf diesen geschickten Versuchen, die Befugnisse des römischen Stuhles zu erweitern, beruht die weltgeschichtliche Bedeutung von J.s Pontifikat. Weniger bedeutsam, aber bemerkenswert als eine Weissagung auf die Zukunft, ist seine Stellungnahme in dem Streite zwischen Theophilus von Alexandrien und Johannes Chrysostomus von Konstantinopel, seine vermittelnde Thätigkeit in den Kriegswirren der Jahre 408—410, sein Verhalten gegenüber den Häretikern, den verheirateten und unkeuschen Priestern. — Seit Julius I. stand Rom im Bündnis mit Alexandrien und in einem bald mehr, bald weniger scharf hervortretenden Gegensatz zu dem „Parvenu" am Bosporus. Unter J. ward diese Konstellation erstmalig erschüttert durch den Zwist zwischen Theophilus und Johann Chrysostomus. Beide Parteien wandten sich nach der Verbannung des Chrysostomus an den Papst. Dieser griff zu dem seit den Zeiten des Julius beliebten Auskunftsmittel, er schlug die Berufung eines allgemeinen Konzils vor. Zu Thessalonich, also in der päpstlichen Machtsphäre und unter päpstlichem Einflusse, sollte dasselbe tagen. Kaiser Honorius ging willig auf diesen Plan ein: er sandte auf Staatskosten eine abendländische Deputation nach Konstantinopel. Aber Arkadius wies dieselbe in brutaler Weise ab. Die Folge war der Abbruch der Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Alexandrien, sowie allen Alexandrien anhängenden Kirchen des Orients. Mit Chrysostomus und seinen Getreuen blieb dagegen der Papst in freundschaftlichem Verkehre. Aber seine Festigkeit machte doch auch auf die Hofpartei einen gewissen Eindruck. Beweis dafür ist der Annäherungsversuch des Patriarchen Alexander von Antiochien und des von J. suspendierten (!) Bischofs Acacius von Beröa. Um dem meletianischen Schisma endlich ein Ende zu machen, was, so lange der Unfriede mit Rom währte, kaum möglich gewesen wäre, knüpften beide Bischöfe mit J. wieder an, indem sie erklärten, in der Sache des Chrysostomus alle gewünschte Genugthuung leisten zu wollen. J. begrüßte freudig diesen Schritt. Die Kirchengemeinschaft ward wiederhergestellt, und J. versäumte nicht, auch dem stolzen Patriarchen auf eine Anfrage, wie einem Untergebenen, Befehle zu erteilen (vgl. epist. 24, 4 Schluß p. 605). Dagegen lehnte der Papst alle wohlgemeinten Versuche, den Frieden zwischen ihm und dem Patriarchen von Alexandrien, sowie dem neuen Bischof von Konstantinopel wiederherzustellen, nicht bloß in bestimmtem, sondern sogar in hochfahrendem Tone ab (vgl. epist. 22). — Ebenso bemerkenswert, wie diese seine Stellung zu den orientalischen Kirchenstreitigkeiten, ist zweitens J.s Verhalten in den politischen Wirren des Abendlandes. Als Alarich gegen Rom vorrückte, begab er sich mit einer Deputation des Senates nach Ravenna, um den Hof zu einer Änderung seiner gotenfeindlichen Politik zu bestimmen. Es ist das das erste Mal, daß ein Papst in politische Fragen sich einmischt. Aber dies politische Debüt des römischen Stuhles endete mit einem Mißerfolge: während J. noch zu Ravenna weilte, erstürmte Alarich am 24. August 410 die ewige Stadt. Man hebt mit Recht hervor, welch niederschmetternden Eindruck dies Ereignis auf alle Zeitgenossen machte, mochten sie Christen oder Heiden sein. Aber man beachtet in der Regel nicht, wie stark das Selbstgefühl der Christen durch die Thatsache gehoben wurde, daß der barbarische König die Kirche des Apostelfürsten verschonte, und wie sehr das dem Ansehen des Heiligen und damit auch dem Ansehen seines angeblichen Nachfolgers zu Gute kam. — Was endlich J.s Stellung in Fragen der kirchlichen Disziplin anlangt, so entspricht es ganz seinem starken hierarchischen Selbstbewußtsein, daß er mit großer Energie gegen Häretiker und Schismatiker vorging. Den Novatianern nahm er in Rom mehrere Kirchen weg. Den Photinianer Marcus vertrieb er aus der Stadt. Seine Anhänger ließ er durch die defensores der römischen Kirche, so weit es nötig war, verfolgen. Ein Gleiches forderte er von den Bischöfen (vgl. epist. 41). Mit Recht ist ferner vermutet worden, daß er der geistige Urheber des scharfen Verfolgungsediktes sei, welches Honorius am 22. Februar 407 in Rom gegen Manichäer, Montanisten und Priscillianisten erließ (Cod. Theod. XVI, 5, 40). Noch charakteristischer ist für ihn, den Freund der vornehmen Asketinnen Roms (vgl. epist. 15), die Energie, mit der er für den Cölibat des Klerus eintritt. Man darf geradezu behaupten, daß ihm nächst der Erhöhung der päpstlichen Macht nichts so sehr am Herzen gelegen hat, wie diese Frage der kirchlichen Disziplin (vgl. epist. 2, § 4—6, 9, 11; 6, § 2—4; 38). — J. starb am 12. März 417. Die römische Kirche zählt ihn zu ihren Heiligen. Von ihrem Standpunkte aus sicher mit Recht. Denn, wenn man fragt, wer von den Päpsten des 5. Jahrhunderts Leo dem Großen am meisten vorgearbeitet hat, so wird man J. in erster Linie nennen müssen. **H. Böhmer.**

Innocenz II., Papst 1130—1143. — Quellen: Die Briefe und Privilegien dieses Papstes MSL 179 p. 53–658, p. 657—674 Briefe an Inn.; Bouquet, Recueil des historiens

des Gaules et de la France tome X, p. 368—408; NA IV (1879), S. 199—201, XIV (1889) S. 616. 617; MG LL Sect. IV Constitutiones tom. I, 1893, Nr. 116 Privilegium de regalibus episcoporum Teutoniae, Nr. 117 Privilegium de terra Mathildis p. 168—170; Mansi XXI, p. 389 ff.; Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum tom. V, Berlin 1869, S. 419 ff.; J. v. Pflugk-Harttung, Iter italicum, Stuttg. 1883, vgl. Index; ders., Acta pontificum inedita 1. Bd, Tüb. 1880, S. 138 ff., 2. Bd, Stuttg. 1884, S. 265 ff., 3. Bd, Stuttg. 1886, S. 32 ff.; ders., Scheinoriginale deutscher Papsturkunden: FdG 24. Bd (1884), S. 430. 442; NA VII (1882), S. 88 ff.; HJG 5 (1884), S 516 ff.; S. Löwenfeld, NA VIII (1883), S. 559 f. 566; derselbe, Epistolae pontificum Romanorum ineditae, Lips. 1885, p. 85 ff.; Ph. Jaffé, Regesta pontificum romanorum, Ed. II, tom. I (Leipzig 1885), S. 840—911 Nr. 7403—8369, tom. II (1888), S. 715. 716; Bulle Innocenz II. für die Abtei von Savigny vom 22. März 1140 ed. H. Lacaille: Bibliothèque de l'école des chartes, Bd. 57, Paris 1896, S 217 f. P. Kehr, Papsturkunden in Rom. 1. Bericht. Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil. hist. Kl. 1900. H 2, S. 160—170, Nr. 14—18. — Vita Innocentii II des Kardinal Boso: J M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. II, Lips. 1862, p. 174—179; L. A. Muratori, Rerum italicarum scriptores tom. III, 1, Mediolani 1723, p. 434—436; vita des Bernardus Guidonis: ib. p. 433 f.; Falco Beneventanus, Chronicon: Muratori, Scriptores V, p. 106 ff.; Chronicon Mauriniacense: Bouquet, Recueil tom. XII, Paris 1781, p. 79 ff.; Arnulfi in Girardum Engolismensem invectiva de schismate Petri Leonis: MG SS XII, p. 707 ff.; Watterich, p 258—275; ebendort S. 179 bis 257 Zusammenstellung der wichtigsten Quellen für die Geschichte Innocenz II.

Litteratur: Delannes, Histoire du pontife Innocent II., Paris 1741; J. Adolph Hartmann, Vita Innocentii II pontificis Romani, Marburgi Cattorum 1744, 42 S., 4°; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausgabe, Göttingen 1758, S. 247 ff.; Arch. Bower, Unparteiische Historie der römischen Päpste, übersetzt von Rambach, Thl. VII, Magdeburg und Leipzig 1768, S. 164 ff.; E. Gervais, Politische Geschichte Deutschlands unter der Regierung der Kaiser Heinrich V. und Lothar III., Teil II, Leipzig 1842, S. 129 ff.; Ph. Jaffé, Geschichte des Deutschen Reichs unter Lothar III., Berlin 1843, S. 87 ff.; A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd II, Berlin 1867, S. 408 ff.; E. Friedberg, Die Narratio de electione Lotharii, FdG, NA VIII, Götting. 1868, S. 83 ff.; Fr. J. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 50 ff.; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd IV, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 393 ff.; R. Zöpffel, Die Doppelwahl des Jahres 1130, Beilage zu der Schrift: Die Papstwahlen, Göttingen 1871, S. 269 ff.; R. Rosenmund, Die ältesten Biographien des heil. Norbert, Berl. 1874, S. 26 ff., Anm. 1; E. Bernheim, Lothar III. u. das Wormser Konkordat, Straßb. 1874; E. Mühlbacher, Die streitige Papstwahl des Jahres 1130, Innsbruck 1876 (vgl. Rec. v. Zöpffel: GgA 1876, S. 257—304); W. Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums, Berl. 1876, S. 160 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd IV, 2. Bearbeitung. Braunschw. 1877, S. 51 ff.; 429 ff.; G. Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen, Bd II, Berlin 1877, S. 30 ff.; H. Witte, Forschungen zur Geschichte des Wormser Konkordats, Göttingen 1877, S. 11 ff.; E. Bernheim, Zur Gesch. des Wormser Konkordates, Göttingen 1878, S. 49 ff.; W. Bernhardi, Lothar von Supplinburg (= Jahrb. d. deutschen Gesch.), Leipzig 1879, S. 282 ff.; A. Wagner, Die unteritalischen Normannen und das Papsttum in ihren beiderseitigen Beziehungen. Von Viktor III. bis Hadrian IV. 1086—1156, Dissert., Breslau 1885, S. 28—38; W. Bernhardi, Konrad III. (= Jahrbücher der deutschen Geschichte), 2 Teile, Leipzig 1883; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam eccles. tom. V, Ratisbonae 1885, p. 57 ff.; C J. v. Hefele, Konziliengeschichte Bd 5 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1886, S. 406 ff.; W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV. (= ZKR V, 139—255; VI, 1—98), Freiburg i. Br. 1886, S. 323 ff; Ch. Volkmar, Das Verhältnis Lothars III. zur Investiturfrage: FdG 12, S. 476 ff.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III, Bonn 1893, S. 315 ff.; J. Jastrow und G. Winter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen (1125—1273). Erster Band (1125—1190), Stuttg. 1897 (= Bibliothek deutscher Geschichte) S. 330 ff.; G. Richter, Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter III. Abt. 2. Bd, Halle a. S. 1898, S. 666 ff.; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen âge, Paris 1877 ff. S. 1114. 2658; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I, Roma 1893, p. 322; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi vol. I, p. 650. 1389, vgl. die Art. „Bernhard von Clairvaux" Bd II, S. 623, „Arnold von Brescia" Bd II, S. 117.

Gregor, aus dem Hause der Paparesci, ist wahrscheinlich von Wibert von Ravenna (Clemens III., dem Gegenpapste Gregors VII.) in den Palatinalklerus aufgenommen, und von Paschalis II. zum Kardinaldiakon von S. Angelus kreiert worden. Mit Gelasius II., an dessen Erhebung er sich beteiligte, ging er nach Frankreich, als dieser dort Schutz suchen mußte (vgl. 6. Bd S. 476, 60). Unter Kalixt II. wurde er vielfach zu den schwierigsten Missionen verwandt und war einer der Abgesandten des Papstes, die im Wormser Konkordat den Frieden mit Kaiser und Reich schlossen. Bald darauf, im Jahre 1123, begegnen wir ihm gemeinsam mit seinem späteren Gegner, dem Kardinal Petrus Pierleoni, als päpstlichen Legaten in Frankreich. Er verdankte es seiner Geschäftskunde, seiner freundlichen Stellung

zum kaiserlichen Hofe und seinem sittenreinen Lebenswandel, daß, als Papst Honorius II. im Sterben lag, die Blicke eines Teiles der Kardinäle, die von dem Kanzler Haimericus geführt wurden, sich auf ihn richteten und er, nachdem Honorius in der Nacht vom 13. auf den 14. Februar (1130) kaum verschieden war, durch eine Minorität von Kardinälen unter dem Namen Innocenz II. am 14. Febr. 1130 zu dessen Nachfolger gewählt wurde. Die Angst vor den römischen Adelsgeschlechtern, die mit Ausnahme der Frangipani und Corsi dem Kardinal Petrus Pierleoni zur Erreichung seiner ehrgeizigen Pläne auf den Stuhl Petri mit ihren Waffen behilflich sein wollten, trieb den in größter Eile immantierten und introduzierten Innocenz II. in das zwischen den festen Türmen des Cencius und Leo Frangipani gelegene Kloster Palladium. Unterdes ward an demselben Tage Petrus Pierleoni von der Mehrzahl der Wahlberechtigten, insbesondere von den streng gregorianisch gesinnten Kardinälen, nachdem die Nachricht von der Erhebung Innocenz II. zu ihnen gedrungen, in einer geordneten Wahlversammlung mit den päpstlichen Insignien geschmückt; er nannte sich als Papst Anaklet II. (s. d. A. Bd I S. 486).

Auf die Dauer konnte sich Innocenz II. in Rom nicht halten und begab sich daher im Juni 1130 über Pisa nach Genua und von dort nach Frankreich. Hier hatte Abt Bernhard von Clairvaux bereits alles gethan, um den Hof und den Klerus für ihn günstig zu stimmen und hatte es auf einer Synode zu Etampes erreicht, daß Anaklet II. als Eindringling zurückgewiesen, Innocenz II. aber als rechtmäßiger Besitzer des Stuhles Petri anerkannt wurde. Fand jener in Frankreich nur geringen Anhang — seine hervorragendsten Parteigänger waren hier der Herzog Wilhelm von Aquitanien und der Bischof Gerhard von Angoulême — so stieg doch sein Ansehen in Italien immer höher, Mailand hielt zu ihm und den Herzog Roger von Sizilien machte er zu seinem Bundesgenossen, indem er ihn zum Könige erhob.

Die beiden Päpste hatten sich sofort nach ihrer Erhebung an den deutschen König Lothar gewandt, ihm Versprechungen und lockende Anerbietungen gemacht. Wohl dem Einfluß der Erzbischöfe Norbert von Magdeburg und Konrad von Salzburg auf Lothar und auf den hohen Klerus verdankte es Innocenz II., daß im Oktober des Jahres 1130 eine Synode zu Würzburg sich für ihn entschied und eine Gesandtschaft an ihn abschickte, die ihm die Nachricht von seiner Anerkennung durch den König und die Bischöfe bringen sollte. Am 13. Januar 1131 fand eine Begegnung Innocenz II. mit dem Könige Heinrich von England statt. König Lothar bereitete am 22. März desselben Jahres ihm einen glänzenden Empfang in Lüttich. Als Innocenz hier an den deutschen König die Aufforderung richtete, einen Romzug zur Vertreibung Anaklets und zur Gewinnung der Kaiserkrone zu unternehmen, ging Lothar darauf ein, verlangte jedoch seinerseits als Gegenleistung vom Papste die Zurückerstattung aller von der Kirche im Wormser Konkordate errungenen Vorrechte. Nur dem Eingreifen des Abtes von Clairvaux verdankte es Innocenz, daß der König von seiner Forderung abstand.

Im August 1132 trat Lothar seinen versprochenen Zug nach Italien an. Die von Anaklet durch Abgesandte geforderte unparteiische Untersuchung des Wahlvorganges kam nicht zu stande. Da Anaklet stark genug war, um den König an der Besitzergreifung der Peterskirche, woselbst die Krönung der deutschen Kaiser stattzufinden pflegte, zu hindern, mußte Lothar sich im Lateran von seinem Papste am 4. Juni 1133 die Kaiserkrone aufsetzen lassen. Als darauf Lothar, wie früher in Lüttich, das Zugeständnis der Investitur der Bischöfe verlangte, war es der Erzbischof Norbert von Magdeburg, der für die Rechte der Kirche und des Papstes in so eindringlicher Weise eintrat, daß sich der Kaiser mit ganz geringfügigen Zugeständnissen des Papstes begnügte. Dagegen erreichte Lothar eine Überlassung der mathildischen Güter gegen Zahlung eines jährlichen Zinses von Innocenz II. Aus dieser Belehnung leiteten Innocenz II. und die kuriale Partei später die Berechtigung ab, in dem Kaiser einen Vasallen des römischen Stuhles zu sehen. Als Lothar aus Rom nach Deutschland zurückkehrte, war Innocenz wieder auf den Schutz der Frangipani angewiesen und mußte, da diese den Pierleoni bei weitem nicht gewachsen waren, im Sept. 1133 sich nach Pisa begeben. Hier hielt er vom 30. Mai bis 6. Juni 1135 ein von mehr als 120 Bischöfen und Äbten besuchtes Konzil ab, welches von neuem gegen Anaklet und dessen Anhang die Exkommunikation aussprach. Mochte auch der in Rom residierende Gegenpapst dieses ohnmächtigen Konzilsbeschlusses seiner Gegner spotten, so lernte er doch die ganze Gefährlichkeit des gewaltigsten derselben bald genug kennen, als Bernhard von Clairvaux von Pisa nach Mailand aufbrach, um in wenigen Tagen die Bevölkerung dieser Stadt auf die Seite Innocenz II. zu ziehen. Jenem auch noch die letzte Stütze zu nehmen, war das Streben Bernhards, als er dem Kaiser vorhielt, es sei seine Pflicht, dem Könige Roger, als einem Usurpator Siciliens, seine Krone zu entreißen. Den Bitten Innocenz II. und des Abtes von Clair-

vaux willfahrte Lothar, indem er im August 1136 von Würzburg aus zum zweitenmale einen Zug über die Alpen antrat. Ohne vor Rom Halt zu machen, führte er sein Heer nach Süditalien, das er, mit Ausnahme der Insel Sicilien, dem Könige Roger entriß. Auf dem Rückwege kam er Rom sehr nahe, aber im Gefühl des bevorstehenden Todes wollte er seine letzten Kräfte nicht an die Vertreibung Anaklets setzen; auch mochten Mißhelligkeiten wegen einer Abtswahl in Monte Casino das Verhältnis zu Innocenz II. um vieles abgekühlt und die Neigung, diesen in den vollen Besitz des Stuhles Petri zu setzen, beträchtlich gedämpft haben. Innocenz II. mußte von neuem sich in den Schutz der Frangipani begeben, als der Kaiser Italien verließ. Aber er besaß einen Bundesgenossen in Rom, der mehr vermochte als das kaiserliche Schwert, Bernhard von Clairvaux, dem es auch hier gelang, die Gemüter zu Gunsten seines Papstes umzustimmen. In dem Augenblicke, wo sein Anhang von ihm abzufallen drohte, starb Anaklet II. am 25. Januar 1138. Wohl stellte die Familie des Verstorbenen, die Pierleoni, einen neuen Gegenpapst, Viktor IV., auf, dieser aber leistete schon nach 2 Monaten auf seine Würde freiwillig Verzicht.

Den wiederhergestellten Kirchenfrieden proklamierte ein Laterankonzil im Jahre 1139, das zugleich über den König Roger von Sicilien, als den standhaftesten Feind des Papstes, den Bann verhängte. Gegen ihn unternahm es Innocenz II., ein Heer persönlich ins Feld zu führen; das Ende dieses abenteuerlichen Kriegszuges aber war, daß Innocenz II. in einen Hinterhalt fiel, den ihm Roger hatte stellen lassen und sich glücklich schätzen mußte, seine Befreiung aus der Gefangenschaft durch die Anerkennung Rogers als König von Sicilien zu erkaufen (25. Juli). Nach Rom zurückgekehrt, ließ es sich der Papst angelegen sein, hier die Wunden zu heilen, die das Schisma auf allen Gebieten des Lebens geschlagen. Dann stellte er sich die Aufgabe, das Ansehen Roms in den kleinen, dem päpstlichen Stuhle unterworfenen Städten wiederherzustellen. Hierdurch wurde er in einen langwierigen Krieg mit Tivoli verwickelt, der allerdings zu einem der Kirche günstigen Frieden führte, über den aber die Römer, die die völlige Vernichtung Tivolis von Innocenz II. verlangten, jedoch nicht erreichten, so ungehalten waren, daß sie dem Papste den Gehorsam aufkündigten, sich nach dem Vorbilde der lombardischen Städte ihre eigene Obrigkeit wählten und den alten Senat der römischen Republik wieder ins Leben riefen. — Auch das gute Einvernehmen mit dem Könige Ludwig VII. von Frankreich verwandelte sich in offene Feindschaft, als jener den vom Papste in Vorschlag gebrachten Kandidaten für den erledigten Erzstuhl von Bourges nicht acceptieren wollte. Der Streit gedieh so weit, daß, wie das Chronicon Mauriniacense berichtet, Innocenz II. über Frankreich das Interdikt verhängte. Noch standen die Römer in Waffen, noch war der Friede mit Ludwig VII. nicht geschlossen, als Innocenz II. am 23. September 1143 starb.

Unter den dogmatischen Entscheidungen, die dieser Papst getroffen, sind die bemerkenswertesten die Verdammungsurteile über Abälard (s. Bd I, S. 19, 9) und den mit diesem eng verbundenen Arnold von Brescia (s. Bd II, S. 118, 55).

Zöpffel † (Carl Mirbt).

Innocenz III., Gegenpapst, 1179—1180. — Quellen: Annales Ceccanenses 1178: MG SS IX, 286; Annales Casinenses 1180: ib. XIX 312; Chronicon Fossae Novae: L. A. Muratori, Rerum Italicarum scriptores VII, p. 874; Sigeberti Gemblacensis continuatio Aquicinctina: MG SS VI, p. 418 etc.; J. M. Watterich, Pontificum rom. Vitae tom. II, Lips. 1862, S. 647 f. — Litter.: Ph. Jaffé, Regesta Pontificum Rom. Lips. 1888, Ed. II tom. II, p. 431; H. Reuter, Gesch. Alexanders des dritten, Bd III, Leipzig 1864, S. 497 ff.; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 4. Bd, 2. Aufl., Stuttgart 1877, S. 563 f.

Landus von Sezza (Landus Sitinus), stammte aus einem alten longobardischen Geschlechte Latiums, und nicht, wie vielfach angenommen, aus der Familie der Frangipani. Von dem römischen Adel und wohl auch von den Gegnern Alexanders III. unter dem höheren Klerus ward er am 29. September 1179 (nicht 1178) als Papst unter dem Namen Innocenz III. ausgerufen. Die Verwandten des ersten Gegenpapstes, der Alexander dem dritten den Pontifikat streitig machte, d. h. die Verwandten des Oktavian (Viktor IV.), schlugen sich sofort auf die Seite Innocenz III. und der Bruder Oktavians nahm ihn in eine feste Burg zwischen Palombara und Rom auf. Alexander III. griff, um diesen vierten Gegenpapst zu beseitigen, zu dem Mittel der Bestechung. Der Anhang Innocenz III. wurde, soweit er käuflich war, mit Gold abgefunden, und für Geld lieferte der Beschützer des Gegenpapstes seine Burg und seinen Schützling in die Hände Alexander III., der den Gefangenen in das Kloster La Cava überführen ließ (Januar 1180).

Zöpffel † (Carl Mirbt).

Innocenz III., Papst, 1198—1216. — Quellen: Abdruck der Briefe, Schriften und Predigten Innocenz III.: MSL tom. 214—217. Von den 29 Bücher umfassenden Briefen dieses Papstes sind Buch IV. XVII—XIX nicht erhalten. Buch I. II. V. X—XVI ist abgedruckt bei Stephan Baluzius, Epistolarum Innocentii III. libri undecim, Paris 1682, 2 vol. (hier auch tom. I, p. 687—764 das Registrum super negotio Rom. imperii); Buch III, V—IX bei Bréquigny et la Porte du Theil, Diplomata, chartae, epistolae et alia documenta ad res Francicas spectantia, Paris 1791, pars II, tom. I. II; Duchesne, Historiae Francorum scriptores V, p. 706—748, 792—809; A. Theiner, Codex Diplomaticus dominii temporalis s. sedis tom. I, Rom 1861, Nr. 35—60, p. 28—46; Bouquet, Recueil des historiens des Gaules tome XIX p. 347—605; L. Delisle, Bibliothèque de l'École des chartes tome 4, 1863, S. 442; ders., Lettres inédites d'Innocent III., tome 34, 1873, p. 397—419; ders., Les Régistres d'Innocent III., ib. tome 46, 1885, p. 84—94; Chauffier, Lettre inédite d'Innocent III. (12. Mai 1200), ib. tome 33, 1873, S. 595—605; F. Kaltenbrunner, Römische Studien: Mtt. d. Instituts f. österr. Gesch. V, 1884, S. 213 ff.; G. Digard, La série des régistres pontificaux du XIIIe siècle: Bibl. de l'École des chartes 47. Bd, 1886, S. 80 ff.; L. Delisle, Examen du privilège d'Innocent III. pour la prieuré de Lihons: ib. 57. Bd, 1896, S. 517—528; J. v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttgart 1883; Fr. Wolff, Eine Urkunde des Papstes Innocenz III. von 1204: NA IX (1884) S. 631 f.; J. B. Pitra, Analecta novissima spicilegii Solesmensis, tom. I, Tusculanis 1885, tom. I, p. 171—181, 487—555, 615 f.; H. Denifle, Die päpstlichen Registerbände des 13. Jahrh. und das Inventar derselben vom J. 1339: Archiv f. Litt. u. KG d. MA. II, Berlin 1886, S. 1 ff. Prima collectio Decretalium Innocentii III. ex tribus primis Regestorum eius libris composita a Rainerio diacono et monacho Pomposiano: Baluzius, l. c. I, p. 543—606; E. Winkelmann, Zu den Regesten des Papstes Innocenz III.: FdG 9 Bd, Göttingen 1869, S. 455 ff. ders., Eine Konsistorialrede des Papstes; Innocenz III. v. J. 1199: Münchener SB. 1875, I, 345; A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum I, Berolini 1874, p. 1—467, II, p. 2041—2056, 2135; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi 2. Aufl. 1. Bd, Berlin 1896, S. 650. Gesta Innocentii III. auctore anonymo coaevo: Baluzius l. c. tom. I, p. 1—88, andere Ausgaben: Potthast, Bibliotheca I, p. 520; H. Elkan, Die Gesta Innocentii III. im Verhältnis zu den Regesten desselben Papstes, Diss. Heidelberg 1876; L. Delisle, Itinéraire d'Innocent III. dressé d'après les actes de ce pontife: Bibliothèque de l'École des chartes 4e série tome 3, 1857, p. 500—534; ders., Mémoire sur les actes d'Innocent III.: ib. tome 4, 1858, p. 1—74. Vita Innoc. III. ex ms. Bernardi Guidonis: Muratori, Rerum Italicarum scriptores tom. III, 1, p. 480 sq.; Burchardi et Chuonradi Urspergensium chronicon: MG SS XXIII, p. 365 sq.; Annales Colonienses maximi: MG SS XVII; Magdeb. Schöppenchronik, in den Chroniken der deutschen Städte, Bd VII, S. 123 ff.; Annales Marbacenses: MG SS XVII; Annales Ceccanenses: MG SS XIX, p. 294 sq.; Otto de S. Blasio, Continuatio chronici Ottonis Frisingensis: MG SS XX, p. 329 sq.; Annales Casinenses MG SS XIX, p. 318 sq.; Annales Placentini Guelfi: MG SS XVIII, p. 422 sq.; Richardus de S. Germano, Chronicon: MG SS XIX, p. 329 sq.; Rigordus, Gesta Philippi Augusti: Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France, tom. XVII, p. 49 sq.; Guilelmus Brito, Historia de vita et gestis Philippi Aug.: Bouquet, Recueil etc., tom. XVII, p. 73 sq.; Delisle, Catalogue des actes de Philippe-Auguste, Paris 1856; Rogerus de Wendover, Chronicon ed. Coxe 1841—1844, vol. III, p. 134 sq.; Th. Rymer et R. Sanderson, Foedera et acta publica inter Reges Anglicae et alios quosvis imperatores etc. Editio III, 1745, tom. 1, pars. I, p. 32 sq.; J. F. Böhmer, Regesta imperii, V Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II. u. s. w., neuherausg. von J. Ficker, 1. Abt. Innsbruck 1881; Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici Secundi, Paris 1852—1861, tom. I, p. 6 sq. etc.; Raynaldus, Annales ecclesiastici ad ann. 1198—1216; Mansi tom. XXII.

Litteratur: 1. allgemeine: Ciaconii vitae et res gestae Pontificum Rom. ab Aug. Oldoino recognitae, tom. II, Rom. 1677, p. 1 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, 2. Auflage, S. 267 ff.; Archibald Bower, Unparteiische Historie der römischen Päpste, Tl VIII, übersetzt von Rambach, Magdeburg u. Leipzig 1770, S. 1 ff.; A. Th. v. Rottengatter, Res ab Innocentio III. papa gestae Vratislav. 1831; Fr. Hurter, Geschichte Papst Innocenz III. u. seiner Zeitgenossen, 3. Aufl., 4 Bde, Hamburg 1841—1843 (Ein Auszug aus Hurter ist: A. Waibel, Papst Innocenz III., Augsburg 1845); Jorry, Histoire du pape Innocent III., Paris 1853; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd II, 2. Abtl., Zürich 1854, S. 322: Innocenz III.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom, Paderborn 1857, S. 280 ff; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, Bd V, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1886, S. 771 ff.; A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 469 ff.; Joh. Fr. v. Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart, 1. Bd, Stuttgart 1875, S. 83 ff.; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, V. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 7 ff.; F. Deutsch, Papst Innocenz III. und sein Einfluß auf die Kirche, Breslau 1876; W. Wattenbach, Gesch. d. römischen Papsttums, Berlin 1876, S. 184 ff. &c.; J. N. Brischar, Papst Innocenz III. und seine Zeit, Freiburg i. Br. 1883; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 600—713; Fr. Cerroti,

Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I, Roma 1893, p. 323—327; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877—1886, p. 1114 f., Supplément, 1888, S. 2659; J. N. Brischar, Innocenz III.: Kirchenlexikon v. Wetzer u. Welte, VI. Bd 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1889, S. 726—730.

2. Verhältnis zum Kaisertum u. zum deutschen Königtum: C. Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844, S. 10 ff., S. 14 ff.; O. Abel, König Philipp der Hohenstaufe, Berlin 1852, S. 71 ff.; ders., Kaiser Otto IV. u. König Friedrich II., Berlin 1856; Fr. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, 4. Aufl., 2. Bd, 3. Bd, Leipzig 1871; C. de Cherrier, Hist. de la lutte des Papes et des Empereurs de la maison de Souabe 2. éd. tom. I, Paris 1858, p. 337 sq.; A. Huillard-Bréholles, Hist. dipl. Friderici II., préface et introduction, Paris 1859; F. W. Schirrmacher, Kaiser Friedrich II., 1. Bd, Göttingen 1859, S. 7 ff; E. Winkelmann, Gesch. Kaiser Friedrich d. Zweiten, Berlin 1863, S. 27 ff.; A. Huillard-Bréholles, Frédéric II., Étude sur l'Empire et le Sacerdoce au 13. siècle: Rev. Britann. Dec. 1863; Guibal, Les Hohenstaufen etc., Strassb. 1867, p. 12 sq.; J. Ficker, Forschungen zur Reichs- u. Rechtsgeschichte Italiens, Bd II, Innsbruck 1869, S. 267 ff., 377 ff., 386 ff. 2c.; Fr. J. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 82 ff.; G. Langerfeldt, Kaiser Otto IV., Hannover 1872, S. 18 ff.; E. Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig (= Jahrbücher der deutschen Geschichte), Bd I, Leipzig 1873, S. 93 ff., Bd II, Leipzig 1878, S. 3 ff; P. Prinz, Markward von Anweiler, Emden 1875, S. 68 ff.; J. Mayr, Markward von Anweiler, Innsbruck 1876, S. 19 ff.; O. Lorenz, Drei Bücher Geschichte und Politik, Berlin 1876, S. 1: Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur römischen Kirche; H. Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im Mittelalter, 2. Bd, Berlin 1877, S. 253 ff.; K. W. Nitzsch, Deutsche Studien, Berlin 1879, S. 1: Staufische Studien, S. 39 ff., S. 53 ff. 2c.; R. Schwemer, Innocenz III. u. die deutsche Kirche während des Thronstreites von 1198–1208, Straßb. 1882; B. Lindemann, Otto IV. erste Versprechungen an Innocenz III.: FdG XXII (1882) S. 224–232; ders., Kritische Darstellung der Verhandlungen Innocenz III. mit den deutschen Gegenkönigen, Magdeburg 1885; J. Ficker, Erörterungen zur Reichsgeschichte des 13. Jahrh.: Mt d. Inst. f. österr. Gesch. IV. Bd, 1883, S. 337 ff., E. Engelmann, D. Anspruch d. Päpste auf Konfirmation u. Approbation bei d. deutschen Königswahlen (1077—1379), Breslau 1886, S. 28 ff.; E. Winkelmann, Kaiser Friedrich II. (= Jahrbb. d. deutsch. Gesch. 1. Bd, Leipz. 1889; E. Engelmann, Philipp von Schwaben und Papst Innocenz III. während des deutsch. Thronstreites 1198—1208: Jahresber. d. kgl. Prinz Heinrichs-Gymnasiums in Berlin 1896.

3. Verhältnis zu Frankreich: J. Schulz, Philipp August und Ingeborg, Kiel 1804; Capefigue, Histoire de Philippe Auguste, Paris 1829, tom. II, p. 136 sq.; Geraud, Ingeburge de Danemark: Bibliothéque de l'école des chartes. 2. Ser., tom. I, Paris 1844, p. 3 sq. und p. 93 sq.: P. Scheffer-Boichorst, Deutschland und Philipp II. August von Frankreich: FdG Bd VIII, Göttingen 1868, S. 501 ff. Ueber die Albigenserkriege vgl.: Douais, Les Albigeois, Paris 1879, p. 447 sq. u. d. A. „Neumanichäer".

4. Verhältnis zu England: R. Pauli, Geschichte von England, 3. Bd, Hamburg 1853, S. 318 ff.; Th. Lau, Die Entstehungsgeschichte der Magna Charta, Hamburg 1857, S. 32 ff.; Stubbs, The constitutional History of England, vol. I, Oxford 1874, p. 520 sq. etc.; W. Ladenbauer, Wie wurde König Johann von England Vasall des römischen Stuhles: ZkTh 1882.

5. Verhältnis zu Spanien u. Portugal: H. Schäfer, Gesch. von Spanien, III. Bd, Gotha 1861, S. 55 ff.; Schäfer, Geschichte von Portugal, I. Bd, Hamburg 1836, S. 115 ff.; Gervinus, Historische Schriften, neue Ausgabe, Wien 1871, S. 218 ff.: Versuch einer inneren Geschichte von Aragonien, S. 269 ff. 2c.

6. Verhältnis zu Livland: Usinger, Deutsch-dänische Gesch. v. 1189—1227, Berlin 1863, S. 186 ff.: G. Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen, 2. Bd, Berlin 1877, S. 168 ff.

7. Verhalten zu den Kreuzzügen: Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, Bd V, Leipzig 1829, S. 59 ff.; Hefele, Der Kreuzzug unter Innocenz III. und das lateinische Kaisertum in Konstantinopel in: Beiträge zur Kirchengeschichte 2c., I. Bd, Tübingen 1864, S. 316 ff.; Klimke, Die Quellen zur Geschichte des vierten Kreuzzugs, Breslau 1875; P. Riant, Innocent III., Philippe de Souabe et Boniface de Montferrat, Paris 1875; P. Riant, Exuviae sacrae constantinopolitanae, Genevae 1877, tom. I, p. XIII sq.; P. Riant, Le changement de direction de la quatrième croisade: Revue des questions historiques, 1878, p. 71 sq.; R. Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, 2. Bd, Berlin 1878, S. 215 ff. 2c.; Rattinger, Der Patriarchat- u. Metropolitansprengel von Konstantinopel u. die bulgarische Kirche zur Zeit der Lateinerherrschaft in Byzanz: HJG 1. Bd, 1880, S. 77—106, 2. Bd 1881, S. 1—55; R. Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100–1291), Innsbruck 1898, S. 682 ff.; Gottlob, Hat Papst Innocenz III. sich das Recht zuerkannt, auch die Laien zu Kreuzzugszwecken zu besteuern? HJG 16. Bd, 1895, S. 312–319; Le pape Innocenz III. dans ses rapports avec la croisade contre les hérétiques Albigeois, im Bulletin de la soc. archéol., scientief. et litter. de Beziers, 1884, p. 57 sq.

8. Die Schriften Innocenz III.: P. Reinlein, Innocenz III. und seine Schrift de contemptu mundi, Abtl. I, Erlangen 1871, Abtl. II, 1873; W. Molitor, Die Dekretale „Per venerabilem" von Innocenz III., München 1876; F. Rudolf, Papst Innocenz III. Schrift „über das Elend des menschlichen Lebens", 96 S. 12°, Arnsberg 1887.

Lothar, der Sohn des Grafen Trasmund von Segni und der Claricia, einer Römerin, aus dem angesehenen Geschlechte der Scotti, war c. 1160 in Anagni geboren. Seine erste Jugendbildung erhielt er in Rom, woselbst er wahrscheinlich schon früh in die Reihen des Klerus aufgenommen und infolge dessen mit einer Pfründe ausgestattet wurde. Um seine Studien fortzusetzen und zu vollenden, begab er sich zunächst nach Paris, wo er besonders die biblischen Vorlesungen des Peter von Corbeil besuchte, und von dort nach Bologna, das ihn als Sitz der hervorragendsten Lehrer des kanonischen Rechts anzog. Nach Rom zurückgekehrt, wurde er nach Empfang der niederen Weihen unter die Kanoniker von St. Peter aufgenommen; da er drei der angesehensten Kardinäle zu seinen Verwandten zählte, rückte er auf der hierarchischen Stufenleiter rasch empor. Unter Papst Gregor VIII. erhielt Lothar die Stellung eines Subdiakons und bereits im Jahre 1190 durch Papst Clemens III., seinen Oheim, die Würde eines Kardinaldiakons von St. Sergius und Bacchus. Als aber Cölestin III. den Stuhl Petri bestieg, ward der Kardinal Lothar zu den Geschäften der Kurie freilich nur selten beigezogen, wahrscheinlich infolge des alten Familiengegensatzes zwischen den Verwandten Lothars, den Scotti, und dem Geschlechte der Orsini, dem Cölestin III. angehörte. Er benützte diese unfreiwillige Muße zur Abfassung verschiedener Schriften: der drei Bücher „de contemtu mundi, sive de miseria humanae conditionis", der sechs Bücher „Mysteriorum evangelicae legis ac sacramenti Eucharistiae", sowie der Schrift „de quadripartita specie nuptiarum". Diese Werke geben in gleicherweise Zeugnis von der profanen und theologischen Bildung, wie von dem tiefen Ernst, des Verfassers. Als Cölestin III. am 8. Januar 1198 gestorben war, wurde zu dessen Nachfolger noch am Todestage desselben von allen anwesenden Kardinälen nach kurzen Verhandlungen Lothar in seinem 37. Lebensjahre erwählt. Auch er genügte der bei der Papstwahl hergebrachten Form, indem er sich zuerst unter Thränen und Flehen weigerte, die Leitung der Kirche zu übernehmen. Innocenz III. — so nannte sich Lothar als Papst — ließ sich am 21. Februar die Priesterweihe erteilen, am folgenden Tag empfing er die bischöfliche Konsekration und nahm von dem Stuhle Petri Besitz.

Bevor er an die großen, die Völkerwelt umfassenden Aufgaben seiner Stellung herantreten konnte, mußte er erst das Papsttum in Rom und in Italien wieder zu Ansehen bringen. Es gelang ihm in der That, den von Kaiser Heinrich VI. eingesetzten Stadtpräfekten Petrus, sowie auch den vom Stuhl Petri bisher unabhängigen, vom Volke gewählten Senator Scottus Paparone, jenen zur Anerkennung seiner Oberhoheit, diesen aber zur Abdankung zu bewegen. Hierauf trat er als Befreier Italiens von der deutschen Fremdherrschaft, d. h. von den durch Heinrich VI. eingesetzten deutschen Lehnsfürsten, auf, eroberte Spoleto, unterwarf sich Perugia, nahm eine gebieterische Stellung in Tuscien ein, stellte im Patrimonium seine Rektoren an, und galt bald in ganz Italien als Hort der nationalen Unabhängigkeit. Auch das Königreich Sicilien lieferte ihm ein günstiges Geschick in die Hand. Hier regierte nach dem Tode Kaiser Heinrichs VI. die Witwe desselben, Konstanze, für ihren unmündigen Sohn Friedrich. Bedrängt von den zwei sich bekämpfenden Parteien der Italiener und Deutschen, erkannte sie nun das Recht des römischen Stuhles an, Sicilien als sein Lehn zu verleihen, indem sie sich bereit erklärte, den Treueid zu leisten, ja sogar auf alle alten Vorrechte der Normannenherrscher in kirchlicher Beziehung zu verzichten. Als sie bald darauf, am 27. November 1198, starb, hinterließ sie sogar ein Testament, das Innocenz zum Regenten des Reiches und zum Vormund des minderjährigen Friedrich ernannte. Mit Eifer kam der Papst seinen neuen Pflichten nach, indem er die widerstrebenden deutschen Lehnsträger, die ihre Aemter und Würden in Sicilien von Heinrich VI. erhalten, seinem Mündel unterwarf und für die Erziehung Friedrichs aufs beste Sorge trug.

Für die Erweiterung der päpstlichen Machtstellung lagen im Anfange des Pontifikats Innocenz III. die Verhältnisse wohl am günstigsten in Deutschland. Hier stritten sich zwei Prätendenten um die deutsche Königs- und die römische Kaiserkrone, Philipp von Schwaben, Bruder Heinrichs VI., der von der Mehrzahl der deutschen Fürsten im März 1198 in der Reichsstadt Mühlhausen zum Könige erwählt war, und Otto IV., aus dem Hause der Welfen, der am 9. Juni 1198 von den Gegnern der Hohenstaufer, insbesondere von den niederrheinischen Bischöfen in Köln mit englischem Gelde durch Bestechung seine Erhebung durchgesetzt hatte. Der letztere suchte den Papst sofort dadurch auf seine Seite zu ziehen, daß er auf die wesentlichsten Rechte des Reiches in Italien verzichtete und das Exarchat von Ravenna, die Pentapolis und das Herzogtum Spoleto dem römischen Stuhle überließ. Während alsdann die Anhänger Ottos IV. den Papst förmlich um seine Anerkennung der von ihnen getroffenen Wahl gebeten, zeigten die der Partei Philipps angehörigen Fürsten ein

entschiedenes Selbstbewußtsein Innocenz III. gegenüber; in ihrem Schreiben vom 28. Mai 1200 versprechen sie allerdings Achtung vor den Rechten der Kirche, ersuchen aber den Papst, seinerseits nicht an die Rechte des Reiches zu tasten. Es kann kein Zweifel obwalten, daß Innocenz III. von vornherein für die Kandidatur des Welfen viel mehr Sympathien hatte als für die eines Gliedes der hohenstaufischen Familie, die als Erbfeindin des Stuhles Petri galt, aber in einem Briefe an die deutschen Reichsfürsten gab er sich den Schein, als ob er kühlen Verstandes die Rechte beider Bewerber abwäge, und als ob eigentlich in erster Linie das Interesse für die Unabhängigkeit der Wähler Philipps ihn nötige, diesen zu verwerfen, damit Deutschland nicht in den erblichen Besitz eines Herrscherhauses übergehe. Dieses zuwartende Verhalten des Papstes hatte seinen Grund in der Hoffnung, beide Thronprätendenten würden sich einem Schiedsgerichte deutscher Fürsten fügen, Otto IV. aber als Sieger aus demselben hervorgehen. Doch in dieser Voraussetzung hatte er sich geirrt, das Schiedsgericht kam nicht zu stande. Da arbeitete er — wahrscheinlich für die Kardinäle — eine Denkschrift aus, die Deliberatio d. papae Innocentii super facto imperii, welche in den Sätzen gipfelte: mit der Anerkennung Philipps würde er glauben, diesem gegen sein (des Papstes) Leben das Schwert zu reichen, dagegen habe Otto als aus einem dem römischen Stuhle tief ergebenen Geschlechte stammend und als ein Freund der Kirche Anspruch auf deren Unterstützung. In diesem Sinne sollte der nach Deutschland abgefertigte Legat des Papstes, der Kardinalbischof Guido von Präneste, wirken. Nun wurde im März des Jahres 1201 der Welfe in einem an diesen gerichteten Schreiben von Innocenz III. als deutscher König und zukünftiger römischer Kaiser anerkannt. Von dem päpstlichen Legaten sind darauf am 3. Juli auf einer Versammlung der Partei Ottos IV. alle Gegner desselben exkommuniziert worden, aber erst nachdem Guido von Präneste eine am 8. Juni 1201 zu Neuß ausgestellte Urkunde des Welfen in Händen hatte, die eine ausdrückliche Erneuerung des Versprechens enthielt, alle Rekuperationen des römischen Stuhles demselben in Zukunft belassen zu wollen. Diese Urkunde ist die Grundlage für die späteren päpstlichen Ansprüche auf den Kirchenstaat geworden, indem ihre Bestimmungen in späteren von deutschen Königen und Kaisern den Päpsten ausgestellten Privilegien Wort für Wort wiederholt wurden. Als sich das Glück der Waffen immer mehr auf die Seite Ottos IV. wandte, suchte Philipp 1203 mit Innocenz III. Unterhandlungen anzuknüpfen, die aber daran scheiterten, daß er bloß das der Kurie zurückzuerstatten sich verpflichten wollte, was widerrechtlich ihr von den Kaisern genommen, doch die Überlassung Mittelitaliens, auf die der Papst besonders drang, verweigerte, indem das Recht des Reiches auf Ancona, Spoleto &c. unanfechtbar sei.

Doch in den Jahren 1204 und 1205 trat ein gewaltiger Umschlag zu Gunsten des Hohenstaufers ein. Mehrere der angesehensten Parteigänger Ottos IV. gingen zu Philipp von Schwaben über, auf dem Schlachtfelde blieb letzterer Sieger, wie sein Bundesgenosse, der König von Frankreich, der den Verbündeten Ottos, den König von England, schlug. Da richtete der auf der Höhe seiner Macht angelangte Philipp von Schwaben noch einmal (Juni 1206) ein versöhnliches Schreiben an Innocenz III., in dem er mit anerkennenswerter Offenheit die Verhältnisse, die zur Doppelwahl geführt, sowie die dieselbe begleitenden Ereignisse darlegt und mutig sein Recht auf die Krone wahrt. Um dasselbe vom Papste anerkannt zu sehen, war er gewillt, die zwischen dem Reiche und dem römischen Stuhle streitigen Angelegenheiten einem aus Kardinälen und Reichsfürsten bestehenden Schiedsgericht zur Entscheidung zu überlassen. Endlich mußte sich Innocenz III. im Jahre 1207 dazu bequemen, der veränderten Sachlage Rechnung zu tragen und Otto IV. fallen zu lassen. Aber die Versuche der Legaten, diesen zur Thronentsagung zu bewegen, scheiterten. Nach langen Verhandlungen ging Philipp jetzt auf das von Innocenz III. vorgeschlagene päpstliche Schiedsgericht ein, da ihm versichert worden war, daß das sichere Resultat der Untersuchung der Doppelwahl seine Anerkennung sein werde. Auch Otto IV. konnte sich nach Lage der Dinge der Unterwerfung unter das Urteil der Kurie nicht entziehen. Für die Politik Innocenz' III. bedeutete diese Wendung einen großen Triumph; war es ihm nun doch geglückt, die Entscheidung des Thronstreites nach Rom zu verlegen. Die schwierige Frage der Behandlung der Güter des Reichs in Mittelitalien wurde in der Weise erledigt, daß Innocenz auf diese Gebiete Verzicht leistete unter der Bedingung, daß die Tochter des Hohenstaufers seinem Neffen zur Frau gegeben und dieser als Schwiegersohn des Königs mit dem Herzogtum Tuscien belehnt werden sollte. In diesem entscheidenden Augenblicke, da Philipp von Schwaben der Weg zur Königs- und Kaiserkrone offen war, bereitete am 21. Juni 1208 die entsetzliche Frevelthat des baierischen Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach dem Leben dieses Herrschers ein unerwartetes Ende.

Nun vollzog sich ein rascher und vollständiger Umschwung in der Lage Ottos IV. Er unterzog sich einer Neuwahl, und diese machte ihn am 11. November 1208 zum allgemein anerkannten Könige Deutschlands. Rasch wußte sich Innocenz III. in die völlig veränderten Verhältnisse zu schicken; er stellte dem Welfen die Kaiserkrone in Aussicht, doch hieß es in dem päpstlichen Schreiben: „wir verlangen von dir, teuerster Sohn, einiges, was du, weil es deiner Einsicht entspricht und zu deinem Seelenheil dient, ohne weitere Schwierigkeiten zugestehen mußt". Und diese so unerbittlich geforderten Zugeständnisse gewährte Otto IV. zu Speier in der Urkunde vom 22. März 1209, die alles überbot, was er bei seiner Wahl und später zu Neuß dem Stuhle Petri zu überlassen sich anheischig gemacht hatte. Zu der Anerkennung der Grenzen des Kirchenstaats, wie Innocenz III. sie gezogen, gesellte sich hier das Versprechen, bei der Ausrottung der Ketzerei behilflich zu sein und ein direkter Verzicht auf jegliche Beeinflussung der kirchlichen Wahlen, d. h. auf alle von der Kurie dem Königtum im Wormser Konkordate gewährten Zugeständnisse. Um diesen Preis erwarb sich Otto IV. die Zusicherung der Kaiserkrönung von seiten des Papstes. — Im Sommer des Jahres 1209 trat der König seinen Zug über die Alpen an. Als sich nun Innocenz III. und Otto IV. in Viterbo trafen, mußte ersterer allerdings sofort die Erfahrung machen, daß der an der Spitze eines gewaltigen Heeres stehende König doch nicht in vollem Maße die freundlichen Worte verdiente, mit denen er ihn bei der Begrüßung empfangen: „da ist mein liebster Sohn, an dem meine Seele Wohlgefallen hat". Obwohl ein volles Einverständnis bei dieser Begegnung nicht erzielt wurde, hat der Papst dem Könige die Kaiserkrone am 4. Oktober 1209 in der Peterskirche aufs Haupt gesetzt. Kaum aber hatte Otto IV. dieses Ziel erreicht, so vergaß er alle seine Versprechungen. Die Kriegserklärung, gegen den Schutzbefohlenen Innocenz' III., gegen König Friedrich von Sicilien, und die gewaltsame Besitzergreifung eines Teiles des Patrimoniums Petri veranlaßten den Papst, dem Kaiser mit der Strafe des Anathemas zu drohen. Diese Drohung wurde am 18. November 1210 zur That, als die Kurie die Nachricht vom Einmarsch Ottos in das Gebiet des Königs von Sicilien erhielt. Gegen ihn rief er nun die italienischen Großen und die deutschen Reichsfürsten auf und schloß mit Philipp August von Frankreich ein Bündnis zum Zweck der Entthronung des Kaisers. Schon hatte dieser im Kampfe gegen Friedrich von Sicilien so große Vorteile errungen, daß letzterer bereits an eine Flucht nach Afrika dachte, da gelang es Innocenz III., im Norden Italiens Cremona, Mantua, Verona, Ferrara rc. zum Abfall vom Kaiser zu bewegen, und in Deutschland brachte er es in Gemeinschaft mit Frankreich dahin, daß die zu Nürnberg im September 1211 versammelten Reichsfürsten Friedrich von Sicilien, als dem Sohne Heinrichs VI., die deutsche Königskrone anzubieten beschlossen. Auf diesen Antrag der deutschen Fürsten einzugehen, verwehrte Innocenz III. dem Könige von Sicilien nicht, nachdem dieser eine Urkunde des Inhalts ausgestellt hatte, daß er sein sicilisches Königreich auch in Zukunft als ein päpstliches Lehn auffassen wolle. Nun nannte er sich, als er Rom bei seiner gefahrvollen Reise von Messina nach Deutschland berührte und dort förmlich zum Kaiser ausgerufen war, König von Sicilien und erwählter römischer Kaiser von Gottes und des Papstes Gnaden und ließ dann auch seinen Sohn vom Papst zum Könige von Sicilien krönen, was Innocenz mit Recht wohl als einen Beweis dafür ansah, daß Friedrich nicht auf die Dauer beide Kronen auf seinem Haupte vereinigen wolle. Von einer Fürstenversammlung zu Frankfurt am 5. Dez. 1212 wurde Friedrich in aller Form zum römischen Könige gewählt und bald darauf in Mainz gekrönt.

Als „das Kind von Apulien", wie Friedrich II. in romanischen und deutschen Landen genannt wurde, in Mittel- und Süddeutschland immer zahlreicheren Anhang fand, und selbst Glieder des welfischen Hauses sich dem Staufer zuwandten, da hielt der Papst die Zeit gekommen, einen Zoll der Dankbarkeit von Friedrich II. zu fordern und entgegenzunehmen. Am 12. Juli 1213 hat der erwählte Kaiser „seinem Beschützer und Wohlthäter Innocenz" und zwar in Gegenwart und mit Bewilligung der Reichsfürsten seiner Partei in einer zu Eger ausgestellten Urkunde alle die Gebiete, Rechte, Zugeständnisse, die einst Otto IV. am 22. März 1209 dem Stuhle Petri gewährt, von neuem garantiert. Die Schlacht bei Bouvines am 27. Juli 1214, in der Otto IV. mit seinem Bundesgenossen, dem Könige von England, von Philipp II. August von Frankreich aufs Haupt geschlagen wurde, hat den deutschen Thronstreit definitiv zu Gunsten Friedrich II. entschieden. — Das im Jahre 1215 zu Rom zusammentretende, glänzende Konzil sprach über Otto IV. nochmals den Bann aus, worauf dann Innocenz III. Friedrich II. als den erwählten Kaiser auf dem Konzil proklamierte. Dem Papste wurde durch den Tod die bittere Erfahrung erspart, die seine Nachfolger machen sollten, daß die Erhebung Fried-

rich II. vom kirchlichen Standpunkte aus ein noch größerer Fehlgriff war, als die Otto IV. früher erwiesene Gunst.

Eines größeren Erfolgs konnte sich Innocenz III. Philipp II. August von Frankreich gegenüber rühmen. Dieser hatte sich von seiner rechtmäßigen Gattin Ingeborg, einer dänischen Prinzessin, wie er angab, wegen eines allzunahen Verwandtschaftsgrades, in der That aber aus Abneigung durch eine Versammlung französischer Bischöfe zu Compiegne scheiden lassen und sich später mit Agnes, der Tochter des Herzogs Berthold III. von Meran, von neuem vermählt. Schon Papst Cölestin III. hatte im Namen der Kirche gegen die Ehescheidung wie gegen die Wiederverehelichung protestiert. Kaum saß Innocenz III. auf dem Stuhle Petri, so nahm er sich der Verstoßenen an; dem Könige selbst schrieb er, wenn er nicht sofort Ingeborg zurückrufe, so werde die apostolische Hand durch nichts in der Welt gehindert werden, den gegen das göttliche Gesetz sich Auflehnenden empfindlich zu strafen. Als Philipp II. August gegen alle Vorstellungen sein Ohr verschloß, wurde durch den Kardinallegaten Petrus auf einem Konzil zu Dijon das Interdikt über ganz Frankreich verhängt. Da die Geistlichkeit mit geringen Ausnahmen in der That überall den Gottesdienst einstellte, war die Folge, daß das Volk sich empörte und der hohe Adel zu den Waffen griff, sodaß Philipp August schließlich genötigt wurde, am 7. September 1200 den päpstlichen Legaten, dem Kardinalbischof Oktavian von Ostia und dem Kardinal Johannes Colonna zu geloben, Ingeborg als Königin und Gemahlin wieder anzunehmen. Vergeblich suchte er dann nochmals auf einer Synode von Soissons die päpstlichen Legaten zur Trennung seiner Ehe zu bewegen. Die Fruchtlosigkeit seines Bemühens, Innocenz III. zu erweichen, einsehend, schlug er nunmehr einen anderen Weg ein und beschloß durch Entziehung aller Bedienung und der frischen Luft, durch Vorenthaltung der Messe und durch die niedrigsten Schmähungen die Gattin zur freiwilligen Entsagung zu veranlassen. In ihrem herben Leid hatte die unglückliche Königin, die ihr schweres Geschick mit einer Ergebung ertrug, die Bewunderung verdient, ihren einzigen Trost und ihre Stütze an den liebevollen Briefen wie an dem festen Benehmen Innocenz' III. Läßt es sich auch nicht leugnen, daß dieser, als er 1210 Philipp Augusts Hilfe gegen Otto IV. bedurfte, es bei salbungsvollen Trostworten an Ingeborg bewenden ließ, und den König nicht mehr mit der früheren Energie zur besseren Behandlung seiner dem Elend überlassenen Gattin ermahnte, so hat er doch auch dann nicht in die Scheidung desselben gewilligt, als dieser im Bewußtsein, dem Stuhle Petri im Augenblicke unentbehrlich zu sein, ein neues Gesuch um endliche Trennung von Ingeborg eingebracht hatte. Innocenz III. hatte schließlich die Genugthung, daß die seit 20 Jahren verstoßene, seit 17 Jahren gefänglich bewachte Königin von ihrem reuigen Gatten im Jahre 1213 mit Ehren wieder aufgenommen wurde.

Einen anderen Triumph feierte der Papst, als es ihm 1206 gelang, die in zu nahem Verwandtschaftsgrade geschlossene Ehe des Königs Alfons IX. von Leon mit Donna Berengaria, Tochter des Königs von Castilien, zu trennen. Vermochte auch das über Leon verhängte Interdikt den König nicht, auf die von Rom gebotene Ehescheidung einzugehen, so wollte doch die Donna Berengaria nicht länger die Ursache sein, daß ihre Unterthanen die Ruhe ihrer Seelen einbüßten. Als sie ihren Gatten verließ, um ins väterliche Haus zurückzukehren, löste Innocenz III. das Königreich und das königliche Haus vom Interdikt und Bann, und — als Zeichen seiner väterlichen Milde — erklärte er die aus jener Ehe entsprossenen Kinder für erbberechtigt.

Ebenfalls wegen naher Verwandtschaft widersetzte sich der Papst dem Verlöbnis des Königs Peter von Aragonien mit Blanca von Navarra. Peter von Aragonien folgte, als gehorsamer Sohn der Kirche, dem päpstlichen Gebote und vermählte sich mit Maria, der Tochter Wilhelms von Montpellier. Seine Unbeständigkeit, die ihn die eheliche Verbindung als eine drückende Fessel fühlen ließ, machte in ihm bald den Wunsch rege, sich von seiner Gattin zu trennen; um sein niedriges Vorhaben zu beschönigen, berief er sich auf die Blutsverwandtschaft, in der er zu seiner Gemahlin stehe. Aber Innocenz erklärte die angegebenen Scheidungsgründe für unzureichend. Wenn nun Peter von Aragonien der päpstlichen Entscheidung spottete und sogar an eine neue eheliche Verbindung dachte, so läßt sich sein trotziges Benehmen vielleicht daraus ableiten, daß ihn das Gefühl, einst dem Papste Innocenz zu viel an Rechten eingeräumt zu haben, in späterer Zeit zu seiner verschärften Opposition trieb. War er doch im Jahre 1204 nach Rom geeilt um dort sich vom Stellvertreter Petri die Königskrone aufs Haupt setzen zu lassen, sein Reich dem Apostelfürsten zu übergeben, und dasselbe vom Papste als Lehen zurückzuempfangen.

Als König Sancho von Portugal den von seinem Vater dem Stuhle

Petri gelobten Zins nicht entrichten wollte, ließ Innocenz III. denselben mit Nachdruck einfordern. Den *Herzog Ladislaus von Polen*, der die Kirche und die Bischöfe ihrer Güter und Rechte beraubte, brachte er zum Gehorsam gegen die päpstlichen Anordnungen. Wie sehr Innocenz III. darauf hielt, daß nur dem Papste das Recht zustehe, Könige zu bannen und vom Bann zu lösen, ersehen wir daraus, daß, als *Hakon, König von Schweden*, durch den Erzbischof Erich von Drontheim, weil er der Kirche zurückgegeben, was ihr sein Vater entrissen, vom Banne, aber ohne vorangegangene Meinungsäußerung des Papstes, befreit wurde, dieser dem letzteren schrieb, er habe ihn so nachgeahmt, wie ein Affe den Menschen, nur die Lossprechung des Gebannten durch den Stellvertreter Petri habe Giltigkeit. Das Ansehen des gewaltigen Nachfolgers Petri ließ den Fürsten der *Bulgaren*, Johann, hoffen, durch Unterwerfung unter den römischen Stuhl, seine Herrschaft gegen innere Feinde, sowie gegen die Ansprüche byzantinischer Kaiser zu sichern. Am 8. November 1204 empfing er aus den Händen des Legaten des Papstes die Königskrone, das Szepter und eine ihm von Innocenz übersandte Fahne, die mit dem Kreuze Christi und den Schlüsseln des Petrus geschmückt war.

Die Unerschrockenheit Innocenz III., sein festes Beharren auf dem einmal eingeschlagenen Weg und seine stolze Verachtung aller weltlichen Hoheit, die aus dem Bewußtsein hervorging, nicht bloß Stellvertreter Petri, sondern Vikar Christi und Gottes zu sein — diesen Titel legte sich Innocenz III. mit Vorliebe bei — hat sich am glänzendsten bewährt in dem Verhalten des Papstes zu dem *englischen Könige Johann ohne Land*. Von den Mönchen des Doms von Canterbury war nach dem Tode ihres Erzbischofs Hubert zuerst der Superior Reginald, dann, als dieser sich ihres Vertrauens unwürdig erzeigte, auf Wunsch des Königs der Bischof Johann von Norwich als Nachfolger des verstorbenen Kirchenfürsten gewählt worden. Da nun Innocenz III. die Wahl des letzteren, weil sie unter dem Einfluß Johanns ohne Land erfolgt war, nicht bestätigte, sondern einige in Rom weilende Glieder des Konvents von Canterbury veranlaßte, den Kardinalpriester Stephan Langhton auf den erzbischöflichen Stuhl zu erheben, so war ein heftiger Konflikt zwischen Staat und Kirche unausbleiblich. Denn auch der König war nicht gewillt, zu gunsten eines vom Papste ihm aufgedrungenen Mannes, in dem er noch dazu einen entschiedenen Gegner vermutete, auf die Erhebung des Bischofs von Norwich zum Oberhaupte der englischen Kirche zu verzichten. Den im Namen des Papstes mit dem Interdikt drohenden englischen Bischöfen erwiderte der erzürnte Herrscher mit einem Schwur bei den „Zähnen Gottes", sie und überhaupt alle Geistliche in dem Augenblicke aus dem Lande jagen zu wollen, da das Interdikt verhängt werde. Und als nun die päpstliche Drohung am 24. März 1208 zur Ausführung kam, da machte auch der König seinen Schwur zur Wahrheit, indem er alle Geistlichen aus England zu verbannen, ihre Güter einzuziehen befahl. Aber selbst das Interdikt stimmte Johann noch nicht nachgiebiger; da verhängte der Papst über ihn den Bann. Alle Mittel, denselben in England nicht ruchbar werden zu lassen, waren vergeblich, er wurde bekannt und seine Wirkung spürte der König daran, daß sich der hohe Adel gegen ihn empörte. Als nun vollends Innocenz III. alle Unterthanen von der Treue und dem Gehorsam, die sie dem Könige geschworen, entband, und jedem, der mit diesem verkehre, die Strafe des Bannes androhte, wuchs die Aufregung und der Haß gegen den wegen seiner Erpressungen, seiner Grausamkeit, seiner zügellosen Sinnlichkeit gefürchteten und verachteten Johann unter den Baronen und im Volke immer mehr. Nunmehr griff der Papst zu dem letzten Mittel, er erklärte ihn der englischen Krone für verlustig und forderte Philipp August auf, den Unwürdigen vom Throne zu stoßen, sich selbst in den dauernden Besitz desselben zu setzen; wer sich an dem Kriege gegen Johann beteilige, sollte als Kreuzfahrer gelten und aller Gnaden eines Kreuzzugs teilhaft werden. In richtiger Schätzung der Macht und Klugheit seines Gegners auf dem französischen Königsthron und in der Voraussicht des im Falle des Krieges sicher eintretenden Abfalls seiner Barone, lenkte Johann jetzt ein und beschloß auf die Vorschläge, die ihm die Kurie durch die Legaten Pandulf und Durand noch einmal machte, einzugehen. Am 13. Mai 1213 schloß der König zu Dover mit den römischen Bevollmächtigten eine Konvention des Inhalts ab, daß er Stephan als Erzbischof von Canterbury anerkennen, alle an sich gerissenen Kirchengüter zurückerstatten, den ausgewanderten und vertriebenen Geistlichen und Mönchen die Rückkehr und den gefangenen die Freiheit gewähren wolle rc. Jedoch diese Scene von Dover hatte noch ein ernsteres Nachspiel. Augenscheinlich um sich vor dem bevorstehenden Einfall des französischen Kronprätendenten zu sichern, nominell jedoch zur Büßung seiner Sünden, übergab nämlich Johann am 18. Mai 1213 Gott und dem Papste seine König-

reiche England und Irland und empfing sie dann als päpstlicher Lehnsträger unter der Bedingung wieder zurück, daß er dem Stuhle Petri 700 Mark für England und 300 Mark für Irland als Lehnszins jährlich entrichte. Aber erst als er sich auch vor dem Erzbischof Stephan so tief gedemütigt hatte, daß er sich auf der Landstraße vor ihm in den Staub warf und um Erbarmen flehte, ward er vom Banne gelöst. Das Land jedoch blieb noch bis zum 2. Juli 1214 unter dem Interdikt, d. h. bis zu dem Zeitpunkte, da der König der Geistlichkeit den Schaden, den er ihr während der schweren Verfolgung zugefügt, durch eine hohe Summe Geldes ersetzt hatte. Wohl war jetzt der Friede mit der Kirche hergestellt, aber die vom Könige vergewaltigten, mit Steuern belasteten Barone konnten die Demütigung nicht überwinden, die ihnen Johann, durch Überlassung des Reiches an den Papst, angethan. Als ihre Beschwerden nicht abgestellt wurden, griffen sie 1215 zu den Waffen, bemächtigten sich Londons und erzwangen am 15. Juni 1215 vom Könige jenen Freibrief, der die Grundlage der englischen Staatsverfassung bildet, die Magna Charta. Kaum war der Inhalt derselben Innocenz bekannt geworden, so erklärte dieser den Vertrag des Adels mit dem König, weil er den königlichen Vorrechten und indirekt dem Stuhle Petri — da ja der Papst der Lehnsherr Johanns war — zu nahe trete, für nichtswürdig, schimpflich und unverbindlich. Aber weder diese Erklärung noch die wiederholte Exkommunikation aller Gegner des Königs haben den geringsten Erfolg gehabt. Nur einer der an dem Aufstande, wenn auch nur mittelbar Beteiligten, fiel Innocenz als Opfer in die Hände: der Erzbischof Stephan von Canterbury, der bisherige Günstling des Papstes. Weil er den Adel zum Aufruhr gereizt habe und später die Empörer nicht bannen wollte, wurde er als er sich 1215 zum Konzil nach Rom begeben hatte, vom Amte suspendiert.

Durch nichts hat sich das Papsttum so sehr in England geschadet, als durch den Widerstand, den es der Magna Charta entgegengesetzt. In England hatte allerdings der große Papst den Zustand geschaffen, der ihm als das Ideal des Verhältnisses von Kirche und Staat vorschwebte. Dem Könige Johann schrieb er: „Jesus Christus wollte, daß das Königtum priesterlich und das Priestertum königlich sei. Ueber alles setzte er einen zu seinem Stellvertreter auf Erden, daß, gleichwie sich ihm alle Knie beugen, diesem alle gehorsam sein sollen, damit ein Hirt und eine Herde sei; . . . dieses erwägend hast du auch weltlich demjenigen dein Reich unterworfen, dem geistlich alles unterthan ist". Wo Innocenz Fürsten und Völkern gegenüber die Rechte des römischen Stuhles verteidigte, da geschah es immer in dem Bewußtsein, als Stellvertreter Christi zu handeln. Auf sich wendet er daher das Wort Christi an: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden". Schon dem Petrus habe Christus die Leitung der gesamten Welt übertragen. Wenn Petrus auf dem Meere wandelte, so bedeutet das Meer die Völkerwelt. Der Papst ist wie Melchisedek König und Hoherpriester in einer Person, und „wie in der Bundeslade die Rute neben den Tafeln des Gesetzes lag, so ruht auch in der Brust des Papstes die furchtbare Kraft zu zerstören und die Vergünstigung der Gnade". Die Anordnungen des apostolischen Stuhles, der über Völker und Fürsten gesetzt ist, erfordern unbedingten Gehorsam, wer ihnen sich widersetzt, ist ein Tempelschänder und Götzendiener. Die schon von Gregor VII. gezogene Parallele zwischen Sonne und Mond einerseits, der Kirche und dem Staate andererseits erweitert Innocenz III., indem er sagt: „sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est isto quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem, cujus conspectu quanto magis inhaeret tanto minori lumine decoratur, et quo plus ab ejus elongatur aspectu, eo plus proficit in splendore". Innocenz spricht es offen aus, daß nur das Priestertum, d. h. die Kirche göttlicher Ordnung, dagegen das Königtum, d. h. der Staat, „per extorsionem humanam" entstanden. Daher beanspruchte er auch in allen Fällen, wo eine schwere Sünde vorliegt, das Recht, die Entscheidungen der weltlichen Obrigkeit zu prüfen und, wenn nötig, zu kassieren; gehören doch dem Papste die beiden Schwerter, das weltliche und das geistliche, während er das letztere selbst führt, hat er jenes den Fürsten übertragen.

Als Stellvertreter Christi hielt er es nun auch für seine Pflicht, gleich beim Antritt seines Pontifikats die Könige und Völker aufzurufen zum Kreuzzuge ins heilige Land. Die Predigt des Fulco von Neully gewann einen Teil des französischen Adels unter der Führung des Markgrafen Bonifatius von Montferrat und die alle geistlichen und weltlichen Vorteile abwägenden Worte des Abtes Martin öffneten die Herzen in Süddeutschland dem päpstlichen Plane. Doch das in Venedig lagernde Kreuzheer wurde von dem Dogen Dandolo zur Wiedereroberung der den Venetianern vom Könige von Ungarn ent-

rissenen Stadt Zara benutzt; vergebens hatte Innocenz III. den Dogen und die Kreuzfahrer gewarnt, ihre Waffen gegen einen christlichen König zu wenden, ihren Ungehorsam strafte er mit dem Bann. Kaum war derselbe auf Bitten des Abtes Martin gelöst, als sich die Kreuzritter ebenfalls gegen den Willen des Papstes auf ein weiteres Unternehmen einließen, welches mit der Eroberung des heiligen Landes in keinem Zusammenhang stand. Die Gesandten des Königs Philipp von Deutschland bewogen die Kreuzritter, dem Schwager desselben, dem byzantinischen Prätendenten Alexios Angelos, dem Sohne des abgesetzten und geblendeten Kaisers Isaak Angelos, zur Wiedererlangung des väterlichen, von dem Usurpator Alexios III. vorenthaltenen Erbes und zur Eroberung Konstantinopels ihre Hilfe zuzusagen. Als nun aber Konstantinopel von den Kreuzfahrern gewonnen, Isaak Angelos und sein Sohn sich wieder in den Besitz des Thrones gesetzt hatten, wurde das Verhältnis zwischen Griechen und Lateinern ein so unleidliches, daß in einem Aufstand jener der angeblich den Lateinern allzu gewogene Alexios Angelos in den Kerker geworfen und schließlich erdrosselt wurde. Jetzt blieb den lateinischen Rittern nichts anderes übrig, als sich der Stadt mit Waffengewalt zu bemächtigen und daselbst ein lateinisches Kaisertum aufzurichten; am 16. Mai 1204 ward Graf Balduin von Flandern als Kaiser gekrönt. Durch die Begründung des lateinischen Kaisertums eröffnete sich nun dem Stuhle Petri eine erwünschte Perspektive auf endliche Vereinigung der griechischen mit der abendländischen Kirche. So erklärt es sich, daß Innocenz III., der die Verzögerung, welche der Kreuzzug durch die Expedition nach Konstantinopel erfahren, zuerst bitter getadelt hatte, nun brieflich seine Freude über den großen Waffenerfolg und die Hoffnung aussprach, daß es bald einen Hirten und eine Herde geben werde. Was mancher seiner Vorläufer auf dem Stuhle Petri ersehnt, ward diesem Papste vergönnt: die Ernennung eines katholischen Patriarchen von Konstantinopel. — Der Begeisterung für die Kreuzzüge gab Innocenz ein neues Ziel durch eine Bulle vom 12. Oktober 1204, in der er der Fahrt nach Livland die gleichen Gnaden zusicherte wie der Beteiligung an einem Zuge nach Jerusalem, ja sogar allen denen, die sich zu letzterem bereit erklärt, diese Verpflichtung gegen den Zug nach Livland umzutauschen gestattete. Dem Bischof Albert von Livland gelang es, indem er immer neue Scharen von Kreuzfahrern vom Mutterlande in die Kolonie hinüberführte, 1206 die Liven, 1208 die Letten zu taufen und dem Stuhle Petri unterthan zu machen. Ob die Dankbarkeit gegen Albert, ob es das Streben war, die Metropolitanverfassung zu Gunsten einer direkten Abhängigkeit der Bischöfe von Rom zu durchbrechen, muß dahin gestellt bleiben, Innocenz entzog Riga und den Bischof Albert der oftmals von den Päpsten anerkannten Metropolitanhoheit Bremens. Die Streitigkeiten, die zwischen Albert und den Brüdern „der Ritterschaft Christi in Livland" statt hatten, suchte er durch einen 1210 zwischen den in Rom anwesenden Beteiligten abgeschlossenen Vergleich so beizulegen, daß der Orden den dritten Teil des sich über die Liven und Letten erstreckenden bischöflichen Gebietes von Albert gegen die Verpflichtung zu Lehen erhielt, demselben im Kampfe gegen die streitbaren Heiden beizustehen. Als nun auch die bekehrten Esten ihren eigenen Bischof erhielten, der livländische Ritterorden aber auf das jenem unterworfene Gebiet Ansprüche erhob, da zeigte es sich, wie schwer es der in Rom centralisierten Kirchengewalt wurde, sich einen rechten Einblick in die Verhältnisse einer entfernteren Kirchenprovinz zu verschaffen. In Unkenntnis der territorialen Lage und in der Meinung, das streitige Gebiet unter die Bewerber geteilt zu haben, verlieh der Papst einen und denselben Landstrich, die esthnische Kirchenprovinz, sowohl dem Bischof wie dem Orden.

Es ist Innocenz III. nicht so hoch anzurechnen, wie es vielfach geschehen, daß er den Kreuzzügen zuerst die Richtung der Ketzerkriege gegeben, indem er schon 1207 den französischen König zur Vertilgung der Häretiker in der Grafschaft Toulouse aufforderte und jedem der sich dem Kreuzzuge gegen dieselben anschließen werde, denselben Ablaß wie den Kreuzfahrern verhieß. Die an den Albigensern verübten Greuel fallen nicht der Persönlichkeit Innocenz' III. sondern dem Systeme zur Last, das unter ihm und durch ihn zur vollen Entfaltung und Auswirkung gelangte. Die vom Papste gegen die Ketzer getroffenen Verfügungen wurden auf dem IV. Laterankonzil (12. allgem. Synode) vom J. 1215 gebilligt und zum Kirchengesetz erhoben. Alle Gewalthaber sollen geloben, keine Häretiker in ihrem Gebiete zu dulden. Wenn ein Fürst der Aufforderung der Kirche, sein Land von Ketzern zu säubern, nicht Folge leiste, soll er mit dem Banne belegt, bei fortdauernder Renitenz seiner Herrschaft entsetzt, ja derselben mit Gewalt der Waffen beraubt werden. Jedem, der an einem solchen Kriegszuge teilnimmt, werden die den Kreuzfahrern gewährten Vergünstigungen zugesichert. Auch das von diesem Konzil, d. h. von Innocenz III. gegen die Juden eingeschlagene und gebotene Verfahren, war ein überaus hartes. Nicht bloß

wurde den Obrigkeiten untersagt, den Juden ein öffentliches Amt anzuvertrauen. Es wurde auch den Juden geboten, sich anders zu kleiden als die Christen, damit sie als Juden sofort kenntlich seien, ja während der Karwoche sollen sie nicht auf die Straße hinausgehen, damit nicht die Christen in dieser Trauerzeit an ihrer geputzten Kleidung Anstoß nehmen. Unter den übrigen Entscheidungen, die dieses Konzil gefällt, ist die Verwerfung der Irrlehre des Amalrich von Bena (s. d. A. Bd I S. 433, 8), die Verdammung der von Joachim von Flore (s. d. A.) gegen Petrus Lombardus gerichteten Schrift „De unitate seu essentia trinitatis", das Verbot der Stiftung neuer Orden (vgl. die A. Dominikus Bd IV S. 770, 21 ff. und Franz v. Assisi Bd VI S. 200, 57 ff.) von Bedeutung. Die letzte Äußerung dieser Synode war die Zustimmung zu der päpstlichen Bulle, in welcher die Völker und Fürsten zu einem neuen Kreuzzug ins heil. Land für das Jahr 1217 aufgefordert wurden. Dieses am Schlusse des Pontifikats Innocenz' III. abgehaltene allgemeine Konzil, welches er im Gefühle des nahe bevorstehenden Todes mit einer Rede über die Worte des Herrn: „sehnlichst hat mich darnach verlangt, noch vor meinem Leiden dieses Passah mit euch zu essen" eröffnete, zeigt uns diesen gewaltigen Papst als den unumschränkten Herrscher über die Großen der Welt und der Kirche. Kaiser, Könige, Fürsten hatten zu denselben ihre Bevollmächtigten gesandt und 1500 Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte &c. beteiligten sich an den Verhandlungen der Synode, oder besser gesagt, wohnten der Verlesung der Dekrete Innocenz' III. bei; denn zu eigentlichen Beratungen kam es nicht, auf die Verlesung der päpstlichen Dekrete scheint sofort die Abstimmung der Prälaten erfolgt zu sein. Indem diese aber die Meinungsäußerungen des Papstes zu kirchlichen Vorschriften erhoben, unterschrieben sie eigentlich ihre eigene Abdankung.

Die Machtstellung Innocenz III. in der inneren Verwaltung der Kirche übertrifft die aller seiner Vorgänger. Keiner hat in dem Maße wie er in die Befugnisse der Metropoliten und Bischöfe eingegriffen, und in so hohem Grade wie er sich das den lokalen kirchlichen Oberen zustehende Besetzungsrecht angemaßt. Er zuerst hat ein Recht der Päpste auf Verleihung von Benefizien beansprucht und unzählige Provisionsmandate verliehen, um auf Kosten der im Lande befindlichen Geistlichen und auf Kosten des Ansehens der einheimischen Bischöfe, den päpstlichen Dienern, den römischen Klerikern, selbst seinen Blutsverwandten und Vertrauten eine ergiebige Pfründe zu sichern. Die Centralisation der kirchlichen Gewalt in den Händen der Päpste hat Innocenz III. auch dadurch befördert, daß er es sich vorbehielt, die Bischofsstühle in dem Fall zu besetzen, daß die Wahlberechtigten ihre kanonischen Befugnisse überschritten. Auch die Versetzung der Bischöfe reservierte er dem römischen Stuhle, indem er erklärte, daß es allein dem Papste als Stellvertreter Christi zustehe, die Ehe zwischen einem Bischof und seiner Gemeinde zu lösen.

Das ungemessene Ansehen, welches in Fragen des kirchlichen Rechts Innocenz III. genoß, beruhte in gleicher Weise auf seinem vielfach bewiesenen juristischen Scharfsinn wie auf seiner tiefgehenden Kenntnis der einschlägigen Materien. Schon nach den drei ersten Pontifikatsjahren wurden die bisherigen Dekretalen des Papstes von Rainer von Pomposi gesammelt, später unternahm Bernardus Compostellanus, die aus den 9 ersten Jahren Innocenz' III. herrührenden Verordnungen zu einer Sammlung, der Compilatio Romana, zu vereinigen. Da aber jener wie dieser einige unechte Briefe des Papstes aufgenommen, ließ derselbe durch seinen Notar Petrus Callivacinus alle bis zu seinem 12. Regierungsjahre erlassenen Dekretalen zusammentragen und übersandte diese sogenannte „Compilatio tertia" 1210 der Universität Bologna. Kurz nach Innocenz' III. Tode wurden dann auch die Briefe und Bullen aus den 6 letzten Pontifikatsjahren desselben in der Compilatio quarta der Öffentlichkeit übergeben

Und dieser von kirchlichen Streitigkeiten und Rechtsgeschäften bedrängte Papst fand doch noch Muße, seine schriftstellerische Thätigkeit fortzusetzen. Wir besitzen von ihm eine Auslegung der 7 Bußpsalmen, die, abgesehen von den Spielereien, mit eigentümlichen Zahlenverhältnissen und Verseinteilungen nach dem Geschmack seiner Zeit, den Geist einer inneren Herzensfrömmigkeit und das Streben bekundet, „aus dem Strudel menschlicher Übereilung sich an die Quelle göttlicher Gnade zu flüchten". Um ein Gegengewicht gegen den veräußerlichenden Einfluß der Rechtshändel zu besitzen, aber auch zugleich, um das Beispiel eines treuen Seelenhirten zu geben, predigte Innocenz sehr häufig nicht bloß in Rom, sondern auch auf seinen Reisen. Seine Predigten ließ er zum Teil selbst sammeln, eine Reihe derselben ist auf uns gekommen. Sie sind zwar schwülstig und bilderreich, legen aber doch Zeugnis ab von dem Ernst seiner religiösen Gesinnung und von der tiefen Demut Gott gegenüber. Gewiß kam die Klage: „Ueberirdischem nachzusinnen, habe ich keine Muße; kaum daß ich atmen darf. Ja, so sehr

muß ich für andere leben, daß ich mir beinahe selbst fremd werde“, aus einem Herzen, das sich aus den Körper und Geist aufreibenden Geschäften nach Ruhe sehnte. Dieselbe gewährte ihm am 16. Juli 1216 der Tod, er starb in Perugia. Es ist unmöglich, das ganze Denken und Streben Innocenz III. auf den Hochmut eines eitlen, selbstsüchtigen Herzens, auf die Rücksichtslosigkeit eines politischen, sich selbst vergötternden Priesters zurückzuführen. Wo er zürnte, bannte, Fesseln schmiedete und löste, suchte er nicht seine Ehre, sondern die Ehre dessen, der ihn, wie er fest glaubte, zu seinem Stellvertreter auf Erden berufen. Mitten durch die dunklen und wirren Zeitverhältnisse kann nur der seinen Weg so sicher und mutig gehen, der sich als Rüstzeug Gottes weiß und fühlt. Innocenz III. hat das Papsttum in dem Maße vergeistigt und sittlich verklärt, als es sich überhaupt mit christlich-sittlichem Gehalte erfüllen läßt. **Zöpffel † (Carl Mirbt).**

Innocenz IV., Papst vom 25. Juni 1243 bis 7. Dez. 1254. — I. Quellen. a) Wir besitzen zwei Lebensbeschreibungen, die eine Ex MS. Bernardi Guidonis bei Murat. SS III, 1, 589 f.; die andere von Nikolaus von Curbio, Innocenz' IV. Kaplan, daher mit Vorsicht zu gebrauchen; sie ist gedruckt bei Baluze, Miscell. libri VII seu collectio veterum monumentorum 1715 VII, 353 f. (2. Aufl. 1761 ed. Mansi I, 194 f.) und bei Murat. SS III, 1, 592 f.; vgl. Fabricius, Bibl. medii aevi 1734 f. V, 329; Tanner, Bibl. Brit. Hib. 1748, S. 545; Sbaralea, Suppl. script. Franc. 1808, S. 554. 563. 731; Duchesne, Liber pont. Paris 1892. II, 454. — b) Von Chroniken seien genannt Muratori SS III, II, 398 f.: Vita Inn. IV. Amalrici Augerii; VI, 504—21 Caffari, Ann. Genuenses; VIII, 494 f. Nicol. de Jamsilla; 680 f. Monachi Patav. chron.; 786 f.; Sabae Malasp. rerum Sicul. hist.; 964 f. Istor. Fiorent. di Ricord. Malesp.; IX, 651 f. Franc. Pipin. chron.; 768 f. Chron. Parm.; XI, 680 f. Gualv. Flammae hist. Mediol.; 1141 f. Ptol. Luc. hist. eccl.; XII, 354 f. Andr. Danduli chron.; XIII, 169 f. Giov. Vill.; XV, 310 f. Chron. Estense; XVI, 645 f. Ann. Mediol. — Bouquet, Recueil etc., nouv. édit. XX (1840), 770 f. Guill. de Podio Laur, Hist. Albig.; XXI (1855), 163 f. 171 Chron. de Baudoin d'Avesnes; 695—98 E floribus chron. Bern. Guid; 766 f. Majus chron. Lemovic; XXIII (1894) 213 f. Chron. Normann. — Gallia christiana, edit. altera, Bd I—XIII v. P. Piolin, Paris u. Rom 1870 f., Bd XIV—XVI v. Barth. Hauréau, Paris 1856—65 (s. d. Index Generalis zu jedem Bd unter Romani pontif.). — MG SS IX, 788—92 Ann. S. Rudb. Salisburg; X, 524 f. Gesta episcop. Virdun.; XVI, 34—40 Ann. Erphord.; 368—73 Ann. Stadenses; XVII, 48—58. 75 f. Ann. Wormat.; 394 f. Ann. Herm. Altah.; XVIII, 212—32 Barthol. Scribae ann.; 486—507 Ann. Plac. Gibell.; 670—77 Ann Parm. mai.; XIX, 78—102 Roland. Patav chron.; 158—64 Ann. S. Justin. Patav.; 472—77 Diurnali di Matth. di Giovenazzo; 497—99 Ann. Siculi; XXII, 439 f. 471 f. Mart. chron. pontif. et imper.; 492. 514 f Thomae Tusci Gesta imp et pontif.; 538—47 Ann. S. Pantal. Colon.; XXIII, 537—46 Menk. chron.; XXIV, 162 f. Vincent. Bellov.; 199—201 Chron. minor. Minor. Erphord.; 216. 219 Chron. pont et imp. Mant.; 283 f. Joh. de Colum. mare hist; 407—12 Gest. Trever. cont.; XXV, 303 f. Richeri gesta Senon. eccl.; 453—60 f. Chron. Hanon.; 543 f. Balduini Ninov. chron.; 704 f. Sifrid. de Balnh.; 843—48 Joh. Longi chron. S. Bert.; XXVI, 535 f. Hist. Anonymi Remens.; 561 f. Andr. Ungar.; 636 f. 679 f. Guill. de Nang. Gesta Ludov. IX u. Chron.; XXVII, 440 f. Ann. Melrosens; 469 f. Ann. Wigorn.; 474 f. Ann. Burton.; 490 f. Ann. Oseneiens.; 510 f. Ann. Dunstapl.; MG. Deutsche Chroniken 1877, II, 255 f. 293 f. Die sächs. Weltchronik u. deren Fortsetzung. — Salimbene, Chron. Parmense, ed. A. Bertani, Parma 1857, S. 59 f.; vgl. E. Michael, Sal. u. s. Chronik, Innsbr. 1889. — c) Urkunden und Regesten. Duchesne, Hist. Franc. script., Lutet. Paris. 1649. V, 412—17: Epist. Inn. IV. super profectione Ludov. IX., regis Franciae, in subsidium terrae sanctae; 851—92: Epist. pontif. summ. Honor. III, Greg. IX, Inn. IV etc. ad principes et reges Francorum et super negotio regni Siciliae; Baluze 1715 l. c. Bd VII; Harduin, Acta concil. etc. Paris 1715 f. VII, 353—406; Martene, Thesaur. novus anecdot, Lutet. Paris 1717. I, 1023—59. III, 1836—59, 1897—1922; Mansi, Coll. conc. XXIII, 561 f. Epistolae; 605 f. Concil. Lugdunensis (Venedig 1779); Rymer, Foedera, Lond. 1816. I, 1. 250—312; Höfler, Albert v. Beham u. Regest. Papst Inn. IV., Stuttg. 1847 (Bibl. d. Stuttg. Litter. Vereins XVI, II, 159—220); Böhmer, Regesta imperii 911—1313 (Frankf. a/M. 1831) S. 193 f. 207 f. 210 f.; ders., Reg. imp. 1246—1313 (Stuttg. 1844) S. 1 f. 3 f.; ders., Reg. imp. 1198—1254 (Stuttg. 1849) S. LXVIII—LXXXI Quellenübersicht, S. 194 f. 263 f. 353 f. 391 f; Bullar. Rom. ed. Taurin. 1858, III, 502 f. — An Vorarbeiten für d. großen Ausg. d. Regesten vgl. Pertz, Arch. f. ält. dtsch. Gesch. V, 341. VII. 890. XI, 501; Winkelmann, FdG X, 261 f. Zu den Reg. d. Päpste Hon. III. bis Inn. IV.; Rodenberg, NA X. 510 f.: Ueber die Reg. Honor. III., Greg. IX. u. Inn. IV.; Löwenfeld, NA XI, 611 f.; v. Pflugk-Harttung. Iter Italicum, Stuttg. 1883; Kaltenbrunner, Mt d. Inst f. österr. Gesch. V, 213 f; Denifle, Die päpstl. Registerbände des 13. Jahrh., ALKG 1886, II, 1 f.; Digard, La serie des reg. pont. du 13. siècle, Paris 1886. — Theiner, Cod. diplom. dominii tempor. S. Sedis, Rome 1861, I, 116—35; Potthast, Reg. Pont. Rom, Berlin 1874 f. I, 679. 938 f. II, 943—1285. 2110—24. 2137; Böhmer-Ficker, Reg. imperii 1198—1272 (Innsbruck 1881 f.) I, 589 f. II, 814 f. 910 f. 918 f.; Hauréau, Les Reg. d'Inn. IV. et de Benoit XI

(Journal des Savants, 1884, S. 153 f.); E. Berger, Les Reg. d'Inn. IV, 4 Bde, Paris 1884 f. (Rezens. von Kaltenbrunner in Mt d. Inst. f. öst. Gesch. VI, 491–98); Böhmer-Will, Reg. archiepiscoporum Moguntinensium, Innsbruck 1886, S. 273 f.; Rodenberg, MG Epistulae saeculi XIII, e regestis Pont. Rom. selectae, Bd II, Berlin 1887, III, 1—313, Berlin 1894; Böhmer-Ficker-Winkelmann, Reg. imp., Innsbruck 1892, III, 1260 f., 1544—71; Nachträge im Bd IV (Innsbr. 1894) S. 1686 f., 1933 f., 2126 f, 2131, 2133, 2138 f., 2156, 2160 f. u. Mt d. Inst. f. österr. Gesch.-Forsch. XIV, 87—97; Bernoulli, Acta pontific. Helv. I, Basel 1892; Bliss, Calender etc. ... Papal letters, Lond. 1893, I, 198—308; Redlich, Mt aus d. vatik. Arch. II, 3, Wien 1894; MG Legum Sectio IV, Constit. et acta publ. imp. et regum II, ed. Weiland 1896, S. 328—89. 448—73. 507—16. 629; Hampe, NA XXIV, 503 f. Brief Inn. IV. an Ludwig d. Heil. v. Ende 1246. — II. Litteratur. a) Allgemeines. Raynald, Ann. eccles. a. a. 1243–54; Paolo Pansa et Costo, Vita del gran pontifice Innocenzo IV, Venedig 1598 u. Neapel 1601; Ciaconius-Oldoin, Vitae et res gest. pont. Rom. 1677, Rom, II, 99 f.; J. Hartmann, Dissert. de vita Inn. IV, Marb. 1735; G. H. Schröder, Vita Inn. IV., Marburg 1738; Walch, Entwurf einer vollständ. Hist. d. röm. Päpste, Gött. 1758, S. 277 f.; Arch. Bower, Unparth. Hist. d. röm. Päpste, deutsch von Rambach, Leipz. 1770, VIII, 82 f.; Cardella, Memorie storiche dei cardinali, Rom 1792, II; Planck, Gesch. d. christl. Gesellschaftsverfassg. 1806, IV, 2, S. 555; Biographie universelle, anc. et mod., Paris 1818, XXI, 230 f.; Ersch u. Gruber, Encykl., Leipzig 1840 II, 18 S. 423 f.; Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom, Paderborn 1857, S. 303 f.; Reumont, desgl. Berlin 1867, II, 530 f.; Gregorovius, desgl., 3. Aufl. Stuttg. 1878, V, 217 ff.; Wattenbach, Gesch. d. röm. Papsttums, Berlin 1876, S. 203 f.; Jungmann, Dissert. selectae in hist. eccles., Ratisb. 1885, V, 418 f.; Hefele-Knöpfler, Conziliengesch. 2. Aufl. Freib. i. Br. 1886, V, S. 1089 f. 1105–1156. VI (1890) 1–10; Ranke, Weltgesch., Leipz 1887, VIII, S. 361; Wetzer und Welte, Kath. K.-Lex., 2. A., Freib. i. Br. 1889. VI, 736 f.; Schmitz-Rheydt, Ein Bullenstempel d. P. Inn. IV. in Mt d. Inst. f. österr. Gesch. XVII, 64 f.; Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung d Kardinäle bis Bonifaz VIII., Freib. i. Br. 1896; Gottlob, Die päpstl. Kreuzzugssteuern im 13. Jahrh., Heiligenstadt 1892; ders, Päpstl. Darlehenschulden des 13. Jahrh., HJG XX, 676 f. 686 f. 713; N. Nilles, Inn. IV. u. die glagolitisch-slavische Liturgie, ZkTh 1900, 1. — b) Verhältnis zu Friedrich II. u. Konrad IV. Giannone, Istor. civile del regno di Napoli 1753. Bd II; Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844; Sporschil, Gesch. d. Hohenstaufer, Braunschw. 1848, S. 402 f.; Karajan, Zur Gesch. d. Konzils von Lyon 1245, SWA II, 67 f., Wien 1849, vgl. dazu Tangl, Die sog. Brevis nota über d. Lyoner Konzil (in Mt d. Institut. f. österr. Gesch XII, 246–53); Böhmer, Regesta Imperii, Stuttgart 1849, S. XXXV und VL f.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung u. Ausbildung des Kirchenstaats, Leipz. 1854, S. 166 f.; Lau, D. Untergang d. Hohenstaufer, Hamb. 1856, S. 52 f.; Cherrier, Hist. de la lutte des Papes et des Empereurs, 2. édit. Paris 1858, II, 263 f.; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Frid. II, introduction, Paris 1859, S. CCXLI, Beziehgn. zu Deutschld. CCCLVII zu Palästina, CDII zu Sizilien, CDLX zu Friedr. II.; ders., Frédéric II., Etude sur l'empire et le sacerdoce à 13 siècle (Revue Britann. v. Dez. 1863); Canale, Nuova istoria della repubblica di Genova, Firenze 1860, II, 88–112; Kortüm, Gesch.-Forschgn., Leipz. und Heidelb. 1863, S. 313 f.; Ott. Lorenz, Deutsche Geschichte im 13. u. 14. Jahrh. Wien 1863 I, 35 f. 64 f.; ders, in HZ XI (1864) S. 365 f. (doch vgl. Schirrmacher, Friedrich II., IV. 370 f.); Zimmermann, Geschichte der Hohenstaufer, 2. Aufl. Stuttgart 1865, S. 753 f.; Huillard-Bréholles, Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, Paris 1865; Schirrmacher, Kaiser Friedrich II., Göttgn. 1865, IV, 43 f.; Guibal, Les Hohenstaufen, Straßburg 1867, S. 18 f.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freibg. i. Br. 1869, S. 86 f.; Winkelmann, Die Politik der Päpste und Konradin (Baltische Monatsschrift 1870, NF I, Heft 5, S. 8 f.); Wesener, De actionibus inter Inn. IV. et Freder. II. etc., Diss. Bonn 1870; Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen, Göttingen 1871, S. 1—102; ders., Albert von Possemünster, genannt der Böhme, Weimar 1871; Ottokar Lorenz, Drei Bücher Gesch. u. Politik, Berlin 1876; Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur Kirche, S. 43 f.; Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärg. i. MA, Berlin 1877, II, 261 f.; Hüffer, Die Stadt Lyon u. s. w. Münster 1878, S. 82–96; Winkelmann, AdB. Leipz. 1878, VII, 445 Friedr. II. u. 1882, XVI, 562 Konrad IV.; Raumer, Gesch. d. Hohenstaufen, 5. Aufl. Leipz. 1878, Bd V; Cardauns, Konrad v. Hostaden, Erzb. v. Köln, Köln 1880, S. 21 f.; Ficker, Regesta imperii, 1198—1272, Innsbr. 1881; I, XXII f. gegen Böhmers einseitige Auffassung; F. Großmann, König Enzio, ein Beitrag z. Gesch. d. Jahre 1239—49, 1883; Ficker, Die Ernennung Erzb. Konrads v. Köln zum päpstl. Legaten 1249 in Mt d. Inst. f. österr. Gesch. 1883. IV, 379–92; Herm. Blasius, König Enzio 1884; Masetti, I pontef. Onor. III., Greg. IX. ed Inn. IV. a fronte dell' imp. Fred. II., Rom 1884; Hintze, Das Königt. Wilh. v. Holland, Leipz. 1885, S. 41 f.; A. Rübesamen, Landgraf Heinr. Raspe v. Thür. Hallens. Diss. 1885, S. 34 f.; J. Zeller, L'emp. Fréd. II. et la chute de l'empire germ. du moyen âge, Paris 1885; Tammen, Kaiser Fr. II. u. Papst Inn. IV. in d. J. 1243–45, Leipz., Diss., 1886; Engelmann, Der Anspr. d. Päpste auf Konfirmation u Approbation bei d. dtsch. Königswahlen, 1077—1379, Breslau 1886, S. 48 f.; Rodenberg, Kaiser Friedr. II. u. d. Kirche, Hist. Auss., Waitz gewidmet 1886 S. 246 f.; K. Köhler, Das Verhältnis Kaiser Friedr. II. zu d. Päpsten seiner Zeit, 1888, (Unters. z. dtsch. Staats-

u. Rechtsgesch. XXIV); Fournier, Le Royaume d'Arles de Vienne, Paris 1891, S. 168 bis 199; K. Rodenberg, Inn. IV. u. d. Königr. Sizilien 1245—54, 1892; Teuckhoff, D. Kampf d. Hohenstaufen um d. Mark Ankona u d. Herzogt. Spoleto, Münster, Diss. 1893; Kempf, Gesch. d. dtsch. Reiches während d. großen Interregnums 1245—73, Würzburg 1893; Karst, Gesch. Manfreds vom Tode Friedr. II. bis zu s. Krönung 1897 (Hist. Stud. hrsgeg. von E. Ebering); H. Frankfurth, Gregorius de Montelongo, ein Beitrag z. Gesch. Oberitaliens i. d. J. 1238—69, Marb. 1898, S. 52f. (vgl. Rezension v. Hampe in Dtsch. Ztsch. f. Gesch.-Wiss. 1899, S. 404f.); P. Aldringer, Die Erhebung Arnolds v. Isenburg zum Erzb. v. Trier 1242, zur Gesch. d. dtsch. Kirche unter Inn. IV. Heilbronn, Progr. 1898. — c) Verhältnis zu Frankreich. Wilken, Gesch. d. Kreuzzüge, Bd VII, Leipz. 1832; Schmidt, Gesch. v. Frankreich, 1835. I, 520f. 594f. Biechy, Saint Louis, Limoges 1844, S. 73f; Scholten, Gesch Ludwigs IX. u. s. w., 2 Bde, Münster 1850—55, I, 203f. II, 12f.; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Frid. II., Paris 1859, Introduction S. CCCIVf.; St. Gervais, Les croisades de St. Louis, Paris 1860; Wallon, St. Louis etc., Paris 1875, I, 195f. II, 18; Röhricht, Beiträge z. Gesch d. Kreuzzüge, Berlin 1877f. I, 83f II, 273f.; Schwann, Ludw. d. Heil. v. Frkch. u s. Beziehgn. zu Kaiser u. Papst (Ztschr. f. allgem. Gesch. 1887); Sternfeld, Karl von Anjou als Graf der Provence, Berlin 1888; Berger, St. Louis et Inn. IV. Etudes sur les rapports de la France et du St. Siège (Einleitung zum II. Bd der Regesten) 1887, S. I—CCXXIII; St. Pathus, Vie de St. Louis, publiée par F. Delaborde, Paris 1899. — d) Verhältnis zu England. Pauli, Gesch. von England, Hamburg 1853, III, 656f.; Schröer, De studiis anglicis in Regno Siciliae et Alemanniae adipiscendo collocatis a. 1250 bis 57, Bonn 1867. — e) Verhältnis zum deutschen Ritterorden. Script. rerum Prussicarum, edd. L. Hirsch, Töppen und Strehlke, 5 Bde, Leipzig 1861—74; Voigt, Gesch. des dtsch. Ritterordens, Berlin 1857, I, 353f.; Watterich, Die Gründung des dtschn. Ordensstaates in Preußen, Leipzig 1857, S. 129f.; Rethwisch, Die Berufung des dtsch. Ordens gegen die Preußen, Berlin 1868, S. 49; A. Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, Halle 1875, II, 151f. — Weitere Speziallitteratur s. Fabricius, Bibliotheca medii aevi 1735, IV 97—100; Hain. Repert. biblioth. 1831, III, 9191—94; Chevalier, Répert. des sources hist. 1877f., S. 1115 und Ergänzungsband (1888) S. 2659.

1. Vorleben und Schriften. Sinibald Fiesko war der fünfte Sohn des Hugo Fiesko aus dem genuesischen, zum vornehmen Reichsadel gehörigen Geschlechte der Grafen von Lavagna (vgl. Canale II, 88). Geboren zu Genua erhielt er seine Ausbildung in Parma unter der Aufsicht seines Oheims Opizo, des Bischofs dieser Stadt, in der er noch zahlreiche Verwandte hatte (Schirrmacher, Kaiser Friedrich II., IV, 180); er trat dort in den geistlichen Stand und wurde bald Kanoniker an der Hauptkirche. Später widmete er sich in Bologna der Rechtswissenschaft, in der er sich als Papst einen hervorragenden Namen gemacht hat. In politischen Geschäften bewährte er sich, soviel wir wissen, zuerst in den J. 1218—19, als er gemeinsam mit dem Kardinal Hugolinus, späteren Papst Gregor IX., einen Frieden zwischen Genua und Pisa vermittelte. Das bahnte ihm den Weg zu den höheren Kirchenstellen: 1223 verlieh ihm Honorius III. eine Stiftspfründe zu Parma, am 14. November 1226 zeichnet er zum erstenmal als auditor contradictarum litterarum domini papae, in derselben Stellung ist er unter Gregor IX. bis zum 30. Juni 1227 nachweisbar, vom 28. Juli (nach FdG X, 257 bereits v. 15. Juni) bis zum 23. September (vgl. Breßlau, Urkundenlehre I, 207, Anmerkg. 1) erscheint er als Vizekanzler der römischen Kirche (Potthast, Reg. pont. I, S. 679 und 938f.) und noch am 18. September desselben Jahres stieg er zur Würde eines Kardinalpriesters vom Titel St. Laurentius in Lucina auf: es war wenige Tage, bevor Gregor IX. den Bann über den Kaiser aussprach, er hatte ihn also sicherlich als zuverlässig erkannt. Aus den folgenden Jahren wissen wir wenig über Sinibald; von 1235—40 war er päpstlicher Rektor der Mark Ankona, dagegen scheint die Angabe Ughellis (Italia sacra IV, 916), daß er 1235—38 Bischof von Albenga gewesen sei, sich nicht zu bestätigen. — Am 25. Juni 1243 fiel in Anagni nach anderthalbjähriger Sedisvakanz die Wahl der Kardinäle auf ihn, am 28. Juni empfing er die Weihe. Winkelmann (Reg. imp. III, 1261) macht darauf aufmerksam, daß er damals noch ziemlich jung gewesen sein müsse, da er sich 1254 in einen scherzhaften Wettstreit mit dem 1207 geborenen Heinrich III. von England einlassen konnte, wer der ältere sei.

Unter den politischen Stürmen seiner Regierung fand er doch Zeit zu schriftstellerischer Thätigkeit auf kirchenrechtlichem Gebiete. Zwar die kleine Schrift De exceptionibus hat er wahrscheinlich vor seinem Pontifikat verfaßt, aber in Lyon schrieb er unmittelbar nach dem Konzil zum akademischen wie zum praktischen Gebrauch den Apparatus in quinque libros decretalium, an dem Schulte die außerordentliche Präzision, das unbedingte Beherrschen des Stoffs, die vollste Unmittelbarkeit der Anschauung und den äußerst praktischen Blick rühmt. Verloren ist leider sein Apologeticus, eine Abhandlung über die

Rechte des Papsttums gegenüber dem Kaisertum; sie soll sich gegen eine Schrift Peters de Vinea, welche die Abhängigkeit des Papsttums vom Kaisertum behauptete, gerichtet haben (v. Schulte, Die Dekretalen zwischen den Dekretales Gregors IX. und Lib. VI. Bonifacii VIII. Wien 1867, SWA 55, 701—97; Beiträge zur Litteratur über die Dekretalen Gregors IX., Innocenz' IV., Gregors X. Wien 1871, SWA 68, 120—27; Gesch. der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, Stuttgart 1875. II, 25. 30. 91 f. 504; Tangl, Die päpstl. Kanzleiordnungen, 1894). — Auch anderwärts suchte er die Wissenschaft zu fördern: er regte Alex. von Hales (s. d. A. Bd I S. 352 f.) zur Abfassung seiner Summa universae theologiae an und begünstigte nach Kräften die Universitäten, vor allen die Sorbonne, in Rom und Piacenza errichtete er neue Rechtsschulen (Tiraboschi, Storia della letteratura ital. Milano 1823. IV, 56 f. 450 f.; Denifle, Universitäten I, 304 f.).

II. Verhältnis zu Friedrich II. und Konrad IV. Die Äußerung, die der Kaiser bei der Nachricht von der Wahl gethan haben soll: „Ich fürchte, daß ich einen Freund unter den Kardinälen verloren habe und einen feindlichen Papst wiederfinde. Kein Papst kann ein Ghibelline sein!" ist ihm erst später in den Mund gelegt; vielmehr schrieb er am 28. Juni 1243 an die Fürsten voller Vertrauen über die Erhebung und sandte bereits am 26. Juli die angesehensten Großen seines Reiches zu Friedensverhandlungen nach Anagni. Andererseits widerspricht die oft wiederholte Behauptung des päpstlichen Biographen, Nikolaus de Curbio, Innocenz habe in den ersten Jahren alle Versuche zur Wiederherstellung des Friedens erschöpft, den erhaltenen Akten. Die gerühmte Bereitwilligkeit, mit der er sich erbot, die Klagen des Kaisers anzuhören, den ganzen Streit einem Konzil zu unterbreiten, den Bann, falls er ungerecht befunden werde, aufzuheben und Genugthuung zu leisten, war, wie sich bald herausstellte, nur scheinbar; völlig unannehmbar aber war für Friedrich die Forderung bedingungsloser Rückgabe alles Kirchengutes und der Aufnahme der Lombarden, die der Kaiser als Rebellen betrachten mußte, in den Frieden. Und während er darüber verhandelte, machte er den Kardinaldiakon Rainer Capoccio, Friedrichs heftigsten Gegner, zum Bischof von Viterbo, der mit seinem Einverständnis in kurzem die bisher kaiserlich gesinnte Stadt auf die Seite der Kirche hinüberführte. Der Papst sandte, als der Kaiser die Stadt schwer bedrängte, beträchtliche Geldmittel und nahm Friedrichs erklärte Feinde unter seinen besondern Schutz (vgl. Winkelmann, Kaiser Friedrichs II. Kampf um Viterbo, Hist. Auff., Waitz gewidm., Hannov. 1886, S. 277—305). Dennoch kam durch Vermittelung des Grafen Raimund von Toulouse und des Kaisers Balduin von Konstantinopel am 31. März 1244 ein Friede zu stande, in dem Friedrich den päpstlichen Forderungen im ganzen nachgab; dafür sollte er vom Bann gelöst werden.

Aber schon am 30. April verkündete Innocenz, der Kaiser habe es vorgezogen, von seinem Eide abzuspringen, statt zu gehorchen (Potthast n. 11359: resilire potius quam parere). Der Streit entzündete sich von neuem an der alten Lombardenfrage. Friedrich wünschte deshalb dringend eine persönliche Zusammenkunft. Um sich ihr zu entziehen, setzte Innocenz die Verhandlungen zum Schein fort, dann entwich er plötzlich am Abend des 28. Juni, selbst ohne Wissen der Kardinäle, mit nur fünf Vertrauten von Sutri nach Civitavecchia, wo eine genuesische Flotte seiner harrte: zum erstenmale war Friedrich von einem Papste überlistet. Nach gefahrvoller Überfahrt langte Innocenz am 7. Juli in Genua, seiner Vaterstadt, an (vgl. Schirrmacher, Friedrich II., Quellen und Beweise zu Bd IV, 368—71). Als Grund der Flucht gab man an, der Kaiser habe Papst und Kardinäle gefangen nehmen wollen; in Wahrheit kam es Innocenz darauf an, einen sicheren Ort zu gewinnen, an dem er ein Konzil, wie er es brauchte, versammeln und das Urteil über Friedrich sprechen lassen konnte. Ein solcher war Lyon: vom Kaiser damals nicht mehr und vom französischen König noch nicht abhängig, auf der Grenze der romanischen und germanischen Völkerwelt gelegen, war es wie keine andere Stadt geeignet, als Sammelpunkt für die Anhänger und die Geldmittel der Kurie zu dienen. Am 5. Oktober brach der Papst dorthin auf, obwohl er eine dreimonatliche Krankheit noch nicht völlig überwunden hatte, so daß er sich anfangs in Betten tragen lassen mußte und ein Rückfall ihn dem Tode nahe brachte; über den Mont Cenis zog er denselben Weg wie einst Heinrich IV. und erreichte am 2. Dezember Lyon. Hier verkündete er am 27. Dez. 1244 die Eröffnung eines Konzils auf den 24. Juni des nächsten Jahres. In den Berufungsschreiben, die meist nur an seine Anhänger ergingen, rückte er den Streit mit dem Kaiser wie eine Nebensache ans Ende; Friedrich selbst wurde überhaupt nicht offiziell vorgeladen.

Wenn man bedenkt, daß Innocenz III. auf der großen Lateransynode mehr als 1200 Prälaten um sich versammelt hatte, so kann man das von etwa 150 Bischöfen besuchte Konzil schwerlich ein allgemeines nennen (Schirrmacher IV, 120 f. u. 389 f. und Hinschius,

Kirchenrecht 1883, III, 355 gegen Hefele, Konzil. Gesch. V, 983), zumal die weit überwiegende Mehrheit aus Franzosen und Spaniern bestand; von deutschen Prälaten waren nur verschwindend wenige erschienen. Die erste Verhandlung fand statt am 26. Juni, die entscheidende am 17. Juli. Der Papst ging mit unverkennbarer Hast zu Werke: schon vorher waren zwei umfassende Anklageschriften ausgearbeitet, deren eine den Kaiser bezeichnet als den „Fürsten der Tyrannei, den Vertilger des kirchlichen Dogmas, den Vernichter des Glaubens, den Meister der Grausamkeit, den Verderber des Jahrhunderts, den Zerstörer des Erdkreises, den Hammer der ganzen Erde" (Schirrmacher IV, 131), während die andere alle erdenklichen Verleumdungen als bewiesene Thatsachen aufführt. Vergebens verteidigte der kaiserliche Großrichter Thaddäus von Suessa seinen Herrn aufs geschickteste und appellierte schließlich, da der Kaiser nicht gehörig vorgeladen, der Papst zugleich Kläger und Richter, das Konzil kein allgemeines, kurz, jeder Rechtsgang vernachlässigt sei, an den künftigen Papst und ein allgemeines Konzil; vergebens forderten die Vertreter der Könige von England und Frankreich eine Verschiebung des Urteils — die französischen und spanischen Prälaten drängten vorwärts und Innocenz verlas das Absetzungsdekret, welches den Kaiser wegen Meineids, Sakrilegiums, Ketzerei und Felonie, letztere begangen durch Aussaugung des Königreichs Sizilien und Verweigerung des Lehenszinses für dasselbe, verurteilte. Alle Treueide und sonstigen Verpflichtungen gegen ihn sind aufgehoben, „und gebieten aus apostolischer Machtvollkommenheit aufs strengste, daß künftig niemand mehr ihm als König und Kaiser gehorche". Die deutschen Fürsten sollen zur Wahl eines neuen Herrschers schreiten, für Sizilien werde der Papst nach Rücksprache mit den Kardinälen selbst sorgen. Schirrmacher faßt (IV, 159) das Urteil über das ganze Verfahren folgendermaßen zusammen: „Der ganze Verlauf der Verhandlungen ... die feine Berechnung, mit der Innocenz von Anfang an das persönliche Erscheinen des Kaisers unmöglich zu machen wußte und wiederum das Nichterscheinen als Hebel für seine Operation benutzte, seine Gerechtigkeitsliebe rühmte, mit der er die Sache des Kaisers in den geheimen Sitzungen durch Anwälte habe führen lassen, und öffentlich seiner Absetzung mit Hast entgegendrängte, dem Gesandten einen Termin gestattete, um ihn nicht einzuhalten und jede versöhnliche Stimme niederzuschlagen, mehr aber als diese Momente, die Betreibung einer Gegenwahl, während er sich noch den Anschein eines unbescholtenen Richters gab, alle diese Momente erweisen zur Genüge, was von seiner ... Versicherung zu halten ist, es sei wohl keine Angelegenheit so reiflich überdacht, so genau untersucht, dem Ermessen so erfahrener und so unsträflicher Männer unterworfen worden". Die Folgen waren von weitgehendster Bedeutung: die Kurie ließ hier über die deutsche und englische Geistlichkeit hinweg von 150 romanischen Prälaten die Absetzung des Kaisers beschließen und vertiefte dadurch den Gegensatz zwischen Romanen und Germanen; das alte römische Reich deutscher Nation aber sank in Trümmer.

Friedrich zögerte nicht mit der Antwort. Schon am 31. Juni erließ er ein Schreiben an die englischen Großen, in dem er sich Punkt für Punkt rechtfertigte; gleichzeitig aber schritt er wie im Jahre 1239 zum Angriff auf die verweltlichte Kirche, indem er alle christlichen Fürsten aufforderte, „die Geistlichen jeglichen Ranges und vornehmlich die höchsten, zu dem Zustand zurückzuführen, auf dem die erste christliche Kirche sich befand, so daß sie wieder ein apostolisches Leben führen und die Niedrigkeit des Herrn nachahmen möchten . . . dazu sollet ihr und alle Fürsten zugleich mit uns allen Eifer bethätigen." Für solche Gedanken war freilich die damalige Welt noch nicht reif (Gregorovius S. 234 bis 239 und 250—257; vgl. auch das 8. Kapitel der Einleitung von Huill.-Bréh.).

Der Papst schlug dasselbe Verfahren ein: auch er rief die Fürsten als Schiedsrichter an und ging von den bisherigen persönlichen Anschuldigungen dazu über, die allgemeinen Theorien von der Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die zugleich hohepriesterliche und königliche des irdischen Stellvertreters Gottes, wie sie seit den Tagen Gregors VII. und Innocenz' III. gebräuchlich waren, weiter zu entwickeln. Die Erregung hat auf beiden Seiten ihren Höhepunkt erreicht. Ein unbändiger Haß gegen die ganze „Viperbrut" der Hohenstaufen hat den Nachfolger Christi erfüllt, seine Sendboten, die Dominikaner und Franziskaner, die allzeit schlagfertige Armee des Papsttums, predigen aller Orten das Kreuz gegen den ketzerischen Kaiser. Für diesen Kreuzzug verleiht die Kurie dieselben Privilegien, wie für die beschwerliche Fahrt ins heilige Land. „Die Absetzung des Kaisers, der Aufruf an die Gläubigen, ihn und sein Geschlecht auszurotten, die furchtbare Genialität beider Häupter, immer neue Kräfte für ihre Zwecke in Bewegung zu setzen, steigerte auf beiden Seiten die Leidenschaften zu fanatischer Wildheit. Die Gegensätze können sich an Schroffheit nicht mehr überbieten, der Papst sieht in dem Kaiser, der Kaiser in dem Papst den leibhaftigen Antichrist" (Schirrmacher IV, 176).

Zweimal, im November 1245 und im Mai 1246, wies Innocenz die Vermittelung Ludwigs des Heiligen hartnäckig ab, desgleichen eine Gesandtschaft, die Friedrich nach Lyon schickte. In Sizilien zettelte er eine Verschwörung unter den Aristokraten an, die dem Kaiser sogar nach dem Leben trachteten; trotzdem richtete er an das Haupt der Verräter, Tibaldo Franzesco, „der nun aus einem Anhänger des ruchlosen Tyrannen ein Kämpfer Jesu Christi zu werden versprach", ein Schreiben, und hat sich nie gegen den, auf päpstliche Urkunden und die Aussagen der gefangenen Empörer begründeten Vorwurf, geradezu der Anstifter der Verschwörer gewesen zu sein, verteidigt; ja er scheute sich nicht, die Rädelsführer später mit Schlössern und Gütern zu beschenken. In Deutschland unterstützte er die drei rheinischen Erzbischöfe, die auf die Wahl eines Gegenkönigs sannen, durch Entsendung eines Legaten und seine Dominikaner. Am 21. April 1246 erließ er von Lyon aus an die deutschen Fürsten die bestimmte Aufforderung zur Wahl des thüringischen Landgrafen Heinrich Raspe (Über die Bedeutung dieses Schreibens vgl. Harnack, das Kurfürstenkolleg bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Gießen 1883, S. 49 und Ficker, Mt d. Instit. f. österr. Gesch.-Fschg. III, 58 f. Über die bedeutenden Geldaufwendungen der Kurie für die Wahlen vgl. Rübesamen, Landgrf. Hrch. Raspe 1885 S. 40 Anmerk. 115). Am 22. Mai 1246 fand die Erhebung Heinrichs zum Könige statt, doch waren nur die drei Erzbischöfe, vier Bischöfe und eine Anzahl Grafen und Ritter, aber keiner der größeren deutschen Fürsten an der Wahl beteiligt (Reuß, Die Wahl Heinrich Raspes, Progr. d. höh. Bürgersch. zu Lüdenscheid 1878; Schirrmacher, Entstehung des Kurfürstenkollegs S. 63; Ficker, Mt d. Instit. f. österr. G.-Forsch. Bd II, 215; Harnack a. a. O. 50 Anmerk. 4). Vielmehr gab der Baiernherzog Otto seine Tochter König Konrad zur Gemahlin, und die überwiegende Mehrheit der weltlichen Großen, vor allem aber die Reichsstädte, hielten treu zu den Staufern, sodaß der „Pfaffenkönig" am 17. Febr. 1247 ein unrühmliches Ende nahm.

Doch Innocenz sorgte schnell für einen Nachfolger: bereits vier Wochen nach Raspes Tode bestimmte er den Kardinaldiakon Peter Capoccio zum Legaten für Deutschland (Notizen über ihn sind zusammengestellt von Reumont, Zeitschr. d. Aachener Geschichtsvereins, I, 206). Und schon ein halbes Jahr später, am 3. Okt. 1247, wurde, nachdem man die deutsche Krone mehrmals vergeblich ausgeboten hatte, der freilich erst zwanzigjährige, unbemittelte Graf Wilhelm von Holland von weltlichen und geistlichen Fürsten des Rheins gewählt. Wieder trug die Kurie die Kosten, und sie sorgte auch weiterhin durch Geldspenden und Benefizien für die Vergrößerung seines Anhanges. Aber erst nach Jahresfrist, am 1. November 1248, konnte Wilhelm in Aachen durch den Kardinalbischof von Sabinum sich salben und krönen lassen, und seine Herrschaft erstreckte sich kaum über Mainz hinaus. An einen Zug nach Italien, wie der Papst und die Lombarden wünschten, war nicht zu denken. Doch verpflichtete sich Wilhelm am 19. Februar 1248, seinem geliebten Vater Innocenz alle Besitzungen der römischen Kirche, die sie zurückgewonnen habe, ungestört zu überlassen und zur Wiedereroberung der übrigen, auch Siziliens, nach Kräften zu helfen.

Vorerst jedoch hatte in Italien Friedrich das Übergewicht. Trotz der Anstrengungen des Kardinallegaten Rainer Capoccio behauptete er den Kirchenstaat, das Herzogtum Spoleto, die Mark Ankona und Tuscien; in der Lombardei führten König Enzio und der mächtige Ezzelin kraftvoll seine Sache, ja gerade zur Zeit seiner Absetzung schlossen sich ihm Venedig und die Grafen von Savoyen an. Dadurch in den Besitz der Alpenstraßen gelangt, dachte er bereits daran, mit Heeresmacht nach Lyon aufzubrechen, um den Papst zur Aussöhnung zu zwingen, und dann auch in Deutschland Ordnung zu schaffen. Innocenz schwebte in der größten Besorgnis. Da gelang es am 16. Juni 1247 einigen seiner Anhänger, das für den Kaiser strategisch äußerst wichtige Parma zu überrumpeln. Damit änderte sich die Sachlage vollständig: beide Parteien zogen ihre Streitkräfte in und vor der Stadt zusammen, deren Verteidigung der päpstliche Legat Gregor von Montelongo mit größter Ausdauer und Geschicklichkeit leitete (Frankfurth a. a. O., S. 71 f. und in dieser Encykl. Bd VII, 136 f.). Friedrich stand am Wendepunkte seines Glückes: am 18. Febr. 1248 ging das von ihm eigens zur Belagerung angelegte Vittoria in Flammen auf, und sein Heer erlitt eine bedeutende Niederlage.

Nunmehr erneuerte Innocenz seine Umtriebe in Sizilien. Im April 1248 ließ er durch den Kardinal Octavian Friedrichs Söhne, Enkel und Anhänger bannen, am 8. Dezember desselben Jahres erging ein Schriftstück über die Reform des Königreiches Sizilien, das er schilderte, als sei es unter staufischer Verwaltung zur Wüste geworden, während später die Kurie selbst zugeben mußte, daß der Zustand des Landes seit dem Untergang der Staufer sich nur verschlechtert habe (vgl. Pawlicki, Honorius IV., Münster 1896, S. 40 f.). Am 7. April 1249 endlich wies er den Legaten für Ankona und Spoleto zu-

gleich die Aufgabe zu, das Königreich zu befreien. Zahlreiche Gnadenerweise sollten die Anhänger der Kirche stärken oder neue gewinnen; auch hier verbreiteten die Dominikaner und Franziskaner die päpstlichen Bullen. Trotz allem hatte die Kurie in Sizilien nur geringe Erfolge zu verzeichnen; größer waren die der Legaten Octavian in der Romagna und Rainer in Spoleto. Der härteste Schlag für den Kaiser aber war die Gefangennahme seines Lieblingssohnes Enzio durch die Bolognesen am 26. Mai 1249, aus der er bis zu seinem Tode 1272 nicht wieder entkam. Doch auch das beugte den Kaiser nicht: lange genug, schrieb er damals an König Ludwig, habe er den Ambos abgegeben, nun wolle er einmal Hammer sein. Schon erstarkte seine Partei in Mittel- und Ober-Italien wieder, schon setzten sich immer neue Scharen von Sarazenen nach dem Norden in Marsch, da ereilte ihn am 13. Dez. 1250 der Tod.

„Jubeln sollen die Himmel, frohlocken die Erde," schrieb Innocenz den Großen Siziliens, als er die Nachricht erhielt. Jetzt galt es, das Werk der Vernichtung an König Konrad und seinem ganzen Geschlechte zu vollenden. In Deutschland und Sizilien sollte es gleichzeitig in Angriff genommen werden. Mit Wilhelm von Holland, den er deshalb auf Ostern 1251 nach Lyon beschied, beriet der Papst den weiteren Feldzugsplan. Während Wilhelm dann zurückkehrte und die Bettelmönche von neuem in Deutschland das Kreuz gegen Konrad predigten, verließ er selbst am 19. April 1251 nach sechsjährigem Aufenthalt Lyon und begab sich durch die Lombardei, in der er überall den Mut seiner Anhänger neu belebte, nach Perugia, von wo aus er besser als von Rom gleichzeitig auf die Romagna und die Lombardei einwirken konnte. In Sizilien gingen Neapel und Kapua zur Kirche über, aber der erst 18jährige Manfred vernichtete bald die Hoffnungen der Kurie auf einen allgemeinen Aufstand. Am 8. Jan. 1252 erschien König Konrad, der den Herzog Otto von Baiern als Reichsverweser in Deutschland zurückgelassen hatte, und gewann die abgefallenen Städte wieder. Aber seinen Versuch, vom Papst anerkannt zu werden, wies Inn. unversöhnlich zurück. Um ihn in Oberitalien zu beschäftigen, betrieb er schon Anfang 1252 die Erneuerung des Lombardenbundes, jedoch ohne Erfolg, da Ezzelin und der Markgraf Pallavicini trotz aller Drohungen und Lockungen der staufischen Sache treu blieben.

So von Süden und Norden eingeengt sah sich Innocenz, zumal seine Hilfsquellen erschöpft waren, nach auswärtigen Bundesgenossen um. Er bot die sizilische Krone dem reichen Richard von Cornwallis an, der sie jedoch ablehnte; auch leistete die französische Partei im Kardinalskollegium Widerstand. Geneigter zeigte sich der zwar arme, aber von brennendem Ehrgeiz erfüllte Karl von Anjou, doch auch mit ihm gelangte man vorläufig noch zu keiner Einigung (vgl. Sternfeld, K. v. Anjou, S. 89 f.). Endlich fand sich ein Abnehmer für die Krone in König Heinrich III. von England, der sie für seinen noch unmündigen Sohn Edmund annahm.

Nach Konrads Siege über Neapel mußte Innocenz fürchten, daß auch Rom in die Gewalt des Staufers geriet. Trotzdem wies er auch eine zweite Gesandtschaft Konrads ab, ja er eröffnete nunmehr das Verfahren gegen den König, den er der Vergewaltigung der Geistlichen, der Begünstigung der Ketzer und in der frivolsten Weise sogar des Mordes beschuldigte. Noch einmal nämlich kam das Schicksal dem Papste zu Hilfe: um die Wende des J. 1253—54 starben kurz nach einander des Königs Schwiegervater Otto von Baiern, sein Neffe Friedrich, der Sohn Heinrichs (VII.), und sein Halbbruder Heinrich von Sizilien, der Sohn der englischen Elisabeth. Die beiden letzteren sollte Konrad haben beseitigen lassen; aus welchem Grunde, konnten schon die Zeitgenossen nicht einsehen, denn gerade Heinrich bot ihm wenigstens eine gewisse Sicherheit gegen die Pläne des englischen Königs und gegen Manfred, mit dem er auf gespanntem Fuße lebte. Am 20. Mai 1254 endlich raffte der Tod auch Konrad IV. im Alter von erst 26 Jahren dahin. Sterbend bestimmte der König, wie einst Konstanze nach dem plötzlichen Tode Heinrichs VI., den Papst zum Vormund seines zweijährigen Sohnes. Unbedenklich nahm dieser die Vormundschaft an. Jetzt plötzlich warf er sich zum Anwalt des jüngsten Sprossen aus dem vorher so geschmähten Viperngeschlechte auf. An dem Vertrage mit Heinrich III. hielt er aber trotzdem zunächst fest. Der Besitz des Königreichs schien ihm sicher, und sofort begann er, wie einst in Frankreich, auch hier seine Verwandten zu bereichern: sein Neffe Wilhelm Fieschi, Kardinal von St. Eustach, wurde apostolischer Legat für Sizilien, ein anderer Neffe dessen Generalkapitän. Manfred und die übrigen Führer der staufischen Partei wurden gebannt, ein päpstliches Heer stand zum Einmarsch in das Königreich bereit. Von Verrat im eigenen Lager bedroht, blieb Manfred nichts übrig, als Lehensmann der Kirche zu werden. Innocenz stand am Ziele seines Lebens; je mehr die staufische Sache zurückging, desto mehr vergaß er der Rechte Konradins und gebärdete sich als rechtmäßiger Herr des Königreiches. Am 20. Oktober 1254 ergriff er förmlichen Besitz von Sizilien und Kalabrien, Manfred wurde überall mit Geringschätzung behandelt. Da entfloh der-

selbe nach Luceria zu den treuen Sarazenen, und in wenig Tagen stand er an der Spitze einer achtunggebietenden Streitmacht. In anbetracht der günstigen Wendung der Dinge hatte Innocenz während der letzten Monate den Briefwechsel mit dem englischen König ruhen lassen, nunmehr richtete er noch einmal an ihn die dringende Mahnung, möglichst bald selbst zu kommen. Des Papstes Lebenswerk, das der Vollendung so nahe schien, geriet ins Wanken: am 2. Dez. gewann Manfred Foggia, auf die bloße Nachricht davon flohen der päpstliche Legat und sein Heer ohne Schwertstreich. Die Kunde traf den Papst in Neapel, in das er am 27. Okt. feierlich eingezogen war, auf dem Krankenlager und verschlimmerte sein Leiden. Am 7. Dez. starb er.

III. Das Verhältnis Innocenz' IV. zu Frankreich war bestimmt einerseits durch sein Streben nach einem Gegengewicht gegen den Kaiser, andererseits durch Ludwigs IX. brennendes Verlangen, das heilige Land zu befreien. Daraus erklärt sich der Anteil, den Ludwig bereits am Zustandekommen des Friedens zwischen Sacerdotium und Imperium im J. 1244 nahm, und die strenge Neutralität, die er in dem bald wieder ausbrechenden Kampfe bobachtete: ebenso wie er dem Papste die Aufnahme in seinem Reiche verweigerte, lehnte er Friedrichs Anerbieten einer Verlobung zwischen seiner Schwester Isabella und König Konrad ab. Doch drängte die Kurie selbst, namentlich zur Zeit ihres Aufenthaltes in Lyon, die französischen Großen durch Übergriffe in ihre Angelegenheiten und durch ihre Habgier in eine feindliche Stellung (vgl. Gesta episcop. Virdunensium ap. MG X, 525: pontifex ... exactionibus inauditis et importunis cepit omnem ecclesiam et monasteria enormiter exhaurire; ... cardinales vero hinc, summus pontifex inde, tam in vicenario quam in denario, tam in pensionibus quam in procurationibus et subventionibus, in mille libras ecclesiam nostram gravaverunt). Mit Erfolg wandte sich daher Friedrich II. an jene in einem der Manifeste, die er als Antwort auf seine vom Konzil ausgesprochene Absetzung erließ; deutlich erkennt man die Gedanken Friedrichs wieder in dem Bunde, welchen der französische Adel im Novbr. 1246 schloß: auch er wollte die Geistlichen, durch deren Bereicherung die Weltlichen arm geworden seien, auf den Zustand der ersten christlichen Kirche zurückgeführt wissen, damit sie wieder Wunder verrichteten, wovon längst nichts mehr zu sehen sei; ja die Häupter des Bundes sollten in Zukunft darüber entscheiden, ob Bann und Interdikt zu achten seien (vgl. Sternfeld, Karl von Anjou S. 36 f.).

Der vergeblichen Vermittlungsversuche Ludwigs zu Cluny in den Jahren 1245 und 1246 ist bereits gedacht. Des Papstes blinder Haß gegen Friedrich II. brachte auch den Kreuzzug, den Ludwig 1248 antrat, zum Scheitern. Daß Innocenz den Kreuzzug gegen Friedrich für gleich verdienstvoll erklärte, wie den nach Palästina, schwächte die Zahl wie die Geldmittel der wirklichen Kreuzritter. Vor allem aber vermochte der Kaiser dem Unternehmen Ludwigs nicht die nötige Unterstützung zu gewähren: ohne feste Operationsbasis in Sizilien war jeder Angriff auf Palästina wie Ägypten aussichtslos, Innocenz aber schürte dort, wie wir sahen, immer von neuem die Flamme der Empörung. Gleichwohl half Friedrich dem in Cypern überwinternden und Hunger leidenden Kreuzheere nach Möglichkeit mit Lebensmitteln aus, während der Papst gerade aus Frankreich fortgesetzt Geld und Mannschaften zum Kampfe gegen Konrad zog; selbst das Volk begann zu murren, daß man seinen König darben lasse, und die Königin befahl, die Güter derer einzuziehen, die gegen Konrad das Kreuz nahmen. Als dann der Versuch des Königs, nach Ägypten überzusetzen, mißglückt und er selbst in Gefangenschaft geraten war, bezeichneten der Herzog von Burgund und des Königs Brüder, die Grafen von Anjou und Poiton, Innocenz ohne Umschweife als den, der infolge seines alles andere zurückdrängenden Kampfes gegen den Kaiser die Schuld an dem Unglück trug, und drohten ihn aus Lyon zu vertreiben, wenn er sich nicht bald mit Friedrich II. aussöhne. Innocenz mußte in der That daran denken, unter englischem Schutz in Bordeaux eine Zufluchtsstätte zu suchen (diese von Huill.-Bréholles, Einl. S. CCCXXI u. Schirrmacher IV, 316 aufgenommene Nachricht d. Matth. Paris wird freilich von Hüffer, die Stadt Lyon S. 93 bezweifelt). Enger wurden dann die Beziehungen zwischen Frankreich und der Kurie, als Innocenz, wie erwähnt, den Bruder des Königs, Karl von Anjou, für die sizilische Krone in Aussicht nahm.

IV. Noch selbstständiger war das Verhalten Englands der Kurie gegenüber. Auch dieses Land betrachtete Innocenz als Hilfsquelle für den Krieg gegen die Staufer. Er nennt es „einen wahren Garten von Kostbarkeiten, einen Brunnen, der nicht zu erschöpfen ist; wo aber viel ist, da läßt sich auch viel nehmen". Sein Legat Martin erschien mit Vollmachten, wie sie noch keiner seiner Vorgänger besessen, zur Beitreibung von 10 000 Mark. Kein Wunder, daß Friedrich II. hier noch mehr Gehör fand als in Frankreich. Er forderte Anfang 1245, indem er das Verfahren des Papstes gegen ihn beleuchtete, die Magnaten auf, seinen Gegner nicht weiter mit Geld zu unterstützen,

und riet dem König, sich von dem Tribut zu befreien, den ihm Innocenz III. unrechtmäßig auferlegt habe. So wurde der Legat abgewiesen, und der König ließ feststellen, daß die Kurie jährlich 60000 Mark für ihre Kreaturen aus dem Lande zog, also mehr als er selbst. Eine Abordnung wurde zum Konzil nach Lyon gesandt, um vom Papste Abhilfe zu erbitten, der Legat aber kurzweg aufgefordert, binnen drei Tagen mit seinem Gefolge das Land zu verlassen, widrigenfalls sie alle in Stücke gehauen werden würden.

In Lyon hörte Innocenz die englischen Klagen lautlos an, dann strich er mit den Worten: „Die Sache fordert längere Ueberlegung" die Beschwerden einer ganzen Nation von der Tagesordnung und forderte bald darauf neue 6000 Mark. Eine zweite Gesandtschaft, die nochmals Vorstellungen erheben sollte, behandelte er wie Ketzer. Darauf untersagte Heinrich III., gestützt auf die Beschlüsse einer Synode von Winchester (Dez. 1245), aufs strengste die Eintreibung, aber der Papst drohte mit dem Bann, und die Prälaten zahlten. Als er jedoch von ihnen noch in demselben Jahre den dritten Teil ihrer Einkünfte verlangte, wandten sie sich an die Kardinäle, zählten alle seit dem letzten Laterankonzil entrichteten Leistungen auf und beteuerten, selbst wenn sie all ihr verkäufliches Eigentum hingäben, könnten sie die geforderte Summe nicht aufbringen.

V. Verhältnis zu Portugal. Mit dem Charakter Innocenz' IV. kann uns sein dem Könige Sancho II. von Portugal gegenüber bewiesenes festes, an die sittlichen Motive Innocenz' III. erinnerndes Auftreten doch nur teilweise aussöhnen. Als dieser Herrscher trotz der päpstlichen Drohungen von seinem sittenlosen Lebenswandel nicht lassen wollte und sich durch seine Mißregierung den Tadel des Papstes zugezogen, jedoch um denselben sich nicht gekümmert hatte, da entband Innocenz IV. alle Portugiesen ihrer dem Könige gegenüber eingegangenen Verpflichtungen und übergab das Reich dem Bruder Sanchos, Alfons, der auch von demselben sofort Besitz ergriff (Hrch. Schäfer, Gesch. von Portugal, Hamburg 1836 I, 177—212 bei Heeren-Ukert, Gesch. der europ. Staaten).

VI. Verhältnis zu Preußen. Um die kirchliche Organisation Preußens hat sich Innocenz' IV. insofern ein Verdienst erworben, als er das Land in die vier Bistümer Culm, Pomesanien, Ermeland und Sameland teilte; doch ist auch hier sein Verhalten dem deutschen Orden gegenüber nicht von dem Vorwurf der Doppelzüngigkeit frei. Obwohl er die Rechte desselben auf Preußen bestätigt hatte, suchte er doch sich selbst die Oberherrschaft über sämtliche an der Ostsee gelegenen Gebiete zu sichern, indem er Albert Suerbeer zum Erzbischof von Preußen, Livland und Estland und zum päpstlichen Legaten für diese Länder ernannte, und ihm die Befugnis erteilte, in dem Gebiete des Ordens Bischöfe einzusetzen. Doch letzterer wußte seine Rechte so energisch geltend zu machen, daß schließlich die Kurie sich zu weitgehenden Zugeständnissen bequemte, die einer Zurückführung der kirchlichen Verhältnisse auf den von Albert bei seinem Auftreten in Preußen vorgefundenen Zustand gleichkamen.

Hans Schulz.

Innocenz V., Papst vom 21. Januar bis 22. Juni 1276. — I. Quellen: a) Chroniken: Murat. SS III, I, 605 Bernard. Guid; VIII, 871 Sab. Malasp.; 1139 Mem. Potest. Regiens.; IX, 52 Jacob. de Vorag. chron. Jan.; 722 Franc. Pipin; XI, 1173 Ptolem. Luc.; MGSS IX. X. XVI—XXX (s. d. Indices); Bouquet, Recueil etc. XX—XXIII (s. d. Ind.); Herm. Corner. Chron. novella, ed. Eccard, Corpus hist. medii aevi, II, 926, Lpg. 1723, doch vgl. Vie du bienh. Innoc. V., Rome 1896, S. 77 f. Anmkg.; Nic. Triveti Ann. 1136—1307, ed. Thom. Hog, Lond. 1845, S. 294; Salimbene. Chron. Parm. ed. A. Bertani, Parma 1857, S. 268 f.; Rishanger, Chron. et ann. 1259—1307, ed. H. Thom. Riley, London 1865, S. 87.

b) Urkunden und Regesten: Martene, Veterum script. et monum. . . . collectio VII, 244 f., Paris 1733; Sbaralea, Bullar. Francisc. III, 242 f., Rom 1759—68; Rymer, Foedera . . ., Lond. 1816; Bullarium Romanum IV, 35 f. Taurin. 1859; Theiner, Codex dipl. dominii tempor. S. Sedis I, 196 f., Rom 1861; Potthast, Reg. Pontif. Rom. II. 1703—8. Berlin 1875; Posse, Analecta Vaticana, Oeniponti 1878, S 71 f.; Kaltenbrunner, Röm. Studien III, in d. Mt. d. Instit. f. österr. Gesch. Forschg. 1886, VII, 579. 607; Duchesne, Liber pontif. II, 457. Paris 1892; Vie du bienheureux Innocent V. . . . de l'ordre des frères prêcheurs par Un Religieux du même ordre, Rome 1896, S. 259—348 Appendice II mit mehreren bisher ungedr. Stücken; Gallia christ., edit. altera p. P. Piolin, Paris 1870 f. Bd XII (s. Index gener. unter Rom. pontif.; Böhmer-Redlich, Reg. imperii VI, Nr. 523. 533 f. 552 a., Innsbruck 1898.

II. Litteratur: Raynald, Ann. eccles. a. a. 1272, 67—68; 1276, 15—25; Du Boulay, Hist. Univers. Paris. III, 705 f., Paris 1665 f; Ciacon.-Oldoin, Vitae et res gestae pont. Rom. II, 203 f, Rom 1677; Echard et Quétif, Script. Ord. Praedic. I, 350 f., Lutet. Paris. 1719; Touron, Hom. illustr. Domin. I, 344—66, 1743; Baluze, Miscellan. etc. IV, 476 f. Lucae 1754; Walch, Entwurf einer vollst Historie der röm. Päpste S. 293 f., 2. Ausg., Göttingen 1758; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, deutsch v. Rambach, VIII, 174 ff., Magdeburg und Leipzig 1770; Lor. Cardella, Memorie stor. dei cardinali II, 6 f. Rom

1793; Biogr. universelle, ancienne et moderne, XXI, 234 f., Paris 1818; Ersch u. Gruber, Allgem. Encykl. II, 18 S. 424, Leipzig 1840; Kopp, Gesch. d. eidgenöss. Bünde I, 131 f., Leipzig 1845; St. Priest, Hist. de la conquête de Naples par Charles d'Anjou III, 287, Paris 1849; Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident, München 1864; Ottokar Lorenz, Deutsche Gesch. im 13. u. 14. Jahrh., Wien 1867; Pra in Sem. relig. Grenoble 633—36, 1869; Ducis in Rev. Savoisienne XI, 43 f., XII, 97 f., 1870 f.; Potthast, Reg. pontif. Rom. II, 1703, Berlin 1875; Busson, Die Idee des deutschen Erbreichs und die ersten Habsburger, SWA 1877, Bd 88, 646 f.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom V, 451, 3. Aufl., Stutt. 1878; Hüffner, Die Stadt Lyon, Münster 1878, S. 96 u 103 f.; Wertsch, D. Bezieh. Rudolfs v. Habsb. zur röm. Kurie bis zum Tode Nikolaus III., Gött. Dissert. 1880; Turinaz, La patrie et la famille de Pierre de Tarentaise, Nancy 1882 (auch in Mém. acad. Val d'Isère 1883, IV, 5—55); Laurent, Dissert. sur la patrie d'Innocent V. 1872, nouv. édit. par Béthaz 1883; Béthaz, Observations en réponse à la brochure de Mgr. Turinaz, Aoste 1883; Lecoy de la Marche, La Chaire France 1886, S. 526; Denifle, Chartularium Universitatis Paris., I, 385. 646; K. Eubel, HJG IX, 403 f., 1888; Wetzer u. Welte, Kath. Kirchenlex. VI, 743 f. 2. Aufl., Freib. i. Br. 1889; Hefele-Knöpfler, Konziliengesch. VI, 142 f. 155 f., Freib. i. Br. 1890; L'abbé Borel: Notice biogr. sur Pierre de Tarentaise, Chambéry 1890; Patrie du Pape Innocent V., deuxième réponse à M. Béthaz, Moûtiers 1890; troisième réponse Moûtiers 1892; Béthaz, Pierre des Cours de la Salle, pape sous le nom Inn. V., Augustae 1891; Gottlob, D. päpst Kreuzzugsteuer im Jahrh., Heiligenstadt 1892; Laureti Carboni Dissert. hist. de Inn. V., Rom. Pont., Romae 1894; Vie du bienh. Inn. V., 1896 (s. oben); v. Hirsch-Gereuth, Stud. z. Gesch. d. Kreuzzugsidee nach d. Kreuzzügen, S. 91—94, München 1896 (Histor. Abh. v. Heigel u. Grauert, Heft XI); Stapper, Papst Johann XXI., S. 43. 45. 49. 63, Münster i. W. 1898 (Kirchengesch. Studien v. Knöpfler, Schrörs u. Sdralek IV, Heft 4); Bourgeois, Le bienheureux Inn. V., Paris 1899.

Weitere Speziallitt. bei Fabricius, Bibliotheca medii aevi 1735, IV, 100—102; 1737, V, 282 u. bei Chevalier, Répert. de sources hist. 1877 S. 1116 u. Ergänzungsband 1888, S. 2659.

I. Vorleben und Schriften. Petrus war geboren ums Jahr 1225 und stammte aus einer vornehmen Familie der Kirchenprovinz Tarentaise an der oberen Isère; ob nun Moutiers, Champagny, Centron oder, wie andere wollen, das Schloß la Salle in der Diöcese Aosta sein Geburtsort war, darüber herrscht lebhafter Streit (vgl. Carboni S. 20 u. Vie du bienh. Inn. S. 1 u. 253 f. Anhang I mit ausführlichen Litt.-Angaben). Bereits mit 16 Jahren in den Dominikanerorden eingetreten, wurde er in Paris Doktor der Theologie und erwarb nicht nur in seinem Orden, sondern auch in weiteren Kreisen den Ruf eines hervorragenden Gelehrten. Trotz des Widerstrebens der Pariser Universität gegen die Bettelmönche lehrte er an derselben neben seinen großen Ordensbrüdern Albertus Magnus und Thomas von Aquino sowie dem Franziskaner Bonaventura (s. Vie du bienh. Inn. Kap. 2 u. Kap. 7 S. 211 f.). Mit den beiden ersteren zusammen arbeitete er die Studienregel für seinen Orden aus, die vom Generalkapitel der Dominikaner zu Valenciennes Anfang Juni 1259 veröffentlicht wurde (s. dieselbe bei Denifle, Chart. Univ. Paris. I, 385). Im Jahre 1262 (s. die Datierung in Vie etc. S. 36 f.) wurde er zum Provinzial der Dominikaner in Frankreich gewählt, aber nach Thomas' Abberufung nach Italien nahm er seine Vorlesungen an der Sorbonne wieder auf (1267—69). Gregor X. machte ihn zum Großpönitentiar (vgl. Sägmüller, Die Thätigkeit u. Stellung der Kardinäle, Freiburg 1896 S. 105 f.) und 1272 zum Erzbischof von Lyon (s. die bei Höffer, Lyon, S. 96 Anmkg. angeführte Litt. u. das neue Aktenstück über den Vergleich, den er zwischen Geistlichkeit und Bürgerschaft von Lyon vermittelte, in Vie etc. S. 81 f. Anm. 2). Schon im nächsten Jahre (1273) erhob ihn der Papst auf den vornehmsten Platz des Kardinalskollegiums, indem er ihn zum Kardinalbischof von Ostia und Velletri beförderte.

Bis zum April 1274 verwaltete Petrus jedoch noch das Erzbistum Lyon, seine Unterschriften unter den päpstlichen Bullen beginnen erst mit dem 7. März 1274 und reichen bis zum 1. April 1275 (Potthast II, 1703). Gemeinsam mit dem gleichfalls zum Kardinal erhobenen Bonaventura, dem General der Franziskaner, spielte er eine bedeutende Rolle auf dem Lyoner Konzil von 1274 (s. Bd VII, S. 123, 3 ff.). Als Bonaventura während des Konzils starb, hielt Petrus ihm in Gegenwart des Papstes und des ganzen Konzils die Leichenrede (vgl. Bd III, 284). Ende April 1275 verließ er mit dem Papst Lyon, um an den Verhandlungen mit Rudolf von Habsburg in Lausanne teilzunehmen.

Seine Schriften umfassen die Philosophie, die Theologie und das Kirchenrecht. Besondere Anerkennung erwarben sich sein Kommentar zu den paulinischen Briefen, der oftmals (Köln 1478, Hagenau 1502, Paris 1521, Antwerpen 1617) unter dem Namen des Nikolaus Gorranus herausgegeben ist, sowie seine Kommentare zu den vier Büchern Sentenzen des Petrus Lombardus. Gesamtausgabe „Ex MS. Tholosani conventus per patres eiusdem conventus, Tolosae 1651, 4 tom; vgl. Echard et Quétif, l. c. I, 353; Denifle, ALKG 1886, S. 338; Vie etc. S. 31 f. 55 f. und Anhang III, S. 348 f.

Nach Gregors X. Tode ging Petrus in Arezzo aus dem Konklave, welches zum erstenmale nach den neuen, in Lyon erlassenen Bestimmungen gehalten wurde, am 21. Jan. 1276 als Papst hervor. (vgl. die Unters. über den Ort des Konklaves in der Vie etc. S. 130—133 Anm. u. S. 350 f. Anh. IV). Am 22. Febr. empfing er in St. Peter zu Rom die Weihe.

II. Seine Regierung. Als Papst setzte er die Politik seines Vorgängers fort (Vie etc. S. 170 u. 172). Dieselbe war gerichtet auf das unerreichbare Ziel eines allgemeinen europäischen Friedens, der die Vorbedingung war für den geplanten großen, alle Kräfte der Christenheit — womöglich auch der griechischen — umfassenden Kreuzzug. Gleich Gregor vermittelte deshalb Innocenz V. zwischen den hadernden italischen Gemeinden wie zwischen Rudolf von Habsburg und Karl von Anjou. Trotzdem unterscheidet sich seine Politik in einem Punkte von der Gregors. Schon in den letzten Tagen dieses Papstes hatte die französische Partei im Kardinalskolleg das Übergewicht erlangt, und indem sie die Frage nach der Lehenshoheit über die Romagna aufwarf, einen entschiedenen Umschwung in der Politik der Kurie zu Gunsten des sizilischen Königs auf Kosten des deutschen herbeigeführt. Innocenz bestätigte jetzt Karl von Anjou die Würde eines Senators von Rom und die Reichsverweserschaft von Tuscien. Andererseits forderte er Rudolf von Habsburg, den Gregor X. immer von neuem zum Römerzuge gedrängt hatte, auf, ihn so lange hinauszuschieben, bis seine Beziehungen zur Kurie und König Karl vollständig geregelt seien; vor allem solle er seine Beamten aus der Romagna abberufen (vgl. Ficker, Forsch. zur Reichsgesch. Italiens Innsbr. 1869, II, 451 f.; Busson, SWA 1877, Bd 88, 646; Giese, Rudolf v. Habsburg und die römische Kaiserkrone 1893, S. 30 f.]; Böhmer-Redlich, Reg. Imp. 1898, VI, Nr. 534; Stapper, Johann XXI., Münster 1898, S. 45—50).

Um auch die Kräfte des byzantinischen Reiches in den Dienst seiner Kreuzzugsidee zu stellen, hatte Gregor die Einigung mit der griechischen Kirche betrieben, und Innocenz hatte ihn dabei auf dem Konzil zu Lyon lebhaft unterstützt. Karl von Anjou und Venedig hegten freilich Pläne gegen Konstantinopel, die keineswegs zu der Friedenspolitik des Papstes paßten, und deshalb suchte Michael VIII. Paläologus ein enges Bündnis mit der Kurie (v. Hirsch-Gereuth a. a. O.). Innocenz ließ darauf den Kaiser auffordern, die von dem Logotheten zu Lyon beschworene Union eidlich zu bekräftigen; aber noch ehe seine Gesandten den italschen Boden verlassen hatten, starb er am 22. Juni 1276 zu Rom. **Hans Schulz.**

Innocenz VI., Papst vom 18. Dezember 1352 bis 12. September 1362. — Quellen: a) Vier Biographien Innocenz' VI. bei Baluzius, Vitae pap. Avenion. I, 321—62, 918—74, 1433—35, Paris 1693 und bei Muratori, Scr. rer. Ital. III, 2 p. 589—610 (vgl. Th. Lindner, Ueber einige Quellen zur Papstgesch. im 14. Jahrh., in FdG XII, 235 ff. und 656; Palm, Ueber einige Papstleben des 13. und 14. Jahrh., in FdG XIII, 579 ff.). — b) Schreiben Innocenz' VI. bei Baluzius, Vitae etc. II, 752—55 und Miscellanea VII, 155, Paris 1715; Martène, Thesaurus novus anecdotorum II, 843—1072, Paris 1717 (vgl. Th. Menzel, Italien. Politik Karls IV. 1355—1368. Dissert. Halle S. 41, Anh. IV); Wadding, Annales Minorum VIII, 431—86, Rom 1773; Mansi XXVI, 308—311, Venedig 1784; Rymer, Foedera, in der Ausgabe von Caley und Holbrooke, London Bd III, Teil I 1825, Teil II 1830; Bullarium Romanum IV, 502—19, Turin 1859; Theiner, Codex diplomat. dominii temporalis s. sedis II, 241—393, Rom 1862; Werunsky, Excerpta ex registr. Clementis VI et Innocentii VI, Innsbr. 1885 (vgl. Werunsky, Bemerk. über die im Vat. Archiv befindl. Regist. Clem. VI. und Innoc. VI., in Mt d. Instit. f. österr. Geschichtsforschung VI, 140 ff. 1885); Winkelmann, Acta imperii inedita II, 862, Innsbr. 1885; Zimmermann, Acta Karoli imp. ined., S. 161, 183, Innsbr. 1891; Filippini, La prima legazione del cardinale Albornoz in Italia, con docum. ined., in Studi storici V, 81—120, 377—414, 485—530, Livorno 1896; Cerasoli, Innocenzo VI e Giovanna I di Napoli (Documenti inediti dell' Arch. Vat.), in Archivio stor. per le province Napoletane XXII, 183—203, 351—370, 507—528 (1897) und XXIII, 3—21, 275—304 (1898); Daumet, Innocent VI et Blanche de Bourbon. Lettres du pape publ. d'après les régistres du Vat., Paris 1899. — Böhmer, Regesta imperii VIII (ed. Huber) S. 507—513, 658, Innsbr. 1877 und Reg. imp. VIII., Additam. I (ed. Huber) S. 782—93, 816, Innsbr. 1889. — c) Chroniken: Johannes Porta de Annoniaco, Liber de coronatione Caroli IV imp. Rom. (ed. Höfler in Beitr. z. Gesch. Böhmens, 1. Abt. 2. Bd, Prag 1864); Beneš Krabice de Weitmuel, Chronicon (Pelzel et Dobrowsky, Script. rer. Bohemic. II., Prag 1784); Henricus dapifer de Diessenhoven, Hist. eccles. (Böhmer, Fontes IV, 86 ff., Stuttg. 1868); Matthias Nuewenburgensis, Continuatio (Böhm., Font. IV, 281); Henricus de Rebdorf, Annal. imperat. et papar. (Böhm., Font. IV, 563 ff.). — Matteo Villani, Istorie Fiorentine (Muratori, Scr. XIV, 9—728, weitere Ausg. bei Potthast, Wegweiser II, 1093); Cronica d'Orvieto (Murat. XV, 643—94); Ranieri Sardo, Cronaca Pisana (in Archivio stor. Ital. VI, 2 p. 73—244). — Liber pontificalis II, 492 (ed. Duchesne, Paris 1892); Raynaldus, An-

nales eccles. (ed. Theiner) Bd XXV, 478, 540–604 (1880) u. XXVI, 1–64 (1872). — Froissart, Croniques (Ausg. bei Potthast Wegw. I, 472); Script. rer. Prussicarum, edd. Hirsch, Töppen u. Strehlke, Leipzig 1861–74, II, 77 f., 523. III, 74, 109. V, 396; Gallia christiana, Bd II, IV, VI, X–XIII ed. P. Piolin, Paris 1870 ff., Bd XIV—XVI ed. B. Hauréau, Paris 1856–65 (s. d. Index generalis zu jedem Bd. unter Romani pontif.). — Vgl. Glasschröder, Zur Quellenkunde der Papstgesch. d. 14. Jahrh., in HJG XI, 240 ff. (1890); Tangl, Die päpstl. Regist. von Benedikt XII. bis Gregor XI., Innsbruck 1898. — Potthast, Wegw. durch die Geschichtswerke des europ. Mittelalters II, 1390. 2. Aufl., Berlin 1896; Chevalier, Répertoire des sources hist. du moyen âge S. 1116 (Paris 1877–86) und Supplém. S. 2659 (Paris 1888); Fabricius, Biblioth. Latina mediae et infimae aetatis IV, 327, Florentiae 1858.

Litteratur: a) Allgemein: Ersch u. Gruber, Encyklop. II, 18, S. 424, Leipzig 1840; Nouvelle Biogr. générale XXV, 910, Paris 1858; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon VI, 744, 2. Aufl. 1889. — Duchesne, Hist. de tous les cardinaux franç. I, 546–50, Paris 1660; Ciaconius, Vitae et res gest. pontificum Rom. II, 521–43, Rom 1677; Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, S. 316, 2. Aufl., Göttingen 1758; Archib. Bower, Unpart. Hist. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, 8. Teil, S. 428—42, Magdeb. u. Leipzig 1770; Cardella, Memorie storiche de' cardinali II, 164, Rom 1793; J. B. Christophe, Hist. de la papauté pendant le XIV[e] siècle II, 222—352, Paris 1853 (übers. v. Ritter, Paderborn 1853); Höfler, Die Avignon. Päpste, S. 45, Wien 1871; Cerri, Innocenzo papa VI, Torino 1873; Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch. II, 27—30, III, 345, 2. Aufl. 1879, 80; Pastor, Gesch. der Päpste I, 77, Freiburg 1886; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam eccles. IV, 167, 231, 235, Ratisb. 1886; Cristofori, Storia dei cardinali I, Rom 1888; Souchon, Papstwahlen S. 55 ff., Braunschweig 1888; v. Hefele-Knöpfler, CG VI, 697—708, 2. Aufl. 1890; Ehrle, Hist. bibliothecae Romanor. pontificum I, 193 - 249, 644 ff, 692, 784, Rom 1890; Eubel, Hierarchia cath. medii aevi, p. 18, Monast. 1898. — b) Italien: Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats, S. 256 ff., Leipzig 1854; Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom, S. 415 ff, Paderb. 1857; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom II, 897 ff., Berlin 1867; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom VI, 338 ff., Stuttgart 1878; Wurm, Die Abberufung des Kardinals Albornoz, HJG XII, 538 (1891); Wurm, Kard. Albornoz, Paderb. 1892 (mit Quellen- u. Litteratur-Verzeichnis); Filippini, La prima legazione etc. s. o. und La riconquista della stato della chiesa per opera di Egidio Albornoz, in Studi storici VI, 169–213, 343—378 (Livorno 1897). — c) Kaiser und Reich: Pelzel, Kaiser Karl IV., 2 Bde, Prag 1780; Werunsky, Italien. Politik Papst Innocenz VI. und König Karl IV. in d. Jahren 1353 und 1354, Wien 1878; Werunsky, Der erste Römerzug Kaiser Karl IV., Innsbr. 1878; Werunsky, Gesch. Kaiser Karls IV., 2. Bd, 2. Abt., Innsbr. 1886, 3. Bd 1892; Stoy, Die polit. Beziehungen zwischen Kaiser und Papst in den Jahren 1360—1364, Dissert., Straßb. 1881; Menzel, Italien. Politik Kaiser Karls IV., Blankenburg a. H. 1885; Kröger, Der Einfluß und die Politik Kaiser Karls IV. bei der Besetzung der deutschen Reichsbistümer. Dissert., Münster 1885; Lindner, Deutsche Gesch. unter den Habsburg. u. Luxenburg. II, 41 ff., Stuttgart 1893; Kirsch, Die päpstl. Kollektionen in Deutschland während des 14. Jahrhunderts, Paderborn 1894. — d) Frankreich u. England: E. A. Schmidt, Gesch. von Frankreich, Bd II, Hamburg 1840 (Heeren-Ukert); Pauli, Gesch. v. England Bd IV, Gotha 1854 (Heeren-Ukert). — e) Spanien: Schirrmacher, Gesch. v. Spanien Bd V, Gotha 1890 (Heeren-Ukert); Daumet, Innocent VI et D. Pedro I[er] roi de Castille, in Mélanges d'archéol. et d'hist. XVII, 153 ff., Paris 1897; Daumet, Innocent VI et Blanche de Bourbon, Paris 1899.

Vorleben. Stefan Aubert ist geboren im Dorfe Mons in der Diözese von Limoges. Er begann seine Laufbahn als Professor des weltlichen Rechts in Toulouse und wurde dann der höchste richterliche Beamte dieser Stadt; später finden wir ihn, nachdem er Kleriker geworden, auf dem bischöflichen Stuhle von Noyon, welchen er 1340 mit dem von Clermont vertauschte. Clemens VI. erhob ihn 1342 zum Kardinalpresbyter und 10 Jahre nachher zum Kardinalbischof von Ostia und Velletri, sowie zum Großpönitentiar. Nach dem Hinscheiden Clemens' VI. hatten die Kardinäle unter sich eine Wahlkapitulation vereinbart, welche dem aus ihrer Mitte Gewählten verschiedene Verpflichtungen auferlegte. Die wichtigsten Bestimmungen waren folgende: der zukünftige Papst sollte die Gebiete der römischen Kirche nicht veräußern oder zu Lehen austeilen ohne vorangegangene Genehmigung von zwei Dritteln des Kardinalskollegiums, ferner sollte er keinen Kardinal absetzen, gefangen halten, suspendieren, exkommunizieren ohne Zustimmung des Kollegiums, ja das neue Oberhaupt sollte die gesamten Einkünfte der Kirche zwischen sich und dem Kardinalskollegium teilen, während bisher den Kardinälen die Hälfte nur der mit dem Namen census bezeichneten Einkünfte zustand (vgl. Kirsch, Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im 13. und 14. Jahrh., Münster 1895). Diese Vereinbarung wurde von sämtlichen Kardinälen angenommen, von einigen jedoch mit dem Vorbehalt, daß sie hiermit keine rechtswidrige Handlung begingen. Zu denen, die diese Klausel hinzufügten, gehörte auch der Kardinalbischof Stefan von Ostia; er wurde am 18. Dezember 1352

zum Nachfolger Clemens' VI. gewählt. Nicht lange nach Antritt seines Pontifikates erklärte er jene Wahlkapitulation der Kardinäle für gesetzwidrig und nichtig, da sie die dem Papste von Gott verliehene Macht einschränke.

Innerkirchliches. Als erstes nahm der neue Papst eine durchgreifende Reform der kirchlichen Verwaltung in Angriff. Sofort widerrief er die von Clemens VI. den Prälaten bewilligten Benefizien und erklärte sich gegen die Pluralität derselben. Viele Kommenden, Reservationen, Expektationen seiner Vorgänger kassierte er; weiterhin schärfte er den hohen Geistlichen auf das strengste ihre Residenzpflicht ein, verminderte den Luxus der päpstlichen Hofhaltung und nötigte das Kardinalskollegium, sich einer einfachen Lebensweise zu befleißigen. Im Interesse einer ordentlichen Rechtspflege schuf er für die auditores rotae ein festes, sicheres Einkommen.

Italien. Das andere große Ziel, das sich Innocenz gestellt hatte, war die Wiedererwerbung des Kirchenstaates. 1353 sandte er den Kardinal Albornoz, dem er diese Aufgabe übertrug, nach Italien und mit ihm Cola di Rienzi, den römischen Volkstribun, der aus seinem Kerker in Avignon entlassen wurde, um nunmehr als ein Organ der päpstlichen Politik in Italien zu wirken. Bald unterwarf Albornoz Rom, und Cola trat sein Amt als Senator an, das er aber nur wenige Monate verwaltete: eine Empörung der Römer machte am 8. Oktober 1354 seinem Leben ein Ende. In der Hoffnung, das Ansehen des Kardinals Albornoz in Rom zu heben und die päpstliche Partei in Italien zu stärken, betrieb der Papst auch eifrig den vom Könige Karl IV. beabsichtigten Romzug (s. u.). Mit großem Geschick setzte der Kardinallegat die Unterwerfung des Kirchenstaates fort, bis er 1357 nach Avignon zurückkehrte; infolge der Unfähigkeit seines Nachfolgers, des Abtes Adroin von Clugny, zog Albornoz 1359 wieder nach Italien, wo er in den nächsten Jahren vor allem mit Barnabo Viskonti von Mailand um den Besitz Bolognas kämpfen mußte.

Kaiser und Reich. Das Verhalten des Papstes zu Kaiser und Reich trug einen friedlichen Charakter. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger legte Innocenz der Romfahrt Karls IV. keine Hindernisse in den Weg. Allerdings vollzog er nicht persönlich in Rom die Kaiserkrönung, sondern beauftragte damit den Kardinalbischof Peter von Ostia. Von diesem empfing am Ostertage (5. April) des Jahres 1355 Karl die Krone, nachdem er den am 26. April 1346 zu Avignon geleisteten Eid wiederholt hatte: weder in Rom noch in den anderen Gebieten der Kirche innerhalb und außerhalb Italiens irgend welche Rechte auszuüben, sowie gleich noch am Tage der Krönung mit allen seinen Leuten Rom zu verlassen und ohne ausdrückliche Erlaubnis des Papstes nie wieder dahin zurückzukehren. Die tiefe Erniedrigung des Kaisertums offenbarte sich vor aller Augen, als der Gekrönte nach dem festlichen Mahle sofort — wie er geschworen — die ewige Stadt verließ und seine Heimfahrt antrat. In den folgenden Jahren nahm Karl der Kurie gegenüber eine selbstständigere Stellung ein, und die Eintracht zwischen Kaiser und Papst war zuweilen nicht mehr dieselbe wie früher, ohne daß es aber zum Konflikte kam. In der Goldenen Bulle war das Bestätigungsrecht der Päpste bei der Wahl des deutschen Königs mit keinem Worte erwähnt worden. Wenn jenes Gesetz ferner bestimmte, daß während der Sedisvakanz die Kurfürsten von Sachsen und von der Pfalz die Regierung übernehmen sollten, so war dadurch der Anspruch des Stuhles Petri auf das Reichsvikariat stillschweigend beseitigt. Daß Innocenz den hiergegen erhobenen Protest wieder so schnell fallen ließ, erklärt sich nur aus seiner Friedensliebe. Es gelang sodann Innocenz nicht, nach der Schlacht bei Maupertuis (1356) den Kaiser für eine energische Vermittelung zwischen Frankreich und England zu gewinnen, auch später in dem Kampfe um Bologna bemühte er sich vergebens, Karl zu einem Bündnis und zum Einschreiten gegen Barnabo Viskonti zu bewegen. 1359 schrieb die Kurie, um besonders das für die italienischen Feldzüge des Kardinals Albornoz erforderliche Geld zu beschaffen, für Deutschland einen Zehnten aus. Als der päpstliche Nuntius auf dem Reichstage zu Mainz diese Geldforderung rechtfertigen wollte, erklärte der Kaiser, bevor die Kurie Geld verlange, möge sie den deutschen Klerus reformieren, sonst werde er die Besserung desselben in seine Hand nehmen. Bald darauf empfahl auch der Papst der deutschen Geistlichkeit eine Reform, wie sie Karl wünschte. Hingegen auf die Forderung Karls, die Bullen, welche Clemens V. gegen Heinrich VII., Karls Großvater, erlassen hatte, zurückzunehmen, ging der Papst nicht ein. Anderseits erwies er sich aber wieder dem Kaiser gefällig, indem er dessen vertrauten Ratgeber, den Bischof Dietrich von Minden auf den erzbischöflichen Stuhl von Magdeburg brachte und dadurch dem Hause Luxemburg die geplante Erwerbung Brandenburgs erleichterte.

Frankreich. Zum französischen Hofe stand Innocenz in freundlichem Verhältnis. Sehr viel war ihm an der Beendigung des Krieges zwischen Frankreich und England

gelegen. Die in seiner Gegenwart zu Avignon 1354 zwischen englischen und französischen Bevollmächtigten wegen Verlängerung eines Waffenstillstandes geführten Verhandlungen entsprachen aber in ihrem Verlaufe nicht den Erwartungen des friedliebenden Papstes. Noch auf dem Schlachtfeld von Maupertuis suchte der Kardinal Taleyrand den Kampf aufzuhalten, jedoch im Vertrauen auf seine Übermacht verwarf König Johann von Frankreich die Vermittelungsvorschläge des Kardinals. Die Schlacht entschied zu Gunsten des schwarzen Prinzen, welcher den französischen König gefangen nach London führte. Es war das Verdienst Innocenz' VI. und seiner Bevollmächtigten, daß der Friede von Brétigny 1360 dem Blutvergießen ein Ende machte. — Durch die Scharen von Freibeutern, die sich in Frankreich während des Krieges gebildet hatten, wurde auch das päpstliche Gebiet zeitweise heimgesucht. Die besonders berüchtigte Bande des Arnold v. Cervolles, die „Routiers", vermochte Innocenz von der Plünderung Avignons, das er damals gerade befestigen ließ, nur durch die Zahlung einer großen Geldsumme abzuhalten (1357).

Spanien. Gegen Peter I. den Grausamen von Kastilien (1350—1369) trat der Papst mit allen der Kirche zu Gebote stehenden Mitteln auf, um ihn zu bewegen, seine rechtmäßige Gattin Blanca von Bourbon, die er verstoßen, wieder in ihre Stellung einzusetzen und sich von seinen Konkubinen zu trennen. Die Treulosigkeit des Königs zwang Innocenz zu wiederholten Malen, den Bann über Peter, das Interdikt über Kastilien zu verhängen; die päpstlichen Zensuren hatten immer nur neue Versicherungen und ebenso viele Eidbrüche Peters zur Folge. Nicht minder ergebnislos blieben die Bemühungen der Kurie, zwischen dem genannten Herrscher Kastiliens und dem Könige Peter IV. von Aragonien einen Frieden zu vermitteln.

In seinen letzten Lebensjahren war Innocenz mit dem Gedanken eines Kreuzzuges und einer Wiedervereinigung mit der orientalischen Kirche beschäftigt. Aber mitten unter den Verhandlungen mit dem griechischen Kaiser Johann Paläologus starb Innocenz VI. am 12. September 1362. Auch die Idee, die Stadt Rom wieder zu betreten, wozu der Papst von Karl IV. ermuntert worden war, kam erst unter seinem Nachfolger Urban V. zur Ausführung. **(R. Zöpffel †) Max Naumann.**

Innocenz VII., Papst von 1404—1406. — Quellen: Vita Innocentii VII ex Codice MS Vaticano ap. Muratori, Rerum Ital. Scr. t. III, p. II, p. 832 sq.; Vita Innocentii VII ex additamentis ad Ptolemaeum Lucensem, e Codice MS Patavino, ibid. p. 834 sq. In Betreff der Briefe Innocenz VII. und einer von ihm gehaltenen Rede vgl. Fabricius, biblioth. Lat. med. aevi, t. IV, p. 103; Dietrich v. Nieheim, De schismate, lib. II, c. 34 sq. (ed. Erler, Leipzig 1890; ders., Dietr. v. N., ebd. 1887); Antonii Petri Diarium Romanum, ap. Muratori, Rer. Ital. scr., t. XXIV, p. 968 sq.; Leonardi Bruni Aretini epistolarum lib. VIII, rec. Mehus, Flor. 1741; ders., Rerum in Italia suo tempore gestarum commentarius, ap. Muratori, a. a. O. XIX, p. 909 sq.; Infessura, Diario della citta di Roma, ap. Muratori, t. III, p. II, pag. 1116 sq.; Gentilis Delphini diarium, p. 844 sq.; Platina, De vitis Pontif. Rom. in der Ausgabe: Coloniae Agrippinae 1626, p. 262 sq.; Raynaldus, Ann. eccles. ad ann. 1404—1406; Theiner: Cod. dipl. dominii temporalis S. Sedis, t. III; Gayet, Le grand schisme (s. u.).

Bearbeitungen und allgemeine Litteratur: Du Puy, Hist. du schisme 1378—1428, Paris 1654; Vitae et res gestae Pontif. Rom. . . . Alph. Ciaconii . . et aliorum opera descriptae, t. II, Romae 1677, p. 711 sq.; Maimburg, Hist. du grand schisme d'Occident, Paris 1678; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der römischen Päpste, 2. Ausgabe, Göttingen 1758, S. 328 ff.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, 9. Teil, übers. von Rambach, Magdeburg u. Leipz. 1772; S. 36 ff.; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts, Bd II, Konstanz 1845, S. 48 f.; Christophe, Gesch. des Papsttums während des 14. Jahrhunderts, übers. von Ritter, III. Bd, Paderborn 1854; S. 153 ff.; Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858; Höfler, Ruprecht von der Pfalz, Freiburg 1861; Hefele, Konziliengesch., Bd VI, Freiburg 1867, S. 748 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II. Bd, Berlin 1867, S. 1110 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, Bd VI., 3. Aufl., Stuttg. 1878, S. 542 ff.; Creighton, Hist. of the Papacy during the period of the Ref. I, London 1882, S. 162 ff.; Pastor, Gesch. der Päpste seit dem Ausgange des MAs I, Freiburg 1886, S. 129 f.; Jungmann, Dissertatt. sel., VI, Ratisb. 1887, p. 277; Gayet, Le grand schisme d'Occident d'après des docc. contemp., 2 Bände, Paris 1889—1890; Valois, La France et le grand schisme d'occident, 2 Bde, Paris 1896; Kneer, Die Entstehung der konziliaren Theorie ꝛc.; KLS Suppl. 1893; Weitere Litteratur s. unter Benedikt XIII.a und Bonifatius IX.

Cosimo de Migliorati, aus Sulmona in den Abruzzen gebürtig, widmete sich ursprünglich dem Studium des Rechts; Urban VI. zog ihn an die Kurie, übertrug ihm die Einsammlung der dem Stuhle Petri zufließenden Summen in England, erhob ihn zuerst

zum Erzbischof von Ravenna, später zum Bischof von Bologna; Bonifaz IX. nahm ihn 1389 in die Reihe der Kardinäle auf als Kardinalpriester von Sta. Croce in Gerusalemme; unter diesem Papst war der Kardinal von Bologna — so wurde Cosimo nach seinem Bischofssitze allgemein genannt — eine der einflußreichsten und geachtetsten Persönlichkeiten an der römischen Kurie; sein sittenreiner Lebenswandel, seine strenge Askese, seine umfassende Kenntnis des kanonischen Rechts und seine Geschäftsgewandtheit haben nach dem Tode Bonifaz' IX. die Vota der Kardinäle auf ihn gelenkt: am 17. Oktober 1404 ging aus dem Konklave der Kardinalpriester von Sta. Croce als Papst Innocenz VII. hervor. Auch er hatte, wie alle seine Kollegen, bevor sie zur Wahl zusammentraten, eine Schrift unterzeichnet, in welcher er sich verflichtete, für den Fall seiner Erhebung auf den Stuhl Petri alles Erdenkliche zur Beilegung des die Kirche verzehrenden Schismas zu thun, ja selbst, wenn es erforderlich sei, die päpstliche Krone der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zum Opfer zu bringen. Ein dieser Vereinbarung zuwiderlaufendes Versprechen gab aber Innocenz VII. bald nach seiner Wahl dem Könige Ladislaus von Neapel, nachdem dieser die Römer zur Anerkennung des Papstes und zur Abschließung eines ihre städtischen Freiheiten sichernden Vertrages bewogen (27. Oktober 1404); er gelobte, mit seinem Gegenpapste Benedikt XIII. und dessen Kardinälen nur unter der Bedingung sich auszusöhnen, daß vorher das Anrecht des Ladislaus auf Neapel sichergestellt sei. Allerdings berief Innocenz VII. noch am Schluß des Jahres 1404 ein allgemeines Konzil zur Beilegung des kirchlichen Zwiespalts für das nächste Jahr nach Rom; daß dasselbe nicht zu stande kam, war nicht die Schuld des Papstes; die Römer, mit dem Maße der ihnen gewährten Rechte noch nicht zufrieden, suchten Innocenz VII. zuerst auf dem Wege der Unterhandlungen, dann mit bewaffneter Hand zu größeren Zugeständnissen zu bewegen, durch die Frevelthat eines päpstlichen Nepoten zur äußersten Erbitterung getrieben, griffen sie am 6. August 1405 den päpstlichen Palast an, nur die eiligste Flucht konnte Innocenz VII. und seine Kardinäle vor dem drohenden Tode bewahren. War auch durch diese plötzliche Verlegung des päpstlichen Hofes von Rom nach Viterbo das nach Rom zusammenberufene Konzil unmöglich geworden, der Aufstand der Römer hätte doch insofern dem Werke der Wiederherstellung der Kircheneinheit zu statten kommen können, als jener Ladislaus von Neapel, dem der Papst die oben erwähnte, seine Aktionsfreiheit in Sachen des Schismas lähmende Zusicherung gegeben, einen Teil der aufständischen Römer für sich gewonnen und mit ihrer Hilfe sich Roms zu bemächtigen suchte, hierdurch aber Innocenz VII. selbst seines Versprechens entband, ja ihn zur Anwendung der härtesten Kirchenstrafen nötigte — der Papst that Ladislaus in den Bann und entsetzte denselben seines Thrones. Aber vom ersten Beginn seines Pontifikats war es Innocenz VII. nicht ernst um einen die Kirche einigenden Ausgleich mit Benedikt XIII. gewesen; vergeblich war es, daß Karl VI. von Frankreich, die Pariser Universität, der deutsche König Ruprecht und der König von Kastilien sich eifrig durch Gesandtschaften an die beiden um den Stuhl Petri kämpfenden Prätendenten bemühten, der Kirche den inneren Frieden wiederzugeben und zu diesem Zwecke bald die Berufung eines allgemeinen Konzils, bald die Abdankung der beiden Päpste und die Neuwahl durch ein aus den bisherigen Kardinälen Benedikts XIII. und Innocenz' VII. zu bildendes Kollegium in Vorschlag brachten. Beide Päpste zeigten gleich wenig Lust, den Weg der Cession zu betreten; jeder von ihnen behauptete, nicht er, sondern sein Gegner trage die Schuld, daß das Schisma sein Ende noch nicht erreiche; nur benahm sich Benedikt der XIII. bei der Abweisung aller an ihn gestellten Forderungen um vieles klüger als sein Gegner; er begab sich nach Italien, angeblich, um durch persönliche Unterhandlungen mit seinem Rivalen die Beilegung der Kirchenspaltung zu beschleunigen, thatsächlich aber, um sich mit Hilfe der aufständischen Römer rasch zum Herrn der Stadt und des Stuhles Petri zu machen. Als er von Genua aus an Innocenz VII. das Gesuch richtete, den Gesandten, die er zur Verhandlung über die Mittel, den kirchlichen Frieden herbeizuführen, an ihn abzuordnen gedenke, sicheres Geleit zu garantieren, verweigerte dieser die so billig lautende Forderung mit dem Bemerken, Benedikt XIII. sei doch nicht ernstlich bereit, das Schisma durch Zugeständnisse aufzuheben. Endlich war es Innocenz VII. im Januar 1406 wieder vergönnt, nach Rom zurückzukehren; ihn rief das Parlament der Stadt, nicht gewillt, für den Papst als Beherrscher den König von Neapel einzutauschen. Schließlich gab auch Ladislaus von Neapel die Engelsburg, die er besetzt hatte, dem Papste zurück, der ihn dafür vom Banne löste und zum Defensor und Bannerträger der Kirche ernannte; bald darauf verschied Innocenz VII., am 6. November 1406. Daß er eines unnatürlichen Todes gestorben, wurde wohl unter den Kurialen in Rom erzählt, scheint aber bloß auf Vermutungen seiner ferneren Umgebung zu beruhen.

Wenn Dietrich von Nieheim ihn einen „magnus simulator“ nennt, so war dieser Vorwurf insofern zutreffend, als Innocenz VII. eine Geneigtheit zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit erheuchelte, die seiner Seele ganz fremd war, und wenn derselbe zeitgenössische Schriftsteller hinzufügt „suos statim in divitiis temporalibus sublimavit“, so erweist die Geschichte auch diese Anschuldigung als völlig gerechtfertigt. Verzieh er doch sofort seinem Nepoten Lodovico Migliorati jene entsetzliche Blutthat, welche die Revolution in Rom hervorrief und Innocenz VII. zur Flucht nach Viterbo nötigte — Lodovico hatte 11 Abgeordnete der Stadt bei ihrer Rückkehr vom Papste überfallen und einen nach dem anderen ermordet; eine geistliche Buße war alles, was der gütige Onkel dem Neffen als Strafe auferlegte, und bald darauf verlieh er ihm Ancona und Fermo; daß jener Überfall auf das Geheiß Innocenz VII. geschehen, ist eine wenig glaubwürdige Nachricht. **(Zoepffel †) Benrath.**

Innocenz VIII., Papst von 1484—1492. — Quellen: Diarium romanum urbis ab anno 1481 ad 1493, ap. Muratori: Rer. Ital. Scr., t. III, p. II, p. 1070 sq.; Infessura: Diarium romanae urbis, ibid. p. 1189 sq.; Joh. Burchardi diarium Innocentii VIII, ed. Gennarelli, Florenz 1854. das. ed. Thuasne I—II, Paris 1883 f.; Jacobus Volaterranus: Diarium Romanum de Xisti IV pontificatu a 1472—1484, ap. Muratori: Rer. Ital. Scr. t. XXIII, p. 87 sq.; Onuphrii Panvinii Pontific. Roman. vitae in der Historia Platinae de vitis Pontif. Rom. . longe quam antea Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agrippinae 1626, p. 332 sq.; die Bullen Innocenz VIII. finden sich in Cherubini bullarium magn. t. I, Lugduni 1665, p. 443 sq.; Epistola Innoc. VIII. in Baluzius, miscellanea, Ausgabe von Mansi, t I, Lucae 1761, p. 518 sq. Vergleiche auch Raynaldus: Annal. eccl. ad ann. 1484—1492.

Allg. Litteratur: Vialardi: vita d'Innocenzo VIII., Venet. 1613. Ueber die Lobreden des Palitiani, Folieta und Fieschi vgl. Sagittarius; Introductio in histor. eccles. t. I, p. 697; Ciaconius: Vitae et res gestae Pontific. cum uberrimis notis ab Aug. Oldoino, t. III. Romae 1677, p. 89 sq.; Palatius: Gesta Pontif. Rom. t. III, Venet. 1688, p. 685 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., Gött. 1758, S. 365 f.; Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, 9. Tl, übers. v. Rambach, Magd. u. Leipzig 1772, S. 383 ff.; Schröckh, Kircheng, 32. Tl., Leipzig 1801, S. 368 ff.; Viani, Memorie della famiglia Cybo, Pisa 1808; Sismondi, Geschichte der italienischen Freistaaten im Mittelalter, aus dem Franz., 11. Tl., Zürich 1820, S. 274 ff.; Herzog, Die romanischen Waldenser, Halle 1853, S. 274; Pauli, Gesch. v. England, 5. Bd., Gotha 1858, S. 529 f.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomat. des Conclaves t. I, Paris 1864, p. 298 sq.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd, 1. Abtlg., Berlin 1868, S. 187 ff.; Cherrier, Hist. de Charles VIII, t. I, Paris 1868; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 7. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1880, S. 268 ff.; Reumont, Zur Geschichte Ferrantes von Neapel, HZ 1873; Reumont, Lorenzo de Medici, 2. Bd., Leipzig 1874, S. 272 ff.; Jak. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, 3. Aufl., Leipzig 1877, S. 102 ff.; Gams, Die Kirchengesch. von Spanien, 3. Bd., 1. Abtlg., Regensburg 1876, S. 442 ff., 3. Bd., 2. Abtlg., Regensburg 1879, S. 22 ff.; Creighton, History of the Papacy vol. III, London 1887, S. 117—156; Pastor, Gesch. der Päpste seit d. Ausg. d. MA III, Freiburg 1895, S. 167—268; Schneider, Die kirchl. Wirksamkeit d. Legaten R. Peraudi, Halle 1882; Gottlob, Der Legat R. Peraudi (HJG VI, S. 438 ff.); Hagen, Die Papstwahlen von 1484 und 1492, Brixen 1885; Panhölzl, Bemerk. über die Bulle Innocenz VIII. 'Exposuit' (StMBCO, 1884). — Riezler, Die Hexenprozesse 1896; Stieve, Der Hexenwahn, A. Z. Beil. 38 f., 1896; vgl. d. Art. Hexe, Hexenproz. Bd VIII.

Giovanni Battista Cybò, geboren im Jahre 1432 zu Genua, war der Sohn des Aran Cybò, welcher unter Calixt III. die Stellung eines Senators von Rom inne gehabt, und der Teodorina de'Mari. Seine Jugend verbrachte er am neapolitanischen Hofe; dann begab er sich, um den Studien obzuliegen, zuerst nach Padua, später nach Rom, woselbst er die Gunst des Kardinals Calandrini, eines Halbbruders Nikolaus V., in so hohem Maße erwarb, daß dieser ihn in sein Haus aufnahm, ihm zur Erlangung der verschiedenen geistlichen Grade behilflich war und schließlich das Bistum Savona durch Empfehlung bei Papst Paul II. verschaffte; Sixtus IV. übertrug ihm das Bistum Molfetta und kreierte ihn 1473 zum Kardinalpriester von Sta. Balbina. Daß er nach dem Tode dieses Papstes den Stuhl Petri bestieg (24. August 1484), war größtenteils das Verdienst des Kardinals Giuliano della Rovere, des späteren Papstes Julius II., jedenfalls kein Beleg dafür, daß zur Erlangung der höchsten kirchlichen Würde ein sittenreiner Lebenswandel erforderlich; hieß es doch in einem Epigramme von Innocenz VIII. — so nannte sich Kardinal Cybò als Papst — „Octo Nocens pueros genuit, totidemque puellas, hunc merito poterit dicere Roma patrem“. Die Anzahl der Kinder wird freilich verschieden angegeben. In den ersten Jahren seines Pontifikats hat der Papst, der selbst eine schwache,

charakterlose Persönlichkeit war, sich völlig leiten lassen von dem erwähnten Kardinal della Rovere. Dieser bewog Innocenz VIII., für die neapolitanischen Barone gegen ihren König Ferrante Partei zu nehmen, mit diesen und den Venetianern ein enges Bündnis zu schließen, welches den Plan verfolgte, René von Lothringen auf den Thron von Neapel zu führen. Ferrante bot, obwohl sein Heer bis an die Mauern Roms vorgedrungen war, schon am 11. August 1486 die Hand zum Frieden; die Furcht, seine Krone zu verlieren, hieß ihn dem Papste die weitgehendsten Zugeständnisse machen; nicht bloß versprach er, die aufständischen Barone zu begnadigen, er verhieß auch, dem römischen Stuhle fernerhin den Lehenszins für Neapel zahlen, sich jeder Einmischung in die kirchlichen Angelegenheiten seines Reiches enthalten zu wollen. Die Enttäuschung Innocenz VIII. war groß, als der König bald nach Abschluß des Vertrages gerade das Gegenteil von allem dem that, wozu er sich verpflichtet, die Barone aufs härteste bestrafte, den Klerus von sich abhängig machte, den Lehenszins zu zahlen verweigerte; der Streit zwischen Papst und König gedieh schließlich so weit, daß jener am 11. Sept. 1489 diesen exkommunizierte und seines Reiches verlustig erklärte. Jedoch das Gerücht, daß Karl VIII. von Frankreich die Ansprüche seines Hauses auf Neapel zur Geltung bringen wolle, nötigte schließlich Ferrante zu einer engen Verbindung mit Innocenz VIII. Dieselbe kam nicht bloß in einem 1492 geschlossenen Frieden, sondern auch in der Vermählung einer päpstlichen Enkelin mit einem Sprößling des aragonesischen Hauses zum Ausdruck. Schon früher war es diesem Papste gelungen, seine Familie mit dem mächtigen Geschlechte der Beherrscher von Florenz, der Mediceer, zu verschwägern, indem sein in Bubenstücken groß gewordener Sohn Franceschetto die Maddalena de'Medici, eine Tochter Lorenzos des Erlauchten, im Jahre 1487 ehelichte; die Erhebung des Giovanni Medici, des zweiten Sohnes des Lorenzo, zum Kardinal im Jahre 1489 besiegelte die Freundschaft zwischen dem Hause der Cybò und der Machthaber von Florenz. Innocenz VIII. trug seinen Nepotismus so öffentlich zur Schau, daß er sich nicht einmal entblödete, die Vermählungen seiner Kinder und Großkinder mit großen Gastmälern, an denen sich sogar Frauen beteiligten, im Vatikan zu begehen. Doch in dem päpstlichen Palaste gingen noch andere Szenen vor sich, die den Stuhl Petri mehr schändeten als diese Familienfeste. Der Vatikan war der Aufenthaltsort eines Sultans geworden, des unglücklichen Djem, den sein Bruder Bajazet II. vertrieben. Von dem Großmeister des Johanniterordens, der sich des zu ihm als Flüchtling kommenden Prinzen bemächtigt hatte, erwarb Innocenz VIII. 1489 den Großtürken, um ihn dann im Auftrage Bajazets für eine jährliche Belohnung von 40,000 Dukaten in sicherem Gewahrsam zu halten; im Jahre 1490 erhielt denn auch der Papst als Gefangenwärter Djems die Gratifikation für drei Jahre ausbezahlt; und während derselbe in dieser schmählichen Weise ein Diener des Sultans Bajazet geworden, rief er die Christenheit zu einem Kreuzzug gegen die Ungläubigen auf; brachte er auch denselben nicht zu stande, so erlebte er doch die ihn und ganz Rom mit Jubel erfüllende Übergabe Granadas, der letzten befestigten Stadt, die die Mauren inne hatten; am 2. Januar 1492 zog Ferdinand der Katholische in die von ihm zwei Jahre vergeblich belagerte Festung ein, der Papst und die Kardinäle veranstalteten beim Eintreffen dieser Nachricht die großartigsten und kostspieligsten Festlichkeiten, die da nur eines bewiesen, daß das aus Spanien vertriebene Heidentum vom Centrum der Christenheit unumschränkten Besitz ergriffen.

In England benahm sich Innocenz VIII. als Spender der Königskrone; in drei Bullen des Jahres 1486 erklärte er, daß Heinrich VII. aus dem Hause Tudor, der 1485 in der Schlacht bei Bosworth Richard III. der Krone und des Lebens beraubt hatte, mit dreifachem Rechte den englischen Königsthron besitze, mit dem Rechte des Siegers in der Feldschlacht, des erbberechtigten Kronprätendenten und des vom Parlamente Erwählten. Allen denen, die die Ansprüche Heinrichs VII. auf England nicht anerkannten, wurden die härtesten Kirchenstrafen angedroht; auch sprach er den Nachkommen Heinrichs VII., ohne Unterschied, ob sie von der derzeitigen Gattin desselben, einer Prinzessin aus dem Hause York, oder von einer anderen rechtmäßigen Gemahlin stammten, das Anrecht auf die englische Königskrone zu. Dem am 5. April 1486 zum römischen Könige gekrönten Maximilian bewies Innocenz VIII. seine ganze Gunst, indem er den Gesandten Karls VIII. von Frankreich auf ihr Begehren, die Bestätigung der Königswürde Maximilian zu versagen, die schneidige Antwort erteilte, die ihm eben vorgetragene Bitte des Königs von Frankreich könne nicht von diesem selbst, sondern nur von seinen schlechten Ratgebern stammen, denselben wolle er es bald klar machen, wie unwürdig es sei, einen derartigen Antrag beim Papste zu stellen.

Eine wahrhaft herostratische Berühmtheit hat der Name dieses Papstes durch die Bulle

„Summis desiderantes“ vom 5. Dezember 1484 erlangt, welche das Unwesen der Hexenprozesse in den Schutz der Kirche genommen hat (s. Bd VIII S. 32, 52 ff.). Auch der Inquisition in Spanien hat dieser Papst erhebliche Dienste geleistet, indem er den furchtbaren Ketzerrichter Thomas Torquemada als Großinquisitor Spaniens (1487) bestätigte und diesem eine so hohe Macht sogar außerhalb Spaniens gewährte, daß alle auswärtigen Herrscher durch eine päpstliche Bulle angehalten wurden, die in ihre Gebiete geflüchteten Ketzer dem Großinquisitor auf sein Verlangen auszuliefern. Gegen die Waldenser in den Thälern von Piemont predigte er in einer Bulle den Kreuzzug und stellte allen denen, die sich an demselben beteiligten, völligen Ablaß in Aussicht; in seinem Auftrage sammelte der Legat Albert de Capitaneis ein 10,000 Mann starkes Heer zur Vernichtung der Ketzer, die ihm aber einen verzweifelten Widerstand entgegensetzten. Dem Aberglauben Roms und der gesamten Kirche verlieh er einen neuen Gegenstand, indem er die ihm vom Sultan Bajazet übersandte Lanze, mit welcher die Seite des Heilands am Kreuze durchbohrt worden sei, 1492 im feierlichen Aufzuge einholte, um sie von dem Volke als eine der gewaltigsten Reliquien der Peterskirche anstaunen zu lassen. Daß Innocenz VIII. kein Freund des aufblühenden Neuplatonismus war, zeigte sich, als Joh. Pico von Mirandola im Jahre 1486 in Rom 900 Streitsätze zum Zweck einer öffentlichen Disputation hatte anschlagen lassen; obwohl derselbe sich von vornherein dem päpstlichen Urteil unterworfen und dadurch einer strengen Prüfung seiner Sätze zu entgehen gehofft hatte, so verbot doch Innocenz VIII. durch ein im Dezember 1486 publiziertes Breve unter Androhung schwerer Kirchenstrafen das Lesen derselben. Während des Pontifikats dieses Papstes befand sich Rom trotz der Erlasse der Kurie gegen Mörder und Räuber in einem völlig rechtlosen, anarchischen Zustand, Kirchenberaubungen, Diebstähle, Mordthaten am hellen Tage, an Reisenden und Frauen verübte Plünderungen gehörten zu den gewöhnlichen Ereignissen. Bezeichnend für die Zustände ist eine Erzählung Infessuras: Der Vizecamerlengo gefragt, warum die Verbrecher nicht mehr bestraft werden, antwortete: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er lebe und zahle. Die Demoralisation hatte die ganze Kurie bis hinauf zu den Kardinälen ergriffen; die letzteren lebten in unaufhörlichem Streite untereinander, den sie und ihre Söldnerscharen mit bewaffneter Hand auskämpften; ihre festen Burgen waren die Asyle der Verbrecher, die einzige Aufgabe der Kardinäle schien zu sein, Pracht und Glanz zu entfalten, der Sinnenlust zu fröhnen und von dieser sich im Spiele um hohe Summen Erholung zu suchen. Alles war an der Kurie um Geld feil, der Handel mit gefälschten Bullen florierte wie nie zuvor; zu diesen gehört wahrscheinlicherweise auch das angeblich an den norwegischen Klerus erteilte Privileg, die Messe ohne Wein, der bei der strengen nordischen Kälte ungenießbar werde, zu celebrieren. Wie sich die Beamten der Kurie und die Kardinäle auf unrechtmäßige Weise zu bereichern suchten, so griff auch der Papst zu dem von seinen Vorgängern erprobten Mittel des Ämterverkaufs, um seine Kasse zu füllen; hunderte von neuen Stellen schuf er in Rom, um sie dem Meistbietenden zu vergeben. Das ist der dunkle Hintergrund, von dem sich jetzt die leuchtende Gestalt des Savonarola, des kühnen Eiferers gegen Fürstentyrannei und päpstliche Mißregierung der Kirche, abzuheben beginnt. Unter den Bauten, die Innocenz VIII. in Rom aufführen ließ, sind besonders zu nennen die wiederhergestellte Kirche S. Maria in Via lata und die berühmte Villa del Belvedere. Am 25. Juli 1492 starb Innocenz VIII. Nach Infessura soll ein jüdischer Arzt das Leben desselben durch einen Trank zu verlängern gesucht haben, der aus dem Blute dreier für Geld sich hinopfernder Knaben zubereitet war. Burkhard weiß nichts davon; Raynaldus kennt und erwähnt die Tradition, fügt aber hinzu, daß Innocenz, als er von dem Versuche hörte, sich unwillig darüber geäußert habe. **(R. Zöpffel †) Benrath.**

Innocenz IX., Papst vom 29. Oktober bis 30. Dezember 1591. — Quellen: Die Bullen dieses Papstes finden sich bei Cherubini, Magnum bullarium Roman., tom. II, p. 727; Benedictus Justinianus, Rede am Sarge Innocenz' IX. bei Ciaconius: vitae et res gestae Pontif. Rom., in der Ausgabe des Oldoinus, t. IV, Romae 1677, p. 240 sq.; Cigarella, vita Innoc. IX., im Anhange der Historia Platinae de vitis Pontif. Rom... Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Col. Agripp. 1626, p. 500 sq.

Litteratur: Ciaconius: vitae et res gestae Pontif. Rom. (IV, 235 ff.) s. o.; Palatius, Gesta Pontif. Rom. tom. IV, Venetiis 1688, p. 437 sq.; Sandinus, Vitae Pontif. Rom., pars II, Ferrariae 1763, p. 672; Archibald Bower, Unparth. Historie d. röm. Päpste. X, 1, ausgearbeitet von Rambach, Magd. u. Leipzig 1779, S. 290 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplom. des Conclaves, II. vol., Paris 1864, p. 340 sq.; Ranke, Die röm. Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 2. Bd., 6. Aufl., S. 149 f.; Philippson, Philipp II. von

Spanien und das Papsttum in Sybels hist. Zeitschr., 39. Bd., München 1878, S. 447; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, Gotha 1880.

Johann Anton Fachinetto, geboren den 22. Juli 1519 zu Bologna, widmete sich in seiner Vaterstadt dem Studium der Jurisprudenz. Nachdem er im Jahre 1544 den Grad eines Doktors der Rechte erlangt hatte, begab er sich nach Rom, trat daselbst in die Dienste des Kardinals Farnese, der ihn zuerst als seinen Vikar nach Avignon sandte, später mit der Führung seiner Geschäfte in Parma betraute. Papst Pius IV. verlieh ihm das Bistum Nicastro in Calabrien. 1561 beteiligt er sich am Konzil von Trient und begiebt sich im Auftrage Pius' V. 1566 als Nuntius nach Venedig, ein Bündnis zwischen seinem Herrn, der Signorie und dem König von Spanien herzustellen. Im Beginn des Pontifikats Gregors XIII. kehrte er in sein Bistum zurück, um sich seinen Pflichten als Hirt der Gemeinde mit großer Treue zu widmen. Jedoch das ungesunde Klima von Nicastro nötigte ihn, auf sein Bistum zu verzichten und sich nach Rom zu begeben, woselbst ihm Gregor XIII. die hervorragendsten Ämter anvertraute: nicht bloß machte er ihn zum Mitglied der Konsulta und der Inquisition, er erhob ihn auch zum Patriarchen von Jerusalem und am 12. Dezember 1583 zum Kardinalpresbyter vom Titel S. S. Quatuor Coronatorum, woher er häufig in Rom der Kardinal von Santiquattro genannt wurde. Der an das Krankenlager gefesselte Gregor XIV. überließ ihm alle Geschäfte der Signatura. Seine Erhebung auf den Stuhl Petri verdankte der Kardinal von Santiquattro dem Einfluß der spanischen Partei auf das Konklave, welches am 27. Oktober 1591 zusammentrat und schon am 29. d. M. mit der Wahl Fachinettos endigte; der Neugewählte nahm den Namen Innocenz IX. an; den Dank für die erwiesenen Dienste stattete er den Kardinälen dadurch ab, daß er in dem Kampfe Heinrichs IV. von Frankreich und Philipps II. von Spanien für letzteren Partei ergriff, Alexander Farnese antrieb, mit seinem Heer dem vom Könige von Frankreich hart belagerten Rouen zu Hilfe zu eilen und eine größere Summe auf den Krieg verwandte; am 3. November 1591 versammelte er ein Konsistorium der Kardinäle, um ihnen unter anderem seine Absicht mitzuteilen, für die Kirche einen Schatz zu gründen, der nur in der höchsten Gefahr angegriffen werden dürfe. Die Zuneigung der Römer erwarb er sich, indem er durch ein Dekret anordnete, daß der infolge einer Mißernte hoch gestiegene Preis der Lebensmittel herabgesetzt werde, und die Barone in der Umgebung Roms anhielt, das Getreide in die Stadt zu führen. Eine seiner ersten Handlungen war es, die Veräußerung von Kirchengütern auf das strengste zu untersagen; um die Geschäfte besser ausführen und leiten zu können, bestimmte er feste Tage für die Audienzen, und rief die Kardinäle häufig zu Sitzungen zusammen; den sich mit großen Plänen tragenden Innocenz IX. raffte der Tod aber schon am 30. Dezember 1591 hin. Er hinterließ eine Reihe von Schriften, die bisher noch nicht gedruckt sind. **(Zöpffel †) Benrath.**

Innocenz X., Papst von 1644—1665. — Quellen: Cherubini, Magnum bullar. Rom., t. IV, 237 sq. V, 466—468 (Die Bulle Zelo domus Dei); Bank, Roma triumphalis, seu actus inaugurationis et coronationis Innoc. X., Franeker 1645; Herm. Conring, Comment. histor. de electione Urbani VIII et Innoc. X., Helmstädt 1651; Roßtäuscher, Hist. Innoc. X., Wittenberg 1674; Gualdus, Vita di donna Olympia Maidalchina 1666 (der Verfasser ist Leti). Die Relationen der venetianischen Gesandten am römischen Hof, insbesondere die des Alvise Contarini, Giov. Giustinian, die Ranke schon in seiner Geschichte der römischen Päpste vielfach benutzt hat, und aus denen er in den Analekten zum 3. Bande, Leipzig 1874, S. 173 ff. einen Auszug gegeben, liegen jetzt gedruckt vor in den Relazioni degli stati Europei lette al senato dagli Ambasciatori Veneti nel secolo decimosettimo raccolte ed annotate da Nic. Barozzi e Guglielmo Berchet, Serie III, Italia, Relazioni di Roma, Volume II, Venezia 1878, p. 43—161; Diarium Deone, sehr wertvoll, nur handschriftlich vorhanden, von Ranke vielfach benutzt und (3. Bd, Analekten, S. 168* ff.) charakterisiert; Relatione della vita del Card. Cecchini, composta da lui medesimo, vgl. Ranke, ebd. S. 165* ff.

Litteratur: Ciaconius, Vitae et res gestae Pontific. Rom., in der Ausgabe des Aug. Oldoinus, t. IV, Romae 1677, p. 641 sq.; Palatius, Gesta Pontif. Rom. IV, Venet. 1688, p. 571 sq.; Heidegger, Hist papatus, Amstelaedami 1698, p. 392 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 422 ff.; Sandinus, Vitae Pontific. Rom., p. II, Ferrariae 1763, p. 687 sq.; Arch. Bower, Unpart. Historie der röm. Päpste, X, 2, ausgearbeitet von Joh. Rambach, Magdeburg und Leipz. 1780, S. 3 ff.; Schröckh, Christl. Kirchengesch., 3. Tl., Leipz. 1805, S. 392 ff.; Reuchlin, Gesch. von Port-Royal, I, Hamb. und Gotha 1839, S. 605 ff.; H. Schäfer, Gesch. v. Portugal, IV, Hamb. 1852, S. 532 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 3. vol., Paris 1865, p. 95 sq.; Koch, Gesch. des deutschen Reichs unter der Regierung Ferdinands III.,

II, Wien 1866, S. 195 und 526 ff.; Ranke, Französ. Gesch., III, Leipz. 1869, S. 36 2c.; Reumont, Geschichte d. Stadt Rom, III, 2, Berlin 1870, S. 623 ff.; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV., II, Paris 1871, S. 139 ff., 168 ff. 2c.; Ranke, Die röm. Päpste, III, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 26 ff.: v. Reumont, Gesch. Toskanas, 1. Tl., Gotha 1876, S. 428 ff.; Charvériat, Histoire de la Guerre de Trente Ans, t. II, Paris 1878, p. 509, 536, 628; Ciampi, Un periodo di cultura in Roma, in Arch. della soc. Rom. di storia Patria, t. I, Roma 1877; ders., Innocenzo X. Pamfili e la sua Corte, Rom 1878; Chéruel, Histoire de France pendant la minorité de Louis XIV, Paris 1879, p. 141 sq; M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, I, Gotha 1880, S. 409 ff. Die Litteratur zu Jansenismus s. bei dem A. Bd VIII S. 589, 20.

Giovanni Battista Pamfili, der Sohn des Camillo Pamfili und der Flaminia de Bubalis, stammte aus einer Familie, die ursprünglich in Gubbio in Umbrien wohnhaft gewesen, später aber nach Rom übergesiedelt war; er ist im Jahre 1574 in Rom geboren. Nachdem er daselbst und auf anderen italienischen Universitäten sich dem Studium des Rechtes gewidmet, wurde er im 20. Lebensjahre Baccalaureus der Rechte; Clemens VIII. verlieh ihm eine Stellung als Auditor der Rota Romana, während des Pontifikates Gregors XV. begegnen wir ihm als Legaten in Neapel; auch Urban VIII. verwandte ihn öfter in Geschäften der Kurie, dem Kardinal Barberini gab er auf die Legationsreise nach Frankreich und Spanien den Pamfili als Datar mit. In Frankreich machte dieser sich in seiner Stellung als Datar wenig beliebt, er erhielt hier den Beinamen „der Monsignor: Es geht nicht". Urban VIII. belohnte den verdienstvollen Pamfili im Jahre 1629 durch Ernennung zum Kardinalpresbyter vom Titel S. Eusebii. Nach dem Tode dieses Papstes konnten die am 9. August 1644 zum Konklave zusammentretenden Kardinäle sich lange nicht über die Persönlichkeit des Nachfolgers verständigen, die französisch Gesinnten — geführt von den Nepoten Urbans VIII., den Barberini — wollten keinem der spanischen Krone ergebenen Manne, die sich auf die Seite Spaniens Neigenden — an deren Spitze der Kardinal Medici stand — keinem von Frankreich empfohlenen Kandidaten ihre Stimmen geben. Wenn sich die französische Partei endlich doch für den Kardinal Pamfili entschied, obgleich derselbe seine Sympathien für Spanien nie verhehlt hatte, so bewog sie zu dieser Schwenkung die Furcht, daß vielleicht ein noch eifrigerer Anhänger Spaniens die erforderliche Zahl von Stimmen auf sich vereinigen könnte. Am 15. September 1644 bestieg Kardinal Pamfili als Innocenz X. den Stuhl Petri. Der Kardinal Barberini hatte sich getäuscht, wenn er glaubte, den Papst durch Unterstützung seiner Wahl sich und seinem Hause freundlicher gestimmt zu haben. Innocenz X. setzte sich über die Pflicht der Dankbarkeit hinweg, achtete selbst nicht die Protektion, die Frankreich und Mazarin den Nepoten Urbans VIII. angedeihen ließ, er machte denselben den Prozeß wegen Veruntreuung öffentlicher Gelder, und beanspruchte, als sie aus Rom flohen, ihre Güter und Paläste. Während er auf diese harte Weise die Angehörigen seines Vorgängers verfolgte, gewährte er seinen eigenen Verwandten einen sehr weitgehenden Einfluß auf die Angelegenheiten der Kirche. Die Schwägerin des Papstes, die Frau seines verstorbenen Bruders, Donna Olympia Maidalchina, von der er sich geistig schon vor seiner Erhebung in dem Maße abhängig fühlte, daß er in einem an sie gerichteten Briefe erklärt, fern von ihr sei er wie ein Schiff ohne Ruder, wurde nun so mächtig in Rom, daß Kardinäle, Fürsten, Bittsteller sich auf alle erdenkliche Weise in ihre Gunst zu setzen suchten. Rom erlebte es bald, daß die hohe Frau sich mit ihren Anverwandten, die ebenfalls auf die Liebeserweise Innocenz' X. Ansprüche erhoben, völlig überwarf und der Papst als Familienoberhaupt den Schiedsrichter zwischen Donna Olympia und ihrer Schwiegertochter und ein anderes Mal zwischen jener und seinem Nepoten, dem Kardinal Astalli, zu spielen sich genötigt sah. Wohl brachte er es endlich über sich, die Schwägerin zu entfernen, aber nur um sie bald wieder zurückzurufen und ihr ein größeres Maß von Macht über sich einzuräumen. Daß der Anhänglichkeit und Freundschaft, die der Papst der Donna Olympia bewies, sinnliche Leidenschaft zu Grunde gelegen, wird von Gualdus (Leti) in seiner Lebensbeschreibung der Maidalchina berichtet, von Schröckh nicht bezweifelt, von Bower weder mit Entschiedenheit behauptet, noch mit Entschiedenheit bestritten. Jedoch Ranke hat nachgewiesen, daß die oben erwähnte Lebensbeschreibung, welche die Quelle jener Erzählung von dem unsittlichen Verhältnis zwischen dem Papst und seiner Schwägerin ist, keine Glaubwürdigkeit besitzt, nur den Wert eines „aus apokryphen Nachrichten und chimärischen Dichtungen zusammengewebten Romans" beanspruchen kann. Die Stellung Innocenz' X. zu den nach Frankreich geflüchteten Barberini wurde mit der Zeit wieder eine freundlichere; dazu trug die Entschiedenheit des die Flüchtlinge in seinen Schutz nehmenden französischen Ministers Mazarin viel bei. Auf die Nachricht hin, daß der Papst in einer Bulle vom

21. Februar 1646 verordnet habe, alle Kardinäle, die den Kirchenstaat ohne seine Genehmigung verließen, sollen, wenn sie nicht in einer Frist von 6 Monaten zurückkehren, ihrer Besitzungen und Einkünfte beraubt werden, setzte er es sowohl im königlichen Rate als im Parlamente durch, daß der päpstliche Erlaß für null und nichtig erklärt ward, worauf er, da Innocenz auf diesen Protest keine Rücksicht nahm, französische Truppen nach Italien sandte, deren Erscheinen und Fortschritte dem Papst die Umkehr zu einer Mazarin und den Barberini freundlicheren Politik erleichterten. Letztere erhielten schließlich doch noch ihre Besitzungen und Würden zurück.

Hatte Innocenz X. dem mächtigen Frankreich und dessen Schützlingen gegenüber das Feld räumen müssen, dem Herzog von Parma gegenüber wußte er seine Ansprüche durchzusetzen. Dieser hatte seinen römischen Gläubigern weder die geliehenen Kapitalien zurückerstattet, noch die fälligen Zinsen bezahlt; eine Aufforderung Innocenz X., die Schulden zu decken, ließ der Herzog unbeachtet; ein zweiter Streitpunkt gesellte sich bald hinzu: der vom Papst ernannte Bischof von Castro war dem Herzog nicht genehm, auf der Reise in sein Bistum wurde derselbe überfallen und getötet; die Schuld am Verbrechen maß der Papst dem Herzog zu, durch seine Truppen ließ er Castro erobern, schleifen und nahm von dem Lande Besitz, so lange bis der Herzog das Kapital und die Zinsen den Gläubigern zurückbezahlt haben werde. Auch mit Venedig gelang es Innocenz X. ein Abkommen zu treffen, welches die Signorie um das von ihr beanspruchte Recht der Besetzung der bischöflichen Stühle brachte und ihr nichts weiter eintrug, als das — vom Papste später nur halb eingelöste — Versprechen, den Venetianern mit Geld in dem mit den Türken um den Besitz von Candia ausgebrochenen Kampf beizustehen. Nicht frei von Zweideutigkeit war das Auftreten Innocenz' X. den Spaniern gegenüber, als Neapel in dem Aufruhr des Masaniello das Joch derselben abzuschütteln suchte; er, der seine Erhebung doch nur dem spanischen Einfluß verdankte, ermunterte Heinrich von Guise, die Führerschaft der Rebellen zu übernehmen, und mit ihrer Unterstützung sich in dauernden Besitz Neapels zu setzen; andererseits hat Innocenz X. sein ganzes Verhalten zu dem neu gegründeten Königreich Portugal sich vom spanischen Gesandten in Rom diktieren lassen. In Portugal hatte die Volkserhebung vom Jahre 1640 zur Loslösung des Landes von Spanien und zur Erwählung eines eigenen Königs, Johann IV. aus dem Hause Braganza geführt. Wie schon sein Vorgänger, so verweigerte auch Innocenz X. dem Könige Johann aus Rücksicht auf den spanischen Geschäftsträger den Empfang einer Gesandtschaft, die ihm die Obedienzerklärung Portugals überbringen sollte; die Folge davon, daß der Papst dem Könige aus dem Hause Braganza die Anerkennung versagte, war auf kirchenrechtlichem Gebiete dann die, daß er ihm auch das Recht, Kandidaten für die erledigten Bischofsstühle zu präsentieren, bestreiten mußte. So kam es, daß schließlich die Bischofsstühle in Portugal, die bis auf einen vakant waren, unbesetzt blieben; weder die Verwendung der Donna Olympia noch ein Gesuch der französischen Prälaten vermochten den Papst dahin zu bringen, die vom Könige von Portugal in Vorschlag gebrachten Bischöfe zu bestätigen. Völlig unfruchtbar war der Protest, den im Namen des Papstes der Nuntius Chigi gegen den Frieden von Osnabrück und Münster erhob und den dann Innocenz X. in der Bulle: Zelo domus dei am 26. November 1648 wiederholte (abgedr. u. a. bei Mirbt, Quellen z. Gesch. des Papstt. 1895, S. 202 ff.; vgl. d. A. Westfäl. Friede). Die schwerwiegendste und folgenreichste Entscheidung, die von diesem Papst gefällt worden ist, war die Verdammung (30. Mai 1653) der der Kurie zur Begutachtung vorgelegten 5 Sätze aus Jansens Augustin (die Bulle bei Mirbt a. a. O., S. 204 ff.); vgl. d. A. Jansen Bd VIII S. 594, 45 ff. Der französische Minister Mazarin ließ es sich angelegen sein, der päpstlichen Verdammungsbulle die weiteste Verbreitung zu geben, indem er die Bischöfe bewog, sie, ohne auf die Bestätigung des Parlaments zu warten, in den Kirchen zu publizieren. Diese Dienstfertigkeit des Leiters der französischen Regierung hinderte übrigens Innocenz X. nicht, das ungerechte Verfahren desselben gegen den Koadjutor des Erzbischofs von Paris, den Kardinal Retz, auf das schärfste zu tadeln. Derselbe war ein langjähriger und erbitterter Gegner Mazarins und hatte sich an der Fronde, jener großen, in erster Linie gegen Mazarin gerichteten gemeinsamen Erhebung des Parlaments, des Adels und des Klerus, als einer ihrer hervorragendsten Führer beteiligt. Als die Bewegung glücklich überwunden, Paris wieder im Besitz Ludwig' XIV. war, wurde auf Anraten Mazarins der Kardinal Retz ins Louvre gelockt, um von dort in die Gefangenschaft abgeführt zu werden. Diese an einem Kardinal verübte Gewaltthat veranlaßte Innocenz X., die augenblickliche Befreiung des Gefangenen zu fordern; diesem glückte es zu entfliehen und nun erhob er als bisheriger Koadjutor — der Erzbischof

war mittlerweile gestorben — Ansprüche auf den erzbischöflichen Stuhl, die von Mazarin nicht anerkannt wurden, am Papste aber ihren Verteidiger fanden. Entschlossenheit und Festigkeit in der Durchführung des Unternommenen lassen sich Innocenz X. nicht absprechen; er war überaus thätig, sorgte auch ernstlich für die Ordnung und Ruhe in Rom. Diesem Streben, die Sicherheit in der Stadt herzustellen, trat nur Eines hinderlich entgegen, die noch immer nicht genügend gefüllte, von der Donna Olympia so stark beanspruchte Kasse des Papstes. Wie sollte den Verbrechen gesteuert werden, wenn Innocenz X. den vom Gericht Verurteilten gestattete, die Strafe mit Geld abzukaufen? Wie ein gut unterrichteter Zeitgenosse erzählt, soll die Befreiung von gerichtlich zuerkannten Strafen dem Papste in den ersten sieben Jahren seines Pontifikats mehr als eine Million Scudi eingetragen haben. Unter diesen Gesichtspunkt des Gelderwerbs fällt zum Teil auch die Verkündigung eines Jubelablasses für das Jahr 1650, sowie die Aufhebung einer Reihe von Klöstern; die letztere Anordnung war völlig gerechtfertigt, indem es eine Reihe kleiner Konvente gab, in denen die Mönche die durch das Gesetz und die Regel vorgeschriebene Disziplin nicht mehr beobachteten und sich den geistlichen Übungen nicht mehr widmeten. In den letzten Jahren seines Lebens fühlte Innocenz X. tiefer das Drückende und Schimpfliche der sich immer steigernden Herrschsucht und Herrschaft der Donna Olympia; die geldgierige Frau forderte schließlich von den Leuten, denen sie Ämter und Würden verschaffte, monatliche Abgaben, ließ sich von den zu kreierenden Kardinälen hohe Summen auszahlen, gewährte gegen Geld selbst den herabgekommenen Töchtern Roms Schutz für ihr niedriges Handwerk. An seine Schwägerin hatte sich der Papst zu sehr gewöhnt, sie hatte sich ihm nach ihrer Rückkehr völlig unentbehrlich gemacht; obwohl er ihr nicht mehr traute, hatte er nicht die Kraft, sie nochmals von sich zu weisen. Und wie hat dieses Weib Innocenz X. seine Anhänglichkeit vergolten? Als er am 5. Januar 1655 im Sterben lag, hatte Donna Olympia nichts Eiligeres zu thun, als die Habseligkeiten des Sterbenden an sich zu bringen. Nicht einmal die Kosten für die Beerdigung des Mannes, durch den sie Millionen von Scudi gewonnen hatte, übernahm sie; ihre Antwort auf die Aufforderung, für die Bestattung Sorge tragen zu wollen, lautete lakonisch, als arme Witwe besitze sie nicht die hiezu erforderlichen Mittel. Daß Innocenz sich unter den Prälaten der Kirche wenig Liebe erworben, aber auch, daß die Ehrfurcht und Scheu aus Rom gewichen war, beweisen uns die Berichte von den Exequien des Papstes. Nicht nur wurde die Leiche in einem zum Aufbewahren von Geräten dienenden Nebenlokale der Peterskirche abgestellt — am Sarge braunten nur zwei von einem Priester gestiftete Kerzen, und ein Mitleid fühlender Kanonikus wandte einen halben Scudi auf Leichenträger, die endlich den Papst ohne die hergebrachten Feierlichkeiten zur Erde bestatteten.

(Zöpffel †) Benrath.

Innocenz XI., Papst von 1676—1689. — Quellen: Die Bullen Innocenz' XI. finden sich im ersten Bande der Fortsetzung des Magn. bullar. Rom. des Cherubinus. Dazu: Epistolae J. ad principes, Rom 1891, 1895 (ed. Berthier); Vita d'Innocenzo undecimo, Venez. 1690; Palatius, Gesta Pontific. Rom., t. V, Venetiis 1690, p. 1 sq.; Legatio marchionis Lavardini Romam ejusque cum Romano pontifice dissidium 1697; L'Etat du siege de Rome, Köln 1707; Vita del Servo di dio, papa Innocentio XI, raccolta in tre libri, nur handschriftlich vorhanden, von Ranke benutzt in seinem Werke: Die röm. Päpste 2c, Bd III, Analekten S. 202; An Account of his Excellency Roger Earl of Castelmaines Embassy, by Michael Wright, chief steward of his Excellencys house at Rome, 1688; Relazione di Roma di Girolamo Lando, schon von Ranke benutzt a. a. O. S. 205 ff.; zum erstenmale vollständig gedruckt in Barozzi e Berchet, Relazioni degli stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneti, Ser. III, Italia, Relazioni di Roma, vol. II, Venez. 1878, p. 409 sq.; Heidegger, Historia papatus, Amstelaedami 1698, p. 526 sq.; etc.

Litteratur: Ant. Turrerezzonico, De suppositiciis militaribus stipendiis Ben. Odescalchi, Como 1742; Guarnaccius, Vitae et res gestae Pontific Rom. t. I, Rom. 1751, p. 105 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Ausgabe, Göttingen 1758, S. 428 ff.; Sandinus, Vitae Pontif. Rom. p. II, Ferrar. 1763, p. 692 sq.; Bonamici vita Innoc. XI, Rom. 1776, ins Deutsche übers. Frankf. und Leipz. 1791; Archibald Bower, Unpart. Historie der röm. Päpste, Tl. X, 2 Abschn, ausgearbeitet von Rambach. Magd. und Leipzig 1780, S. 152 ff.; Schröckh. Christl. Kirchengesch. seit der Reform., 6. Tl., Leipzig 1807, S. 334 ff.; Capefigue, Louis XIV, Bruxelles 1838, p. 113 sq.; Macaulay, The History of England, vol. II, Leipz. 1849, p. 38 sq., 245 sq. etc., vol. III, p. 92 sq., vol. V, p. 105 sq.; etc.; Scharling, Michael Molinos in ZhTh. 1855, S. 15 ff; Petrucelli della Gattina, Hist. Diplom. des conclaves, 3 vol. Paris 1865, p. 272 sq.; Ranke, Französ. Gesch. vornehmlich im 16. und 17. Jahrh., 3. Bd, Leipzig 1869, S. 360 ff., 4. Bd, S. 16 ff.; Ranke, Engl. Gesch., Bd VI, S. 151 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd,

2. Abt., Berlin 1870, S. 636 ff.; Ranke, Die römischen Päpste. 3. Bd, Leipz. 1874, S. 111 ff.; Gérin, Recherches historiques sur l'Assemblée de 1682, Paris 1869, p. 49 sq.; ders., L'ambassade de Lavardin et la séquestration du cardinal-nonce Ranuzzi in der Revue des questions historiques, 1874, Octobre; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, t. V, Paris 1875, p. 59 sq.; Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, Berlin 1875; Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart, II, S. 390 ff.; III, S. 87 ff., 100 ff. 2c., IV, S. 52 ff., 67 ff., 86 ff., 2c.; Gérin, Le Pape Innocent XI et la révolution Anglaise de 1688, in der Revue des questions historiques, 1876, Octobre; ders., Le Pape Innocent XI et la Révocation de l'édit de Nantes, ib. 1878, Octobre; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 1. Bd, Gotha 1880, S. 439 ff.; Michaud, Louis XIV et Innocent XI, Paris 1882 f. Einschlägige Aufsätze von Gérin weiterhin a. a. O. Bd XXIII f., XXXIII, XXXIX. Fernere Nachweisungen bei Immich, Papst Innocenz XI., Berlin 1900. Ueber s. Stellung in der Frage nach dem Probabilismus: Geschichte d. Moralstreitigk. in d röm. kath. Kirche von Döllinger und Reusch, Bd I Nördlingen 1889, S. 38, 126 ff.; Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II, Bonn 1883, passim.

Benedetto Odescalchi, gebürtig aus Como, war der am 16. Mai 1611 geborene Sohn von Livio Odescalchi und Paula Castella. Seine Erziehung wurde in seiner Heimatstadt von den Jesuiten geleitet, später widmete er sich in Rom und Neapel dem Studium des Rechts. Von seiner Absicht, in den Kriegsdienst zu treten, brachte ihn der Ratschlag eines ihm nahestehenden Kardinals ab; auch die weitere Ermahnung desselben, sein Glück in der kurialistischen Laufbahn zu suchen, beherzigte Odescalchi. Von Urban VIII. erhielt er die Stellung eines Protonotars, ward später Präsident der apostolischen Kammer, wurde vielfach in auswärtigen Angelegenheiten der römischen Kirche verwandt. Innocenz X. erhob ihn zum Kardinaldiakon S. Cosmae et Damiani und später zum Kardinalpresbyter vom Titel S. Onuphrii. Die allgemeine Liebe der Römer, die Anerkennung aller Gutgesinnten erwarb sich Odescalchi durch die Einfachheit seines Auftretens, seinen strengsittlichen Lebenswandel und durch seine völlig uneigennützige, aus einer vertieften Religiosität hervorgehende Bruderliebe. Seine weitgerühmte Barmherzigkeit trug ihm vom Papste den Auftrag ein, sich nach Ferrara als Legat zu begeben, um „als Vater der Armen" dort das Unglück, welches eine schwer auf der Provinz lastende Teuerung angerichtet, zu mildern. Als ihm dann im Jahre 1650 das Bistum Novara anvertraut wurde, verwandte er die gesamten Einkünfte desselben auf die Kranken und Bedürftigen. Jedoch seine leidende Gesundheit untersagte ihm den Aufenthalt in Novara, er überließ mit Erlaubnis des Papstes das Bistum seinem Bruder und nahm seinen dauernden Aufenthalt in Rom. Hier beteiligte er sich auf das eifrigste an den Beratungen der Kongregationen und ließ sich in allen Geschäften der Kurie nicht — wie so viele seiner Kollegen im Kardinalskollegium — von dem Grundsatz leiten, auf jede Weise seine Kasse zu bereichern. Wo es gerichtliche Entscheidungen galt, blieben mit Berufung darauf, daß die Gerechtigkeit blind sein müsse, alle ihm eingereichten Empfehlungen ungelesen. Nach dem Tode Clemens' X. richteten sich die Blicke der Kardinäle im Konklave auf Benedikt Odescalchi; obwohl Ludwig XIV. ihn zuerst aus der Zahl der Wahlkandidaten auszuschließen gedachte, sah er sich schließlich doch genötigt, den Wünschen des römischen Volkes, welches während des Konklaves es nicht an Gunstbezeugungen für seinen Liebling fehlen ließ, Rechnung zu tragen und erteilte der französisch gesinnten Partei im heiligen Kollegium die Anweisung, der Wahl Odescalchis zuzustimmen, wenn auch schweren Herzens. Derselbe ward nach einer Sedisvakanz von 2 Monaten am 21. September 1676 auf den Stuhl Petri erhoben und nannte sich als Papst Innocenz XI. Bei der mit der üblichen Ceremonie des sich Weigerns und Weinens verbundenen Annahme der höchsten kirchlichen Würde erklärte der Neugewählte mit aller Offenheit, daß er sich nur unter der Bedingung der ihm aufgebürdeten Last nicht entziehen wolle, daß man der Durchführung seines Vorsatzes, den eingerissenen Mißbräuchen zu steuern, und die Geistlichkeit, sowie die Verwaltung, der römischen Kirche zu reformieren, keine Hindernisse in den Weg lege. In der That hat selten ein Papst mit einer solchen Entschiedenheit und Konsequenz an allen Punkten das Werk der Reform in die Hand genommen, wie Innocenz XI.; dieselbe galt zunächst der auf den völligen Ruin lossteuernden Mißwirtschaft in der Verwaltung der Finanzen. In verhältnismäßig kurzer Zeit gelang es ihm, die Ausgaben der Kurie mit den Einnahmen derselben nicht bloß ins Gleichgewicht zu bringen, sondern sogar ein nicht unbeträchtliches Plus der Einnahmen zu erzielen. Dieses Ziel war nur dadurch erreichbar, daß er an sich und seiner Hofhaltung in jeder Weise sparte, alle Sinekuren abschaffte und nicht das Geringste von den Gütern und Geldern der Kirche an seine Nepoten verschleuderte. Von vornherein erklärte Innocenz XI. seinem Neffen, Livius Odescalchi, daß er von ihm

nichts zu erwarten habe. Auf die Geschäfte der Kurie gewährte er seinen Verwandten nicht den geringsten Einfluß. Wie er sich selbst der einfachsten Lebensweise befleißigte, so forderte er sowohl von seiner nächsten Umgebung, als auch von der hohen Geistlichkeit außerhalb Roms größere Einschränkung und Zurückgezogenheit, verpflichtete auch die Bischöfe, sich nicht außerhalb ihrer Diöcesen aufzuhalten. Einer Kongregation von Kardinälen erteilte er den Auftrag, genau zu prüfen, ob die Bewerber um bischöfliche Stühle in ihrem bisherigen Leben die erforderliche Sittenreinheit bewahrt und die notwendigen theologischen Kenntnisse besäßen. Auch auf die sittliche Führung des niederen Klerus hatte er Acht, schärfte demselben die Pflicht ein, nicht gelehrte, mit Citaten prunkende Predigten zu halten, sondern dem Volke den gekreuzigten Christum zu verkündigen. Die Geistlichkeit insgemein forderte er nachdrücklich auf, ihr Augenmerk auf eine zweckmäßigere Heranbildung der Jugend zu richten, den katechetischen Unterricht mit Ernst zu betreiben, den Lehrern Anleitung in betreff der Methode des Jugendunterrichts zu gewähren. Dem um sich greifenden Sittenverderben in den Laienkreisen wollte er auf dem Wege der kirchlichen Gesetzgebung steuern. Unter anderem gebot er im Jahre 1683 den Frauen und Jungfrauen sich sittsamer zu kleiden, den Hals und die Arme nicht entblößt zu tragen. Wer sich gegen diese Kleiderordnung versündige, soll mit dem Bann bestraft werden. Noch rigoristischer lautete eine andere Verordnung vom Jahre 1686, sie untersagte allen Römerinnen ohne Unterschied der Bildungsstufe und der gesellschaftlichen Stellung das Erlernen und die Ausübung der Musik; auch die männliche Bevölkerung Roms wurde von ihm in scharfe Zucht genommen, der über alle Gebote des Anstandes sich hinwegsetzende römische Adel ward zur Besserung seiner Sitten angehalten und der in Rom überhandnehmenden Spielwut durch Aufhebung der Spielhäuser ein Damm gesetzt. Innocenz XI. war eine nicht bloß ethisch veranlagte, sondern auch tief religiöse Persönlichkeit. Das Wort seines Beichtvaters: er habe an diesem Papste nie etwas wahrgenommen, was das Verhältnis der Seele zu Gott getrübt, ist eine Hyperbel, in richtiger Einschränkung charakterisiert es die Herzensfrömmigkeit Innocenz' XI. Eine That voll sittlicher Kraft war es, daß der Papst im Jahre 1679 aller Religion und Ethik hohnsprechende Sätze, zumeist aus den Schriften der Jesuiten Escobar, Suarez, Busenbaum rc., als propositiones laxorum moralistarum verdammte. Er war es auch, welcher den gegen den Probabilismus auftretenden Tyrso Gonzalez (s. d. A. Probabilismus) gegen die Intriguen seiner jesuitischen Ordensgenossen hielt und sogar dessen Wahl zum General durchzusetzen wußte. Jener Urteilsspruch ist ihm von dem mächtigen Orden nie verziehen worden; er hat sich an Innocenz XI. dadurch gerächt, daß er den lebenden und gestorbenen Papst mit den niedrigsten Anschuldigungen verfolgte und seine Seligsprechung hintertrieb. Daß Innocenz die Anschuldigungen der Jesuiten fürchtete und daß dieselben eine gewaltige Macht waren, mit der selbst dieser Papst zu rechnen sich gezwungen sah, beweist der quietistische Streit. Wohl standen die Sympathien Innocenz' XI. zuerst auf der Seite des Molinos, er hatte ein Verständnis für die verinnerlichte Frömmigkeit, die aus dem „geistlichen Wegweiser" des von den Jesuiten hart bedrängten Mannes sprach. Als aber das unter dem Einfluß der Schüler Loyolas stehende Inquisitionsgericht sich durch eine an den Papst gesandte Deputation von der Rechtgläubigkeit desselben Gewißheit verschaffen wollte, als selbst einzelne Kardinäle Innocenz XI. einen Generalvikar, um größere Energie in die Verhandlungen zu bringen, beizuordnen gedachten, als man ihm von seiten der Jesuiten immer wieder vorstellte, daß der aus dem Rahmen der katholischen Religiosität durch seine Geringschätzung der kirchlichen Ceremonien heraustretende Quietismus die Kirche, wenn er noch weiter um sich greife, zerstören müsse, da willfahrte Innocenz XI. endlich den unermüdlichen Anklägern und bestätigte in einer Bulle vom 28. August 1687 das Urteil der Inquisitoren, die 68 Sätze aus den Schriften des Molinos als ketzerische und gotteslästerliche gestempelt hatten. Mehr Ausdauer und Geistesstärke bewies Innocenz XI. in den langwierigen Streitigkeiten mit Ludwig XIV. von Frankreich, vgl. die A. Regalie und Gallikanismus Bd VI S. 356, 56 ff. Auf die Kriegserklärung, die in der Annahme der vier gallikanischen Artikel lag, antwortete Innocenz XI. damit, daß er alle die vom französischen König in Vorschlag gebrachten Kandidaten für die erledigten Bischofssitze in dem Falle zu ordinieren sich weigerte, daß sie der Versammlung der Geistlichkeit von 1681 bis 1682 (s. Bd VI S. 357, 3 ff.) angehört hatten und nun gleichsam zum Lohn für ihre Unterwerfung unter den Willen des Königs mit hohen Würden der Kirche bedacht werden sollten. Wenn Ludwig XIV. hoffte, durch die gewaltsame Ausrottung des Protestantismus in Frankreich und durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 Innocenz XI. umzustimmen und zur Nachgiebigkeit in der Regalienfrage, sowie zur stillschweigenden An-

erkennung der vier Artikel zu bewegen, so hatte er sich in dieser Erwartung völlig getäuscht. Wohl lobte der Papst den französischen Gesandten gegenüber den Eifer, den der König bewiesen, wohl sprach er in einem Konsistorium der Kardinäle am 18. März 1686 von dem „unsterblichen Verdienst", das sich Ludwig XIV. erworben, indem er diejenigen Edikte widerrufen habe, „quae perduelles haeretici ab ipsius majoribus regibus christianissimis inter bellorum aestus et pericula extorserant", wohl willfahrte er auch dem ausgesprochenen Verlangen des Königs, seine Großthat durch besondere Festlichkeiten in Rom gefeiert zu sehen, indem er am 29. April d. J. in der päpstlichen Kapelle ein Tedeum singen und Freudenfeuer in der Stadt abbrennen ließ, aber bald genug mußte Ludwig XIV. wahrnehmen, daß die Kurie bei aller Anerkennung seiner der Kirche durch Ausrottung der Ketzer geleisteten Dienste von ihrem Standpunkt in der Regalienfrage und von ihrer Auffassung der vier Sätze nicht im geringsten abging. Und nun gesellte sich zu den bisherigen Streitpunkten ein neuer hinzu; Innocenz XI. wünschte sehnlichst, daß die auswärtigen Mächte auf das sogenannte Asylrecht ihrer Gesandten verzichteten, d. h. auf das Recht, in ihrem Palast und in der nächsten Umgebung desselben den von der römischen Justiz Verfolgten eine Zufluchtsstätte zu gewähren. Während der Kaiser, die Könige von Spanien und Polen, die Königin Christine von Schweden sich in dieses Begehren des Papstes zu finden wußten, rief Venedig seinen Gesandten aus Rom zurück und verzichtete zunächst lieber auf die Besetzung dieses Gesandtschaftspostens, als daß es das Asylrecht preisgegeben. Als nun Innocenz XI. nach dem Tode des bisherigen französischen Gesandten an Ludwig XIV. die Forderung stellte, den nächsten Geschäftsträger nur mit einem Verzicht auf das Privilegium, Verbrecher zu beherbergen, nach Rom zu senden, andernfalls werde er ihm keine Audienz erteilen, erklärte der König, umsomehr mit aller Entschiedenheit an der Quartierfreiheit seines Gesandten (le droit de franchises des ambassadeurs) festhalten zu wollen, als er sich um die katholische Kirche wie kein anderer katholischer Fürst durch Ausrottung der Ketzer verdient gemacht habe. Innocenz XI., entschlossen, das Äußerste zu wagen, ja selbst den Märtyrertod zu leiden, belegte in einer Bulle alle diejenigen, die künftighin das Asylrecht beanspruchen würden, mit dem Bann und sah demgemäß in dem Marquis de Lavardin, dem neuen französischen Bevollmächtigten, der, um die Quartierfreiheit mit Nachdruck behaupten zu können, seinen Einzug mit einer wohlbewaffneten Schar von c. 800 Mann in Rom gehalten, einen Gebannten, belegte sogar die Kirche des heiligen Ludwig in Rom, die Lavardin, indem er am 24. Dezember 1687 daselbst dem Gottesdienst beigewohnt, entweiht hatte, sofort mit dem Interdikt. Wohl verließ der französische Gesandte, der die Stellung eines Gebannten auf die Dauer nicht ertragen konnte, Rom, aber der päpstliche Nuntius in Paris mußte das Benehmen seines Herrn entgelten; er wurde als Gefangener behandelt, nur in Begleitung einer Wache durfte er das Haus verlassen. Infolge der verschiedenen Kämpfe mit der Kurie, die noch um einen neuen, der die Besetzung des Kölner Erzstuhls betraf, vermehrt wurden, steigerte sich die Erbitterung des Königs so sehr, daß er die Grafschaft Avignon dem französischen Reiche einverleibte, die Geldausfuhr aus Frankreich nach Rom untersagte, und schon im Begriff war, in Frankreich einen vom Papst unabhängigen Patriarchen an die Spitze der Kirche zu stellen. Alle diese Maßnahmen schreckten Innocenz XI. nicht, er weigerte sich nach wie vor, den ihm vom Könige präsentierten Bischöfen — es waren ihrer schon 35 — die Bestätigung zu erteilen; und wenn auch der Papst sich schließlich eine Vermittelung des Königs von England, Jakob II., in dem Streit mit Frankreich gefallen lassen wollte, so mag die Vermutung, die Brosch ausgesprochen hat, richtig sein, daß Innocenz XI. dadurch nur seine Friedensliebe beweisen wollte, in der Voraussicht, daß der Thron Jakobs II. zu erschüttert sei, als daß er sich auf demselben noch lange halten und die Aussöhnung zwischen Rom und Frankreich in Angriff nehmen könne. Die unklugen und übereilten Maßregeln des englischen Königs zur Hebung der katholischen Kirche im protestantischen England, ja zur völligen Umwandlung seines den protestantischen Grundsätzen ergebenen Reiches in einen die geistliche Oberhoheit Roms anerkennenden Staat mißbilligte der besonnene, dem allmählichen Fortschritt zugethane Innocenz XI. aufs entschiedenste; vergeblich ließ er Jakob II. Mäßigung anraten, ihn ersuchen, keine Schritte zu thun, die zwischen ihm und dem Parlament einen Konflikt herbeiführen könnten. Als in Rom Graf Castelmaine als Gesandter des englischen Königs erschien, um die Verbindung zwischen Rom und den Katholiken des Inselreichs wiederherzustellen, empfing ihn der Papst allerdings höflich, aber mit einer verletzenden Kälte. Die ihm von seinem Gebieter erteilten besonderen Aufträge konnte der Botschafter in den ihm bewilligten Audienzen Innocenz XI. nicht vortragen, da letzterer, sobald das Gespräch auf

diese kam, von einem Husten befallen wurde, der den Grafen Castelmaine in völlige Verwirrung brachte und der Unterredung ein unerwartet rasches Ende bereitete. Es blieb dem Bevollmächtigten Jakobs II. schließlich nichts weiter übrig, als seinen Abschied zu nehmen, den ihm Innocenz XI. mit dem doppelsinnigen Rate erteilte, sich ja vor Tagesanbruch aufzumachen und in der Kühle zu reisen. Aus einem Schreiben des Papstes vom Jahre 1688 an den Kaiser Leopold ersehen wir, daß der innerste Grund seiner Mißstimmung gegen Jakob II. die sich immer mehr zur Gewißheit gestaltende Befürchtung war, dem Könige sei es bei allen seinen Maßregeln zu Gunsten der Katholiken nicht in erster Linie um die katholische Kirche, vielmehr um die Erweiterung seiner Macht zu thun und um ein Bündnis mit Ludwig XIV., der sich Englands als eines Werkzeugs zur Durchführung seiner die Freiheit ganz Europas bedrohenden Pläne bediene. In der That hatte sich Jakob II. mehrmals bereit finden lassen, im Interesse des französischen Königs zwischen diesem und Rom zu vermitteln. Besonders verübelte Innocenz XI. dem Könige von England seine der Politik Ludwig XIV. dienende Einmischung in die Kölner Wahlangelegenheiten. Der Erzstuhl von Köln war erledigt seit dem 3. Juni 1688. Als Bewerber um das Erzbistum traten auf der Kardinal Fürstenberg, bisher Bischof von Straßburg, und Josef Clemens, Bruder des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern; der erstere, eine gefügige Kreatur Ludwigs XIV., ward von Frankreich auf das eifrigste in der Hoffnung unterstützt, daß er als Kurfürst des deutschen Reichs der Ländergier des französischen Königs keine Hindernisse in den Weg legen werde; Josef Clemens dagegen galt nicht bloß als Kandidat des Kaisers Leopold, sondern aller Regierungen, die — wie Spanien und Holland — die Übermacht Frankreichs brechen wollten. Da die im Juli 1688 vor sich gehende Wahl des Kölner Domkapitels resultatlos blieb, indem keiner der Bewerber die Stimmen in der erforderlichen Anzahl auf sich vereinigte, so fiel die Entscheidung dem Papste zu; Ludwig XIV. sandte einen besonderen Bevollmächtigten, Chamlay, nach Rom, um beim Papste die Erhebung des Straßburger Bischofs auf den Kölner Erzstuhl zu befürworten, er wurde von Innocenz XI. nicht einmal zur Audienz zugelassen, mußte unverrichteter Sache zu seinem Herrn zurückkehren. Einer etwas freundlicheren Aufnahme hatte sich der englische Gesandte, der sich für die Bestätigung Fürstenbergs verwenden sollte, von seiten des Papstes zu erfreuen; wohl erhielt er die erwünschte Audienz, aber sie blieb ohne Einfluß auf die Entschlüsse Innocenz' XI. — Josef Clemens wurde bald darauf als Erzbischof von Köln bestätigt. Infolge dieser englischen Befürwortung der Wahl Fürstenbergs steigerte sich der Verdacht der römischen Kurie, daß zwischen Jakob II. und Ludwig XIV. ein Bündnis bestehe. So erklärt es sich, daß man in Rom den Sturz Jakobs II. nicht ungern sah. Es läßt sich aber nicht quellenmäßig beweisen — wenn es auch sehr wahrscheinlich ist — daß Innocenz XI. um den Plan Wilhelms von Oranien, dem Könige Jakob II. die Krone zu entreißen, gewußt. Aber die angebliche Unterstützung des Oraniers durch die Kurie „ist nichts als eine von den Franzosen aufgebrachte Legende" (Immich a. a. O. S. 106). Als der seiner Länder beraubte Jakob II. sich im April 1689 durch seinen Gesandten Porter an den Papst mit der dringenden Bitte um Unterstützung wandte, erklärte dieser, nichts für ihn thun zu können, da der Kampf gegen Frankreich ihn zur Anspannung aller seiner Kräfte nötige. Nicht unzutreffend ist die Äußerung des venetianischen Gesandten in Rom, des Lando, in seinem Bericht an die Signorie vom 16. April 1689: „Als das einzige Gute betrachtet man in Rom das, was zur Erniedrigung Frankreichs führen kann, ohne einen Unterschied zu machen, ob es den Katholiken oder den Ketzern Vorteil bringt". Als nun Ludwig XIV. in Deutschland einfiel, um Köln für Fürstenberg mit den Waffen zu gewinnen, da gereichte es Innocenz XI. zur Genugthuung, daß die Glieder des defensiven Augsburger Bündnisses von 1686, Wilhelm von Oranien, der Kaiser und Spanien, in der großen Allianz vom 12. Mai 1689 zur Offensive gegen Frankreich übergingen. Um kein Land hat sich Innocenz XI. so große Verdienste erworben wie um Österreich. Seine Mahnungen und unaufhörlichen Bitten bewogen die deutschen Reichsfürsten, sowie Johann Sobieski von Polen zum Entsatze des von den Türken belagerten Wiens (1683) herbeizueilen. Sein Eifer brachte auch später den Bund des Kaisers, Venedigs und Polens gegen den Halbmond zu stande, alle irgendwie verfügbaren Mittel stellte er demselben zu Gebote, er erlebte noch die von ihm so heiß ersehnte Befreiung Ungarns vom türkischen Joche, sowie die Eroberung Belgrads. Indirekt brachten diese Siege über den Erbfeind der Christenheit sein Haus, das der Odescalchi, zu Ansehen und Ehren. Infolge ihrer Beteiligung an dem Kampfe gegen die Türken wurden die Odescalchi zu Reichsfürsten erhoben und erhielten das ungarische Herzogtum Sirmium. Vielen Mißdeutungen war Innocenz XI.

dadurch ausgesetzt, daß er, der ohnehin mit den protestantischen Fürsten aus politischen Rücksichten ein Einvernehmen unterhielt, den während seines Pontifikats auftauchenden Plänen einer Aussöhnung der protestantischen und der katholischen Kirche nicht fremd blieb. Freilich, „ihm Neigung oder auch nur Verständnis für protestantische Ideen, Bekundung einer freieren religiösen Gesinnung nachzurühmen, liegt kein Grund vor" (Immich, S. 111). Die letzten Jahre seines Lebens hatte Innocenz XI. viel mit Krankheit zu kämpfen, seit dem Juni 1689 war er ganz ans Bett gefesselt, am 12. August d. J. trat der Tod ein.

Dem forschenden Auge, welches nicht durch die schwarze Brille französischer und jesuitischer Berichte sieht, wird Innocenz XI. sich bei eingehendster Prüfung als eine der idealsten Gestalten der Papstgeschichte, der die Rechte der Kirche mit Energie, Maß und Würde vertrat, als eine geläuterte Seele, als eine umfassende Pläne, hohe Ziele mit ehrlichen Mitteln verfolgende Persönlichkeit darstellen. Bisher aber hat der Haß über die objektive Betrachtung gesiegt, denn die von Benedikt XIV., Clemens XI. und Clemens XII. eifrig betriebene Kanonisation dieses Papstes wußte Frankreich immer wieder zu vereiteln. Gerade Frankreichs Feindschaft ist ein Ehrenzeugnis für den Papst: er wünschte Frieden, Frankreich bedrohte und brach denselben unausgesetzt; er setzte alles daran, die Türken aus Europa zu vertreiben, Frankreichs Politik wollte sie stark sehen als Gegner Österreichs. In den kirchenpolitischen Fragen hat Innocenz allerdings nicht der französischen Präpotenz nachgegeben, aber sonst Ludwig XIV. gegenüber „eine Geduld und Nachsicht an den Tag gelegt, wie sie seinem Charakter fremd waren und wie sie sich nur aus der Achtung vor der gewaltigen Macht dieses Monarchen und der fast traditionellen Vorliebe Roms für den ältesten Sohn der Kirche erklären". Ranke sagt über Innocenz XI.: „Das Papsttum erscheint uns hier in seinem löblichsten Berufe, vermittelnd, Friede stiftend."

(Zöpffel †) Benrath.

Innocenz XII., Papst von 1691—1700. — Quellen: Bullarium Innoc. XII, Rom 1697; Relazione di Domenico Contarini ambasciatore ordinario ad Alessandro VIII ed Innocenzo XII, schon von Ranke, Die röm. Päpste 2c., 3. Bd. Leipzig 1874, Analekten, S. 207 f. benutzt, vollständig herausgegeben von Barozzi e Berchet, Relazioni degli stati Europei lette al senato dagli Ambasciatori Veneti, Serie III, Italia, Relazioni di Roma, vol. II, Venez. 1878, p. 433 sq.; Guarnaccius, Vitae et res gestae Pontif. Rom., t. I, Rom. 1751, p. 389 sq.; Sandinus, Vitae Pontif. Rom. pars II, Ferrariae 1763, p. 689 sq. etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unpart. Historie der röm. Päpste, 10. Tl., 2. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1780, S. 207 ff.; Schröckh, Christl. Kircheng. seit der Reformation, 6. Tl., Leipzig 1807, S. 350 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 3 vol., Paris 1865, p. 351 sq.; Ranke, Franz. Gesch., 4. Bd, Leipzig 1869, S. 79 ff., 108 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Bd, 2. Abteil., Berlin 1870, S. 640 ff.; Ranke, Die röm. Päpste in den letzten 4 Jahrhunderten, 3. Bd, Leipzig 1874, S. 118 ff.; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, 5 t., Paris 1875, p. 455 sq.; Gérin, Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682, Paris 1869, p. 435 sq.: Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, Berlin 1875; Libouroux, Controverse entre Bossuet et Fénelon au sujet du quietisme de Madame de Guyon 1876; Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart, V, S. 328 ff., VI, S. 8 f., 180 ff., 224 f., VII, S. 66 f., S. 126, VIII, S. 163 ff., S. 504 ff. (Wien 1877—1879); Brosch, Geschichte des Kirchenstaates, 1. Bd, Gotha 1880, S. 450 ff. Vgl. die Artt. Bossuet (Bd III, 340, 15) und Fénelon (Bd VI, 34, 30).

Antonio Pignatelli war im Neapolitanischen am 13. März 1615 geboren und gehörte einer der ältesten und verdienstvollsten Familien Neapels an. Seine Erziehung empfing er zu Rom im Jesuitenkollegium; Urban VIII. hat den zwanzigjährigen Pignatelli an die Kurie gezogen, ihn zum Prolegaten von Urbino ernannt. Während des Pontifikats Innocenz' X. begegnen wir ihm als Nuntius in Florenz, Clemens IX. verlieh ihm die Nuntiatur in Wien, nachdem er bereits unter Alexander VII. die Angelegenheiten der katholischen Kirche in Polen geregelt. Keiner der Päpste hat Pignatelli so große Wohlthaten erwiesen, keiner einen so tiefgehenden Einfluß auf die Grundsätze und Gesinnung desselben ausgeübt wie Innocenz XI.; 1681 nahm dieser ihn in die Zahl der Kardinäle auf und erhob ihn dann zum Erzbischof von Neapel. Als die Kardinäle nach dem Tode Alexanders VIII. zum Konklave zusammentraten (11. Februar 1691), bekämpften sich im heiligen Kollegium eine spanisch-kaiserliche und eine französische Partei, die aber beide ihre Kandidaten nicht durchzusetzen vermochten. Da sich während der langen Sedisvakanz die Unsicherheit in Rom von Tag zu Tag steigerte, schlossen endlich die streitenden Kardinäle einen Kompromiß, dem Anton Pignatelli am 12. Juli 1691 seine Erhebung auf den Stuhl Petri verdankte. Er nannte sich Innocenz XII. aus Dankbarkeit gegen Inno-

cenz XI., den er sich in allen seinen Maßregeln zum Vorbilde nahm; wie dieser war er ein entschiedener Gegner des Nepotismus; die Armen nannte er seine Nepoten, ihrer nahm er sich mit einer solchen Barmherzigkeit und in dem Umfange an, daß, als er einst von einer Reise nach Rom zurückkehrte, Tausende derselben ihm zwei Meilen entgegengingen, um unter dem Rufe: da kommt der Vater der Armen, den Trägern den Sessel zu entreißen, auf dem der Papst ruhte und Innocenz XII. unter lautem Jubel in die Stadt zu tragen. Einen Teil des Laterans verwandte er zur Herstellung eines Hospitals für Notleidende, für die Jugend der unteren Volksklassen sorgte er durch Stiftung von Anstalten. Gegen seine Anverwandten dagegen zeigte er sich streng; sofort nach seiner Wahl ließ er sie wissen, daß sie von ihm nichts zu erwarten hätten, er ihre Anwesenheit in Rom nicht gern sehe. Um nun aber für alle Zukunft das Aufkommen eines derartigen Nepotismus, wie er sich unter seinem Vorgänger, Alexander VIII., breit gemacht hatte, zu verhindern, erließ er die Bulle Romanum decet Pontificem, in welcher er verordnete, daß kein Papst das Recht haben soll, unter irgend einem Vorwande seinen Verwandten Geld, Güter oder Ämter zu verleihen; sind dieselben völlig mittellos, so sollen sie vom Papste nicht anders behandelt und nicht in höherem Maße unterstützt werden als die übrigen Armen. Wenn aber ein päpstlicher Anverwandter um seiner Verdienste willen zum Kardinal kreiert wird, sollen seine Einnahmen nicht über 12000 Scudi betragen. Auf diese Konstitution — verordnete der Papst — sind alle gegenwärtigen und zukünftigen Kardinäle zu vereidigen; der apostolischen Kammer untersagte er das Verkaufen der geistlichen Ämter und Würden und ließ denen, die ihre Stellungen erkauft hatten, den Betrag des eingezahlten Geldes zurückerstatten; den hierdurch verursachten Ausfall alljährlich einlaufender Summen hat er nicht durch Erhöhung der Steuern, sondern durch Vereinfachung des Hofhalts, durch Ersparnisse der für Sinekuren bisher im Jahre ausgegebenen 80000 Scudi gedeckt. Auch das Streben Innocenz' XI., geordnetere und sichere Verhältnisse im Kirchenstaate herzustellen, teilte er. Ohne Ansehen der Person bestrafte Innocenz XII. alle, die sich gegen das Gesetz vergingen, und zwar mit schonungsloser Strenge. Die Herren vom römischen Adel mußten jede schwere Rechtsverletzung auf der Engelsburg oder im Exil verbüßen. Frauen, die sich dem Hazardspiel ergeben hatten, gab er im Kerker Gelegenheit, über ihren Lebenswandel nachzudenken. Damit das Recht von den Richtern in unparteilicher Weise gesprochen werde, untersagte er denselben, von einem Kläger oder Verklagten Geschenke entgegenzunehmen; um die Rechtsprechung zu erleichtern, ließ er einen großartigen Justizpalast, die Curia Innocentiana, das jetzige Abgeordnetenhaus, aufführen, der alle bisher über die Stadt zerstreuten Behörden und Gerichte an einem Punkte vereinigte. Dem tief herabgekommenen Mönchsstande wandte der Papst seine volle Aufmerksamkeit zu, eine besondere, von ihm gegründete Kongregation erhielt den Auftrag, die Einhaltung der Ordensregel mit aller Strenge zu überwachen. Dieses Bestreben des Papstes, die Disziplin in den Klöstern wieder zu Ansehen zu bringen, fand nicht den Beifall der Insassen derselben, ihrem Mißmut gaben sie in Schriften voll gehässiger Bezichtigungen Ausdruck. In seinem Eifer für die Reform griff Innocenz XII. übrigens hin und wieder zu Maßregeln, die einen freieren Blick vermissen lassen; hieher gehört jene Verordnung, die allen Geistlichen das Tragen von Perrücken untersagte; für diese kleinliche Sittenpolizei wurde er durch das bekannte Witzwort gestraft, welches jenes Verbot des Papstes für das erste Anzeichen erklärte, daß Innocenz' XII. die Kirche nicht bloß an den Gliedern, sondern auch am Haupte reformieren wolle. Es glückte diesem Papste endlich, den Streit über die gallikanischen Kirchenfreiheiten beizulegen, der eine langandauernde Spannung zwischen Rom und Frankreich hervorgerufen hatte. Wie seine Vorgänger Innocenz XI. und Alexander VIII. forderte auch Innocenz XII. von jedem der an der Versammlung von 1682 beteiligt gewesenen Bischöfe den ausdrücklichen Widerruf jener 4 Sätze, welche als der Ausdruck der Vorrechte der gallikanischen Kirche galten. Hatte Ludwig XIV. dieses Begehren der Vorgänger Innocenz' XII. nicht einmal der Beachtung wert gefunden, jetzt mußte er (1693), nachdem verschiedene Entwürfe zu einem allerdings demütigen, den ausdrücklichen Widerruf aber umgehenden Schreiben vom Papste zurückgewiesen waren, es schließlich hingehen lassen, daß die Glieder der hohen Geistlichkeit, welche die 4 Sätze 1682 unterzeichnet, das reuige Bekenntnis: „niedergestreckt zu den Füßen Ew. Heiligkeit" ablegten, „unaussprechlichen Schmerz" darüber zu empfinden, daß Dinge in jener Versammlung des französischen Klerus sich zugetragen, welche Innocenz XII. und seinen Vorgängern aufs höchste mißfallen hätten. Den Rückzug der französischen Prälaten, den vollen Triumph der Kirche über Ludwig XIV. bezeichnet aber der in dem citierten Schreiben der Bischöfe enthaltene Satz: „Ac proinde quicquid in iisdem comitiis circa ecclesiasticam po-

testatem et pontificiam auctoritatem decretum censeri potuit, pro non decreto habemus, et habendum esse declaramus; praeterea pro non deliberato habemus illud, quod in praejudicium jurium ecclesiarum deliberatum censeri potuit". Seine Verordnung, daß die 4 Sätze der Deklaration von 1682 allen Unterthanen in den Schulen gelehrt werden sollen, nahm der König zurück, indem er denselben freistellte, sich über die vier Sätze die Meinung zu bilden, die sie mit ihrem Gewissen in keinen Konflikt bringe. Nun erst erteilte Innocenz XII. den französischen Bischöfen die ihnen so lange vorenthaltenen Bestätigungsbullen. Daß Ludwig XIV. sich so nachgiebig gegen die römische Kirche bewies, war allerdings nicht in erster Linie ein Erfolg der Standhaftigkeit der Kurie — derselben hätte er noch länger Trotz geboten, wenn nicht die gegen ihn gerichtete europäische Allianz seinen Übergriffen mit Erfolg sich widersetzt und in ihm den Wunsch, wenigstens mit der Kirche im Frieden zu leben, rege gemacht. Einen die französische Kirche in zwei sich bekämpfende Heerlager teilenden Streit entschied Innocenz XII. im Jahre 1699, indem er auf Bossuets Antrag 23 Sätze aus dem Werke Fénelons: Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure" verdammte (s. Bd VI, S. 34, 20 ff.). In einem anderen Lehrstreite suchte der Papst dagegen das entscheidende Urteil so lange als möglich hinauszuschieben; fünf französische Bischöfe, an ihrer Spitze Noailles und Bossuet, bezichtigten den Kardinal Sfondrati, den Verfasser einer Schrift über die Prädestination, des Pelagianismus. Als der Versuch, den Widerspruch der französischen Prälaten durch gütliche Mittel verstummen zu lassen, fehlgeschlagen war, versprach Innocenz XII., die eingereichte Klage untersuchen zu wollen, und demnächst eine Entscheidung zu veröffentlichen. Doch die Furcht vor dem schlimmen Eindruck, den die Verurteilung eines römischen Kardinals und die Verdammung eines Buches machen mußte, gegen welches selbst die Inquisition nichts einzuwenden gewußt, hat ihm in dieser Frage Schweigen auferlegt, bis der Tod seine Lippen für immer schloß. In den Niederlanden nahm sich Innocenz XII. 1694 der Geistlichen an, die, obwohl des Jansenismus nicht überführt, allein auf den Verdacht hin, dieser Richtung anzugehören, ihrer Ämter und Würden beraubt worden waren. Wenn aber die Jansenisten aus diesem sachlichen Verhalten des Papstes auf eine geheime Begünstigung der Lehre ihres Meisters schlossen, wenn sie ferner das Breve Innocenz' XII., in welchem er bestimmte, daß das 1665 von Alexander VII. aufgestellte Formular, welches die Verdammung der 5 von Jansen vorgetragenen Sätze forderte, „in sensu obvio" unterschrieben werden solle, als eine wesentliche Milderung auffaßten, so zerstörte der Papst 1696 alle auf ihn gesetzten Hoffnungen der Jansenisten durch die unumwundene Erklärung, nichts liege ihm ferner, als eine Zurücknahme oder Änderung der von seinem Vorgänger getroffenen Verordnung. Einen jahrelangen Krieg, den sogenannten spanischen Erbfolgekrieg, beschwor Innocenz XII. herauf, als er auf Befragen Karls II. von Spanien, ob der Papst es billige, daß er, der König, zum Erben seines Reiches den Herzog von Anjou, Großsohn Ludwigs XIV., einsetze, diesen Vorschlag nicht bloß billigte, sondern ihn auch durch eine Reihe von Gründen als den einzigen Ausweg hinstellte, den Gefahren der Protestantisierung der Monarchie zu entrinnen, die für den Fall unausbleiblich sei, daß das Reich unter mehrere Agnaten zersplittert werde. Des Papstes Rat war entscheidend; das Testament Karls II. vermachte Spanien dem Herzog von Anjou. Unter dem Pontifikate Innocenz' XII. hat somit das Papsttum eine gewaltige politische Schwenkung gemacht, alle Vorgänger desselben hatten sich seit den Tagen Urbans VIII. an das habsburgische Haus eng angeschlossen und Frankreich bekämpft. Innocenz XII. stellt das gute Einvernehmen mit diesem Staate wieder her, nachdem Ludwig XIV. die päpstlichen Ansprüche in dem Streit um die gallikanischen Freiheiten befriedigt; diese Umstimmung des Papstes hat aber zum Teil ihren Grund in Mißverständnissen, die zwischen dem Stuhl Petri und dem Kaiser Leopold obwalteten. Graf Martinitz, der kaiserliche Gesandte, beanspruchte das mit der Quartierfreiheit von Österreich — während des Pontifikats Innocenz' XI. — aufgegebene Recht, die Auslieferung eines Gefangenen den römischen Gerichten verweigern zu dürfen, störte ferner durch unzeitiges Geltendmachen seines Vortritts eine Prozession, an der sich der Papst beteiligte, und erhob im Namen seines Herrn Ansprüche auf angebliche Lehensgüter in Italien, die längst unter Botmäßigkeit des römischen Stuhles gestanden. Wohl berief der Kaiser auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes den streitsüchtigen Grafen Martinitz ab und ersetzte ihn durch den Grafen Lamberg, ohne jedoch dadurch die Kluft völlig auszufüllen, die sich zwischen Österreich und der Kurie aufgethan. Unter den Fürsten Deutschlands bereitete wohl keiner Innocenz XII. größere Freude, als der Kurfürst Friedrich August von Sachsen, den die Aussicht auf die polnische Krone zur katholischen Kirche überzutreten bewog, welchen

Schritt er dann dem Papste als das Resultat einer inneren Umwandlung darzustellen suchte. In einem Alter von 85 Jahren starb Innocenz XII. am 27. September 1700.

(Zoepffel †) **Benrath.**

Innocenz XIII., Papst von 1721—1724. — Quellen und Litteratur: Guarnaccius, Vitae et res gestae Pontific. Rom., Rom. 1751, t. II, p. 381 sq.; Keyßler, Neueste Reise durch Deutschland, erster Teil, S. 604 ff.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 437; Sandinus, Vitae Pontif. Rom., Pars. II, Ferrar. 1763, p. 706 sq.; Merkwürdige Lebensgeschichte aller Kardinäle der röm.-kath. Kirche, die in diesem jetzt laufenden Sekulo das Zeitliche verlassen haben, von M. M. R., 1. Teil, Regensburg 1768, S. 273 ff.; Relatione di Andrea Corner, bei Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 3. Bd, 6. Aufl., Leipzig 1874, Analekten, S. 215 f.; Relatione de N. H. Pietro Capello, ibid. p. 216 sq.; Archib. Bower, Unpart. Hist. der röm. Päpste, 10. Tl., 2. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magdeb. und Leipzig 1780, S. 329 ff.; Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, 6. Teil, Leipzig 1807, S. 395 ff.; Ranke, Die römischen Päpste in den letzten 4 Jahrhunderten, 3. Bd, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 123; Schill, Die Konstitution Unigenitus, Freiburg 1876, S. 200 rc.; Michaud, La fin de Clement XI et le commencement du pontificat d'Innocent XIII (Internat. Theol. Zeitschr. V, 42—60, 304—331).

Michele Angelo Conti stammte aus einem Geschlechte, welchem bereits einige Päpste, darunter Innocenz III., angehörten, und war der Sohn Karl (II.) Conti, Herzogs von Poli, den ihm seine Gattin, eine Schwester des Herzogs von Muti, am 13. Mai 1655 geschenkt. Des Knaben nahm sich ein Verwandter, der Kardinal Johann Conti, an, man bestimmte ihn für die geistliche Laufbahn. Alexander VIII. zog ihn an die Kurie, übertrug ihm 1690 die Mission, dem venetianischen Dogen und Feldherrn Morosini den geweihten Hut und Degen als Zeichen der päpstlichen Wertschätzung zu überbringen. Innocenz XII. sandte den Michael Conti 1695 als Nuntius in die Schweiz und 1697 in gleicher Eigenschaft nach Portugal, woselbst er bis zum Jahre 1710 blieb. Aus dieser Zeit rührt wohl seine tiefe Abneigung gegen den Jesuitenorden her, der damals in Portugal dem Stuhle Petri eine geringfügige Abgabe von seinem großen Einkommen verweigerte, es fehlte nicht viel, so hätten die Schüler Loyolas, die an der verwitweten Königin eine Beschützerin fanden, die Ausweisung des Nuntius aus Portugal durchgesetzt. Clemens XI. nahm Conti in die Zahl der Kardinäle auf und verlieh ihm die Bistümer Osimo und — einige Zeit darauf — Viterbo. Nach dem Tode Clemens' XI. ging aus einem sehr erregten Konklave Kardinal Conti als Papst Innocenz XIII. hervor. Den Kaiser Karl VI. investierte er mit Neapel, derselbe ließ ihm durch seinen Gesandten den Eid der Treue leisten, sowie den Zelter und den Lehnszins überreichen (1722). Als nun aber Karl VI. den spanischen Prinzen Don Carlos mit Parma und Piacenza gemäß den Verabredungen des Kongresses von Cambray belehnte, so protestierte der Papst, indem er die Investitur der beiden Herzogtümer als Lehen des apostolischen Stuhles für sich beanspruchte (1723). Seine schon während der Nuntiatur bethätigte Abneigung gegen den Jesuitenorden soll Innocenz XIII., als er von dem alle päpstlichen Erlasse bemängelnden, dem Legaten offenen Widerstand entgegensetzenden Benehmen der Jesuiten in China Kunde erhalten hatte, den Gedanken nahe gelegt haben, den ganzen Orden aufzuheben; entging auch die Gesellschaft Jesu dieses Mal noch dem Vernichtungsurteil, so nahm ihr doch der Papst das Recht, in China Mission zu treiben, und verbot ihr bis auf weiteres die Aufnahme neuer Glieder. Dieses entschiedene Auftreten gegen die Schüler Loyolas berechtigte immerhin die Feinde derselben zu der Hoffnung, daß nun auch der Papst in der Angelegenheit jener von den Jesuiten während des Pontifikats Clemens' XI. durchgesetzten Konstitution Unigenitus, welche 101 Sätze aus dem NT Quesnels als jansenistisch verdammt hatte, sich von dem Einfluß der Gesellschaft Jesu befreien und die Bestimmungen dieser Bulle ermäßigen werde. Als Kardinal hatte er sich allerdings in mißliebiger Weise über das Verfahren Clemens' XI. geäußert, der die Konstitution habe abfassen und proklamieren lassen, ohne sie der Begutachtung des gesamten heiligen Kollegiums zu unterwerfen. Als nun im Jahre 1721 sich 7 französische Bischöfe mit der Bitte um Aufhebung der Bulle Unigenitus an Innocenz XIII. wandten, ließ er das Schreiben derselben verdammen, und forderte die bedingungslose Annahme der Konstitution. Gegen die Berechtigung und Giltigkeit derselben erhob auch Karl VI. als Beherrscher der Niederlande und als Kaiser Widerspruch. Jedoch die Forderung desselben, daß in seinen Landen weder gegen Laien noch gegen Geistliche, welche die Annahme der Bulle Unigenitus verweigerten, mit kirchlichen Strafen vorgegangen werde, verlor mit

der Zeit, je mehr Innocenz XIII. darauf einging, den Kaiser mit Neapel zu belehnen, an Entschiedenheit und fand ihren kläglichen Abschluß in der kaiserlichen Erklärung an den Bischof von Gent (1723), der Bestrafung der Gegner jener Konstitution stehe nichts mehr im Wege. Seinen Eifer für die Wiederherstellung der katholischen Kirche in England bewies der Papst, indem er dem englischen Kronprätendenten Jakob III., wie er während seines Aufenthaltes in Rom genannt wurde, nicht bloß nach dem Vorbild Clemens' XI. eine beträchtliche jährliche Pension gewährte, sondern noch außerdem 100000 Dukaten für den Fall zusicherte, daß günstige Umstände ihm einen Kampf um den Besitz der englischen Krone und die Ausbreitung der katholischen Kirche in dem wiedergewonnenen Reiche ermöglichten. Der Tod Innocenz' XIII. erfolgte am 7. März 1724. Die Zeitgenossen schildern diesen Papst als eine friedliebende, dabei aber als eine energische Persönlichkeit. Die Furcht, die bald nach seiner Wahl eine allgemeine war, er werde dem Nepotismus fröhnen — die Erhebung eines Verwandten zum Kardinal hatte Veranlassung zu dieser Besorgnis gegeben — erwies sich als völlig unbegründet; der Kardinal-Nepot erhielt keine höhere Summe, als die von der Bulle Innocenz' XII. (s. S. 149, 13) vorgesehen war.

(Zöpffel †) Benrath.

Inquisition (Inquisitio haereticae pravitatis). — Litteratur. I. Quellen. Vgl. die Litt. zu den Artt.: Bücherzensur, Bußbücher, Buße, Gerichtsbarkeit, kirchl. Hauptquellen sind für die Organisation u. s. w. Eymerichs „Direktorium" u. Limborchs Ausgabe der Toulouser Akten. Das Erstere ist ein am Avignoner Hofe 1376 verfaßtes Lehr- und Handbuch für die Inquisitoren; es ist stets als zuverlässigster Führer in Sachen der I. betrachtet und 1580 von dem kompetenten span. Theologen Peña in Rom neu ediert und Gregor XIII. gewidmet worden. Vgl. Denifle, D. Hdschr. des „Direktorium": Archiv für LKG 1885, 10. Die Ausgabe der von 1308—1322 reichenden Urteile des Toulouser I.-Gerichtes durch Limborch, Professor am Seminar der Remonstranten in Amsterdam, erfolgte 1692 auf Grund der in seinen Besitz gelangten Originalhandschrift. Sie bildet den Anhang von Limborchs Hist. Inquisitionis. Auch sonstige „Sentenzen" des I.-Gerichtes sind in ziemlich großer Zahl bekannt gemacht, u. a. durch Llorente, in der Gesch. der I. (s. u.), durch Domenico Berti (Di Giov. Valdes ecc. Publikationen der R. Accademia de'Lincei a. 1877/78 [Rom]); durch Comba, I nostri Protestanti II (1897); durch den Ref. die Sentenzen der römischen I. aus den Jahren 1564—1567; Rivista Cristiana [Florenz] 1879—80; aus der nämlichen Quelle (Dublin, Bibl. des Trinity College) durch Gibbings mehreres 1852; 1856. Eine vollständige Sammlung der die bischöfliche und päpstliche I. in den Niederlanden betr. Aktenstücke hat Prof. Paul Fredericq in Gent begonnen: Corpus Documentorum Inquisitionis haeret. prav. Neerlandicae I (1025—1520) 1889; II (1077—1518) 1896; dort werden (I, S. 526 ff.; II, 314 ff.) auch die handschriftlichen Quellen für den Bereich der Niederlande sowie das gedruckte Material für die allgemeine Geschichte der I. in sonstwo nicht erreichtem Umfange angegeben.

II. Bearbeitungen. A. Organisation, Kompetenz u. s. w.: vgl. die Lehrbücher des katholischen Kirchenrechts, vor allem Hinschius, System des k. R. mit bes. Rücks. auf Deutschl., Bd IV, V (Berlin 1889, 95); Bern. Guidonis, Practica Inquisitionis haer. prav., ed. Douais, Paris 1886 (dazu ThLZ 1886, n. 6) und Reusch, Galilei S. 74. Doctrina de modo proced. contra haeret. (Martène et Durand, Thesaurus V, col. 1795—1822; Reuß, Sammlung der Instrukt. d. span. I.-Gerichts, Hannover 1788; Henner, Beitr. z. Organ. u. Kompetenz d. päpstl. Ketzergerichte (Leipzig 1890); Bangen, Die röm. Kurie, ihre gegenw. Zus. u. ihr Geschäftsgang (Münster 1854). — B. Geschichte der I. im allgemeinen: Lud. a Paramo, De origine et progressu off. S. Inquisit. (Madrid 1598; 1692; Antw. 1619); Phil. a Limborch, Historia Inquisitionis (s. o.); Jacques Marsollier, Hist. de l'Inquis. dès son origine (Cologne 1693); Fried. Hoffmann, Gesch. d. I., 2 Bde, Bonn 1878; Ellies Dupin, Mémoires hist. pour servir à l'hist. des Inquisitions I, II (Cologne 1716); Rodrigo, Hist. verd. de la I., 3 Bde, Madrid 1876; Orti y Lara, La Inquisizion, ebd. 1877. Mittelalter: Lea, A History of the I. in the Middle Ages, I—III (Newyork 1888); Ficker, Die gesetzl. Einführung der Todesstrafe f. Ketzerei (Mt. d. Instit. f. österr. Geschichtsforschung 1880, I. S. 177—226); Havet, L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au 13e siècle (Bibl. de l'Ecole des Ch. 1881); Esmein, Hist. de la procédure crim. en France .. depuis le XIIIe siècle jusqu' à nos jours (Paris 1882); Ch. Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares et Albigeois, I. p, Paris, Genève 1847; Molinier, L'Inquis. dans le midi de la France au XIIIe—XIVe siècle, Paris 1861; Douais, Les sources de l'hist. de l'I. dans le midi de la France (Rev. des Quest. Hist., Paris 1881); Frederichs, Robert le Bougre, Gent 1892 (Travaux de la Fac. de Philos.). Vgl. z. Molinier, Douais u. a. ThLZ 1886, n. 1—3 (Besprechungen von K. Müller); Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming, II c. XVI, 7 (Utrecht 1869); deutsche Bearbeitung von Zuppke (Leipzig 1895) S. 445—453; Acquoy Excursus de haeret. pravit. Inquisitione (Anhang zu dess.: Gerardi Magni Epp. XIV, Amst. 1857); Poullet, De la répression de l'hérésie au XVIe siècle (Revue génér. Bruxelles 1877, p. 145—179);

De Hoop-Scheffer, Gesch. d. Kerkvervorming in Nederland tot 1531 (Amsterd. 1873) deutsch: Leipzig 1886); Litt. betr. Konrad v. Marburg und die Begarden und Beghinen vor den betr. Artt. Vgl. Wattenbach, Ueber d. J. gegen die Waldenser in Pommern und d. Mark Brandenburg (ABA 1886); Wilmans, Z. Gesch. d. röm. J. in Deutschland, 14. u. 15. Jahrh., HZ XLI, 193—228; Ribbek, Gesch. der J. in Deutschl. (Z. f. vaterl. Gesch., Münster 1888); Mulder, De uitvoering der geloofsplakkaten ... te Antwerpen 1550—1556; Fredericks, De I. in Luxemburg .. (in: Twe Verhandelingen over de I. in de Nederlanden, S'Gravenhage 1897 (?) s. Anzeige in ThLZ 1898, n. 5); Hinschius, Die Anweisungen f. d. span. J. vom Jahr 1561 (D. Z. f. Kirchenrecht VII, 203—247). Notizen über z. T. entlegenere Veröffentlichungen neueren Datums giebt Haupt über: Inquisition, Aberglaube, Ketzer ꝛc. (ZKG XVI, S. 512 ff., XVII, S. 270 ff.).

Unter den Einrichtungen der römisch-katholischen Kirche giebt es keine, über welche die Urteile verschiedener lauteten, als über die Inquisition. Während die Gegner, besonders die auf protestantischer Seite, kaum Worte genug finden, um ihren Abscheu vor derselben auszudrücken, findet sie unter den katholischen Theologen bis auf den heutigen Tag zahlreiche, die sie in Schutz nehmen, ja die begeistert ihr Lob verkündigen. In dem achten Bande des Archivs für kath. Kirchenrecht handelt Professor Martens über die dogmatische Begründung der peinlichen Bestrafung der Ketzer (S. 201 f.) und sucht aus der Bannbulle Leos X. gegen Luther den Beweis zu führen, daß es nach päpstlichem Ausspruche ein Werk des hl. Geistes sei, Ketzer zu verbrennen — es thue not, meint der Verfasser, diese Wahrheit gegenüber dem falschen Liberalismus der Zeit einzuschärfen. In weiten Kreisen erregte ein humaner und feinsinniger katholischer Kirchenhistoriker, Professor Schroers in Bonn, Aufsehen, als er die Inquisition „ein wohlthätiges Institut von welterrettender Wirksamkeit" nannte; und nicht minder die „Leuchte der Wissenschaft" im heutigen Spanien, der gelehrte Menendez Pelago in Madrid, als er beim zweiten Centenarium Calderons einen begeisterten Toast auf sie ausbrachte.

Wenn die Urteile soweit auseinander gehen, so wird nur eine eingehende insbesondere historische Untersuchung über das Institut sicheren Boden zur Beurteilung schaffen können. Dabei sind nun mehrere Entwickelungsperioden zu unterscheiden, die nicht bloß in dem Umfange oder der Art der Wirksamkeit Verschiedenheiten aufweisen. Denn das, was unter dem Begriff „Inquisition in der Alten Kirche" gebracht werden kann, ist etwas grundsätzlich anderes als das Institut der römisch-päpstlichen Ketzergerichte, und gegenüber dem ungeheuren Umfange dieser letzteren und ihrer fast ungehemmten Wirksamkeit im Mittelalter bieten die Repristinationsversuche seit der Zeit der Reformation oder genauer gesagt der Gegenreformation doch nur an einzelnen Stellen das Bild einer geschlossenen, umfassenden und erfolgreichen Wirksamkeit. Indem wir nun gemäß der so angezeigten dreifachen Teilung den Stoff vorlegen, findet der Leser einen nicht unwesentlichen Teil gesondert in den AA. Bücherzensur (Bd III, S. 523 ff.) und Gerichtsbarkeit, kirchl. (Bd VI S. 585 ff.) behandelt.

I. „Inquisition" in der alten Kirche. „In der alten Kirche gab es keine Einrichtung, die der J. auch nur von ferne ähnlich gewesen wäre, keine, die allmählich zu einem derartigen (päpstlichen) Institute hätte fortgebildet werden können. Das ganze Bewußtsein und die herrschende Sinnesweise der Christenheit in den ersten vier Jahrhunderten widerstritt dem Zwange in religiösen Dingen ... Athanasius erklärte, gerade dies sei ein Kennzeichen der wahren Religion, daß sie niemand zwinge, wie ja auch Christus selbst gethan habe; das Verfolgen sei vielmehr eine Erfindung und ein Kennzeichen des Satans" (Döllinger, kl. Schriften, 1890, S. 295). In der That trägt diejenige Einrichtung, welche mehrfach als die Wurzel oder die älteste Bethätigung einer Aufsuchung und Bestrafung abweichender religiöser Ansichten angesehen und so als erste Entwickelungsstufe der J. betrachtet wird, nämlich die aus Anlaß der novatianischen Streitigkeiten getroffene oder bei ihnen zuerst begegnende Einrichtung von *πρεσβύτεροι περὶ μετανοίας*, in deren Bereich auch die Repression der Irrlehren gefallen sein soll, einen, wie schon der Name zeigt, völlig anderen Charakter, und unter der Rubrik der verschiedenen Vergehen, welche bei der Bußdisziplin (vgl. d. A. Buße Bd III S. 586, 49) in Betracht kommen, befindet sich der Irrtum oder die Abweichung in der Lehre in diesen Zeiten nicht. Es ist falsch, wenn v. Moy in der 1. Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte (Freiburg 1850, S. 648) behauptet: „Die Häresie oder Ketzerei", d. h. die wissentliche, öffentliche und beharrliche Abweichung von der kirchlichen Lehre „war von jeher eins der ersten und größten Verbrechen, gegen welche die kirchliche Strafgewalt einschritt". Das ist nicht der Hintergrund, vor welchem die Ketzerbestreitungen der ersten Jahrhunderte, selbst durch einen Epiphanius oder Tertullian, vor sich gehen. Die kirchlichen Lehrer dieser Zeit be-

riefen sich vielmehr auf die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, oder wiesen darauf hin, daß der Herr selber die Jünger getadelt habe, als sie Feuer vom Himmel herabrufen wollten. Selbstverständlich wurden Ketzereien im Bereich der christlichen Lehre bekämpft — aber schwerlich mit anderen als geistlichen Waffen. Und obwohl schon bei Konstantin die Einheit des Glaubens oder genauer die Uniformität des Bekenntnisses im Reich vom politischen Gesichtswinkel aus sehr hoch gewertet wurde, so hat es doch noch bis auf Theodosius gedauert, bis ein christlicher Kaiser es angezeigt fand, außer Verbannung, eventuelle Todesstrafe auf (manichäische) Ketzerei zu setzen; „aber dies geschah", meint Döllinger a. a. O. S. 293, „nur, um Furcht einzuflößen, an die Vollziehung der schweren Strafen wurde nicht gedacht" (s. u. Abschn. II, B).

Chrysostomus, dem eine rücksichtsvolle Behandlung der Ketzer keineswegs eigen war, wollte doch von Verhängung der Todesstrafe über sie nichts wissen: „Tötete man sie um ihrer Abweichung willen, so hieße das in der Welt einen unsühnbaren Krieg erregen (hom. 46 zu Mt), und noch um 450 bezeichnete der Kirchenhistoriker Sokrates überhaupt Verfolgungen wegen Häresie als etwas der rechtgläubigen Kirche Fremdes. Inzwischen hatte jedoch im Abendlande Augustinus, infolge seines langen Kampfes gegen die Donatisten der eigenen früheren Überzeugung entsagend und von der bisher in der ganzen Kirche herrschenden Ansicht abweichend, die Theorie von der Rechtmäßigkeit des religiösen Zwanges und der Verfolgung Andersgläubiger festgestellt" und körperliche Strafen gegen die Ketzer empfohlen (Epist. 93 ad Vincent., contra Gaudent. l. I; Ep. 185 ad Bonif.). Daß man trotz seines Protestes gegen die Applikation der Todesstrafe an Ketzern doch sich deshalb später auf ihn bezog, s. u. — Indeß vergingen noch sechs bis sieben Jahrhunderte, bis im Occident die Theorie vom Religionszwang und von der gewaltsamen Ausrottung der Ketzerei zu voller Geltung kam, nachdem unter den Päpsten Leo I. sie zuerst geradezu gebilligt hatte (Leonis Opp. Epist. 15 ad Turribium). In der Zwischenzeit hatte sich ketzerische Opposition vielfach erhoben, während auch Reste der heidnischen Religion zähe in gewissen Schichten der Völker hafteten. Aber „in Italien hatte man unter ostgotischer und longobardischer Herrschaft gelernt, daß Arianer und Katholiken jahrhundertelang mit wechselseitiger Duldung neben einander wohnen konnten" und gegen Paganien schritt der weltliche Arm ein. Wo anstößige Meinungen laut wurden, sollten die Sendgerichte (so nach Can. 8 des Conc. Tarraconense v. 516) dem Übel abhelfen — wie denn auch die karolingische Gesetzgebung nach dieser Seite hin Bestimmungen trifft (Capit. Car. Magni a. 769, c. 7: Die Bischöfe sollen investigare et prohibere paganas observationes divinosque vel sortilegos, aut auguria, phylacteria, incantationes vel omnes spurcitias gentilium; nach Capit. a. 813, c. 1 sollen sie beweisen inquirendi studium de ... malis quae sunt contraria Deo, quae in Scripturis sacris leguntur, quae Christiani divitare debent). In diesen in regelmäßigen Zwischenräumen ausgeführten (alle Mißstände hervorziehenden) Sendgerichten hat man den Anfang der bischöflichen Inquisition zu suchen. „Es werden", sagt Hinschius (kath. Kirchenrecht V, S. 427) „in jeder Pfarrei glaubhafte und angesehene Männer (juratores synodi, testes synodales, Sendzeugen), für die Regel sieben, vom Bischof eidlich verpflichtet, alle kirchlichen Vergehen dem Send zur Kenntnis zu bringen. Das Charakteristische liegt darin, daß sie eine Gewähr bieten sollten, daß möglichst alle Strafthaten zur Kenntnis des Bischofs gebracht würden und ihre Bestrafung nicht bloß von rein zufälligen Umständen ... abhängig blieb. Die Unmöglichkeit, auf andere Weise die Bestrafung der kirchlichen Vergehen zu sichern, scheint zur Übertragung jener weltlichen Einrichtung auf das kirchliche Gebiet die Veranlassung gegeben zu haben, und darum wird man die Einführung der „Inquisition" keinesfalls vor die Mitte des 9. Jahrhunderts zurückverlegen dürfen ...

„Als nun seit dem Ende des 11. Jahrhunderts das Hildebrandsche Papalsystem sich entwickelte und, von einer Machtstufe zur andern folgerichtig fortschreitend das ganze kirchliche Leben und Denken zu unterwerfen strebte" (Döllinger a. a. O.), da erschien auch jede Abweichung von der Lehre unter dem Gesichtswinkel einer strafbaren Auflehnung. Man stempelte dieselbe zu einem Verbrechen der beleidigten göttlichen Majestät und übertrug die Bestimmungen des römischen Rechts über Majestätsverbrechen auf die Häresie. Thomas von Aquino eignete sich die Gründe Augustins für den Glaubenszwang (selbst die bekannte falsche Erklärung des compelle intrare bei Lc 14, 23) an und führte das Wort des Apostels, daß man einen Häretiker nach zweimaliger vergeblicher Ermahnung meiden solle, dahin aus: daß diese Vermeidung am besten durch Hinrichtung geschehe; bei Rückfälligen sei auch eine Belehrung nicht mehr nötig — die soll man kurzweg

verbrennen (Summa II, 2, 9, 11, art. 3, 4). Wir stehen damit schon mitten auf dem Boden, aus welchem die päpstliche Inquisition, jene bischöfliche überbietend, hervorgewachsen ist.

II. A. Die bischöfliche und die päpstliche Inquisition im Mittelalter seit 1184. Die Abmachungen Lucius' III. und Friedrich Barbarossas in Verona 1184 stehen noch völlig auf der Linie, daß der Bischof der geborene Wächter des Glaubens und der Sitte sei, und das Entscheidende derselben liegt in dem Punkte, daß der weltliche Arm verpflichtet wird, unbedingte Hilfe und Exekution zu leisten. Es war die Zeit, wo eine neue und gefährliche Lehre, an gewisse altgnostische Systeme erinnernd durch ihre Vermischung christlicher und nichtchristlicher Elemente, von Osten her große Teile der Länder des Mittelmeeres erfüllte. Man nannte ihre Anhänger verschieden: hier Manichäer, dort Katharer. Bis 1179 waren sie schon so zahlreich in Südfrankreich geworden, daß Alexander IV. bereits gemahnt hatte, sie mit Gewalt zu unterdrücken. Den förmlichen Religionskrieg hat Innocenz III. gegen sie organisiert — jetzt hieß es auch, eine zuverlässiger wirkende Form der Inquisition finden, da wenigstens nach der Meinung eines seiner nächsten Nachfolger, Gregors IX., die Bischöfe sich teils zu milde, teils zu lässig zeigten. Durch diesen Papst und den gleichgesinnten Innocenz IV. ist das Institut der päpstlichen Inquisition neben der bischöflichen organisiert und in Umfang und Normen im wesentlichen festgestellt worden. Spätere Päpste, wie Gregor XI., haben das Vorhandene nur noch in Einzelheiten ausgebaut.

B. Organisition und Kompetenz der päpstlichen Inquisition (vgl. Hinschius, Bangen u. Henner a. a. O. u. d. „Quellen"): Der Name „Sanctum officium" bezeichnet ein Zweifaches: einerseits die Abzweckung dieser Gerichte, daß sie nämlich die Kirche bezw. Lehre Christi rein erhalten — andererseits ihre Würde und Stellung: daß sie unverletzlich und von weltlichen Instanzen unabhängig sein sollen. Die Beamten (officiales, ministri) ressortieren, da das Gericht als ein allgemeines, die Gesamtkirche einheitlich umfassendes gedacht ist, direkt vom Papst. An ihrer Spitze steht der Inquisitor, unter ihm zweierlei Funktionäre: solche, welche gleich ihm ihre Thätigkeit lediglich der Prozeßführung widmen (Notare, Konsultoren) und solche, welche die administrativen und Exekutivgeschäfte besorgen (Familiaren: Gefängnisverwalter, unteres Dienstpersonal und die mit der Sequestrierung betrauten Beamten). Dazu treten später unter besonderen Verhältnissen der Promotor (pr. fiscalis) und im Bereich der Republik Venedig die drei „Savii sull' eresia" als Assessoren. Angesichts der erforderlichen Diskretion erklärt sich die schon in der Bulle Innocenz' IV. „Cum a quibusdam" vom 14. Mai 1249 begegnende Anordnung, nur so viele Beamte anzustellen wie unbedingt nötig. Über die an die Beamten zu stellenden Anforderungen in Bezug auf ihre wissenschaftliche und sittliche Qualifikation vgl. Henner, S. 10—13; über ihre Pflichten ebd. S. 14—23. Wie strenge man auf Wahrung des Amtsgeheimnisses hielt, zeigt der Umstand, daß Verletzung desselben den Verdacht der Begünstigung der Ketzer begründen sollte. Ein spanisches Sprichwort sagt: Cosas de Rey y Inquisicion ziton. Den strengen Anforderungen auf der einen Seite entsprachen aber auch bedeutende persönliche Privilegien auf der andern. Weil die Beamten der Inquisition direkt unter dem Papste stehen, sind sie von jeder anderweitigen kirchlichen Strafgewalt eximiert (Bulle Alex. IV. v. 18. April 1259, Urban IV. v. 4. August 1262 u. a.); ihnen sind die nämlichen Ablässe zugesichert wie den Kreuzfahrern (Bulle Honorius' III. v. 22. Jan. 1219; Gregors IX. v. 31. Okt. 1233 2c. s. bei Henner S. 27, A. 1); ferner sind sie für unverletzlich erklärt samt all ihrer Habe; sie sind dem besonderen Schutze des weltlichen Armes empfohlen, und es darf der Inquisitor, ohne Rücksicht auf die jeweiligen staatlichen Ordnungen, sich nach Bedarf bewaffnete Diener halten (Eymerich III, qu. 56; Llorente I, 266); endlich wird volle Immunität von allen kirchlichen und weltlichen Abgaben ihnen zugesprochen (cf. Peña, Com. 1 ad num. 3; Limborch, II, c. 13, p. 137). Alle diese Privilegien wurden durch die Bulle „Injunctum nobis" v. 1458 und die Konstitution „Sacrosanctae Rom. Eccl." v. 1570 bestätigt. — Das Recht der Auswahl und Anstellung der Inquisitoren, prinzipiell den Päpsten reserviert, wurde von diesen in vielen Fällen auf die Legaten übertragen. Als dann im 13. Jahrhundert der Dominikaner- und Franziskanerorden entstand und sich besonders Angehörige des ersteren zu dem Amte der Inquisitoren qualifizierten und drängten, übertrug man es ihnen (schon Gregor IX. durch die Bulle „Olim intellecto" vom 1. Februar 1234), wie denn überhaupt Ordensmitglieder als exemt von der bischöflichen Gewalt als vornehmlich qualifiziert erscheinen mußten. In ausgiebigstem Maße sind daraufhin dauernd Mitglieder jener Orden (vgl. Lea, 1 u. 2, passim), jedoch

auch Cistercienser, Benediktiner, Cölestiner und Karmeliter verwendet worden. Die Ordensoberen (bei den Dominikanern der magister provincialis bezw. generalis, bei den Franziskaner der guardianus prov. bezw. der General) sollten die Auswahl treffen; die Zahl der zu Wählenden richtet sich nach dem Bedürfnisse. Dieser Modus der Stellenbesetzung ist bei der Reorganisation des Institutes 1542 dahin geändert worden, daß nunmehr der Kardinalskongregation des Sant' Offizio das Recht derselben zufiel (Bulle „Licet ab initio" Pauls III., vgl. u.). Übrigens ist zu bemerken, daß doch nicht selten Inquisitoren begegnen, welche von den Bischöfen und nicht direkt vom Papst eingesetzt sind (s. Henner, S. 66). — Die Machtbefugnisse der Inquisitoren sind bedeutend: Die Verhängung kirchlicher Zensuren (Exkommunikation, Interdikt) insbesondere das Recht der Suspension Verdächtiger vom Predigtamte und das Recht, sich gegenseitig von gesetzlichen Zensuren und Irregularitäten, in welche sie etwa verfallen, zu dispensieren. Ueber die Zahl, die Stellung, die Funktionen und die Privilegien der übrigen „ministri" vgl. Henner a. a. O. S. 93—191.

Die Gerichtsverhandlungen der Inquisition wurden entweder in geeigneten Räumen der zur Verfügung stehenden Kerker oder etwa in den bischöflichen Palästen, oder in Klöstern gehalten, falls nicht ein besonderes Gebäude dazu vorhanden war. Den ursprünglich viel begegnenden Charakter von Wandergerichten legten die Inquisitionsgerichte ab, sobald sie festen Boden gefaßt und selbstständige Einrichtungen gewonnen hatten. Als Rechtsquellen behufs Abmessung der Strafen in den Sentenzen dienen zunächst die bezüglichen päpstlichen Erlasse. Bald aber bildet sich ein System geschlossener Tradition, die, abgesehen von den Dekretalen, folgende Quellen ausschöpft: Beschlüsse von Konzilien, besonders 2., 3. und 4. Laterankonzil (1139, 1179, 1215), Konzil von Vienne 1311, von Konstanz 1414—1418, 5. Laterankonzil 1512—1515. Wo Gesetze der weltlichen Mächte in Konflikt mit den Interessen der I. gerieten, trat die Kirche mit aller Macht auf. Nach Innocenz' IV. Bulle „Ad exstirpanda" von 1252 und 2 Bullen Alexanders IV. von 1257 und 1260 hat eine solche staatliche Verfügung gar keine Kraft; die weltlichen Mächte sind unter Androhung kirchlicher Strafen gehalten, jene Verordnungen dem Bischof oder Inqusitor behufs Prüfung vorzulegen und je nach dem zu ändern. — Sofern die gedachten Rechtsquellen doch noch nicht alles enthalten was zur erfolgreichen Erledigung eines Ketzerprozesses nötig, so bleibt dem freien Ermessen der Inquisitoren ein weiter Spielraum: so z. B. darüber, ob und wann sie eine Konfrontation der Angeklagten mit den Zeugen anordnen wollen, ob auf Tortur erkannt werden, wie groß unter gewissen Umständen die Strafe sein soll.

Schwierig und intrikat ist das Verhältnis der päpstlichen Inquisition zu den ordnungsmäßigen bischöflichen Offizialaten. Kompetenzkonflikten zu begegnen ist da die Kurie schon frühe bemüht gewesen. Selbstverständlich stand den Inquisitoren als unmittelbar vom Papste Bevollmächtigten der Vorrang zu; aber so wenig glaubte man die Bischöfe von der Konkurrenz mit jenen ausschließen zu sollen, daß ihnen ausdrücklich das Recht, eventuell „divisim" vorzugehen, zuerkannt wurde. Andererseits werden die Bischöfe wiederum durch die Inquisitoren kontrolliert: handelt es sich um den Verlust kirchlicher Würden, so muß der Inquisitor den Rat des Bischofs hören — aber an dieses Einvernehmen ist er nicht gebunden, wenn sich ergiebt, daß die Bischöfe die Benefizien wissentlich an Ketzer verliehen hatten (vgl. Henner, S. 272). Die Zuständigkeit der J.-Gerichte wurde noch weiter ausgedehnt als die der gemeinen bischöflichen: obwohl auf „Ketzerangelegenheiten" beschränkt, nahm der Umfang der Zuständigkeit mit der steten Ausdehnung des Begriffs der „formalen Häresie" immer mehr zu; was gegen die Glaubens- und Sittenlehre verstieß, was die kirchliche Omnipotenz oder das kirchliche Interesse zu stören geeignet schien, konnte unter den Begriff gebracht werden. So gehören vor das J.-Gericht nicht bloß haeretici, sondern deren defensores, fautores, adjutores, receptatores, sectatores; die haeretici wiederum sind: manifesti oder occulti, affirmativi oder negativi, perfecti oder imperfecti, poenitentes oder impoenitentes (pertinaces), endlich relapsi (vgl. Henner, S. 304 ff., wo auch die Nachweisungen). Bei den Inkulpaten, die zunächst als „suspecti de haeresi" oder „sub vehementi suspicione haeresis" ergriffen und prozessiert werden, stellt sich, wenn schuldig, heraus: blasphemia haereticalis, sortilegium, divinatio magica, maleficium, pactum cum daemone, abusus Sacramentorum, falsificatio, injurium offendens S. officium, contumacia in causa fidei, lectio, retentio, impressio librorum haereticorum (s. Bücherzensur), apostasia ab Ordine oder a fide. Auf eines oder mehrere dieser Delikte spitzt sich die Sententia zu, ob sie nun gegen Lebende oder gegen Tote

sich richtet. Eximiert vom J.-Gerichte ist nur der Papst, weil er ja selbst die Inquisitoren bevollmächtigt, auch weil er überhaupt „a nemine judicatur"; auch Fälle der Ketzerei bei Bischöfen, Nuntien und Inquisitoren selbst unterliegen der päpstlichen Gerichtsbarkeit im engern Sinne.

Der weltlichen Macht gegenüber erhebt die J. das unbedingte Verlangen weitest gehender Unterstützung; dagegen darf jene kein Recht in Kirchensachen sich anmaßen, auf den Prozeß keinerlei Einfluß üben und hat ohne zu fragen den Anordnungen und dem Verlangen der J.-Gerichte Folge leisten. Auch wo — wie in Venedig — der Staat sich eine Mitwirkung sicherte, sah man dies kirchlicherseits nur als ein „Dabeisitzen" an. Die weltliche Macht wird lediglich als „executor" oder „minister" des J.-Gerichts betrachtet. In der That hat bereits Otto IV. 1209 „auxilium und operam efficacem" versprochen (Mon. Germ. Leg. II, p. 216 f.), was Friedrich II. 1213 und 1219 wiederholte (ebd. 224, 231); daraufhin verlangten die Päpste weitestgehende Beihilfe (Beispiele bei Henner, S. 354, a. 1 u. 2, vgl. ebd. S. 356 f.), auch prinzipiell insofern als die betr. kirchlichen Bestimmungen in die weltlichen Gesetzsammlungen und Statuten eingetragen werden sollten (ebd. S. 358) — über die Republik Genua, welche die Forderung 1256 abwies, wurde das Interdikt verhängt (Ficker a. a. O. S. 225). Als Entgelt gestattete Innocenz IV. „Ad extirpanda", daß dem Staate ein Teil des konfiszierten Vermögens der Ketzer zufallen dürfe(!). Über das Verhältnis von Staat und J. im allgemeinen vgl. die Lehrb. des Kirchenrechts von Maassen, v. Schulte, Hinschius u. a. — Die Frage nach der Todesstrafe für Ketzereien und ihrer Ausführung bedarf da noch spezieller Behandlung. Das erste Beispiel einer Hinrichtung unter Motivierung mit Ketzerei gab im Jahre 385 der Usurpator Maximus, als er den Spanier Priscillianus (s. d. A.) nebst einigen Anhängern zu Trier wegen der Verbreitung pantheistisch-gnostischer Lehren zum Tode verurteilte (cf. Döllinger, Kl. Schriften ed. Reusch, 1890, S. 295 f.). Jedoch spielten andere Motive hinein, und so exorbitant erschien es, daß Martin von Tours und Ambrosius von Mailand daraufhin den als Anklägern aufgetretenen Bischöfen die Kirchengemeinschaft aufsagten. Auch Augustin protestierte gegen die Todesstrafe, jedoch hat man sich für dieselbe doch auf ihn berufen, weil er dem religiösen Zwang keine Grenze steckt. Erst Ende des 12. Jahrh. findet man die Todesstrafe für Ketzerei in Übung — freilich ist sie noch nicht in den Satzungen der Synode zu Verona 1184 fixiert. In der Konstitution des Königs Peter von Aragon von 1197 wird den Ketzern, welche sich dem Verbannungsdekrete nicht fügen, der Feuertod angedroht (vgl. auch zu dem Folgenden Fickers Abh. a. a. O. S. 182 ff.). Im Jahre 1200 wurden zu Troyes, 1211 zu Paris Ketzer verbrannt. Im „Welschen Gast" wird Leopold von Österreich 1215 als „Ketzersieder" gepriesen. Übrigens ist die Konstitution Friedrichs II. für die Lombardei vom Jahre 1224 (Mon. Germ. Leg. II, 252) das erste Gesetz, welches wegen Ketzerei Todesstrafe (Feuertod) festsetzt — das nämliche thut für hartnäckige Ketzer eine für Sizilien 1230 erlassene Konstitution, indem sie die für Hochverrat üblichen Strafen auf Ketzerei als ein jenem mindestens gleichzustellendes Verbrechen appliziert. Wenn nun auf eine Konstitution Gregors IX. von 1231 und eine gleichzeitige des Senators von Rom hin „Priester, Kleriker und Laien" infolge des großen Ketzergerichtes verbrannt wurden (s. Vita Gregorii, bei Muratori, Script. III, 578), so konnte dabei der Grundsatz „ecclesia non sitit sanguinem" dem Buchstaben nach dadurch gewahrt bleiben, daß eben dem weltlichen Arme die Exekution von dem Augenblicke an zugewiesen war, wo seitens des geistlichen Tribunals die Ketzer „saeculari judicio relinquuntur". Eine Ausdehnung der obigen Konstitutionen Friedrichs II. auf das ganze Reich, also auch auf Italien, erfolgte 1238 (zu Cremona) und 1239 (zu Padua), s. Mon. Germ. Leg. II, 326. Wenn der Kaiser sich so gegenüber den Anklagen des Papstes öffentlich als Ketzerfeind hatte darthun und jene Anklagen hatte entkräften wollen (vgl. Thomas Tuskus in Mon. Germ. Scr. XXII, 513), so hat er jedenfalls die Gunst des Papstes nicht dadurch zu erlangen vermocht — das Jahr 1239 sah ihn von neuem und dauernd im Bann (vgl. d. A. Gregor IX., Bd VII, 119). — Die Frage, ob das römische kirchliche Gericht, also das Sanctum Officium selber, Todesurteile gefällt bezw. Blut vergossen habe, ist neuerdings mehrfach erörtert worden. Der Spanier Balmes hat dieselbe 1842, der Franzose Abbé Coeur 1846, die katholische Dublin Review 1850 verneint (vgl. Döllinger u. Reusch, D. Selbstbiographie d. Kard. Bellarmin S. 233 [1887]), auch der Bischof Martin von Paderborn kurz vor dem Konzil von 1870 (Ein Wort an die Protest. 4. Aufl. S. 87). Ältere Theologen haben dergleichen nie behauptet, Bellarmin selbst argumentiert: „Daß die Ketzer die Todesstrafe verdienen, ergiebt sich aus Dt 13, 6. Man wird also sagen müssen: Die Ketzer können von der Kirche dem

weltlichen Arme übergeben und müssen dann von dem christlichen weltlichen Arme zum Tode verurteilt und von dem christlichen Henker getötet werden" (s. die Selbstb. d. Kard. B. S. 234). Somit schrumpft die katholischerseits erhobene Einsprache gegen die durch zahllose Beispiele zu belegende Behauptung, daß eben das Sanctum Officium die entscheidende Instanz für die Applizierung der Todesstrafe gegen Ketzer gewesen sei, auf ein Versteckenspielen zusammen — wie sich das besonders klar bei den zahlreichen Fällen ergiebt, in welchen nach der Reorganisation des Gerichtes in Rom (1542) eben dort verfahren wurde; vgl. unten Abschn. III.

C. Durchführung in Italien, Frankreich, Deutschland, den Niederlanden und England. In den italienischen Städten, welche von Patarenern (s. d. A.), Arnoldisten (s. Bd II, 128) und anderen Ketzern stark durchsetzt waren, sorgte Innocenz III. zunächst für die Durchführung der Inquisition. So in Viterbo. „Im zehnten Jahre seines Pontifikates", heißt es in den Gesta Innocentii III. auct. anon. (bei Muratori, Rer. Ital. Scr. III, 1 [Mailand 1723]), „verließ unser heiligster Herr .. die Stadt Rom und kam nach Viterbo. Er begann sofort Maßregeln gegen die Schlechtigkeit der Patarener zu treffen, in welche die Stadt tief versunken war .. Während aber die Patarener geflüchtet waren, ließ er durch den Bischof und Klerus eine genaue Inquisition führen und alle, welche als Begünstiger, Hehler und Freunde der Ketzer verdächtig waren, verhaften; im Gefängnis mußten sie eidlich versprechen und Bürgschaft dazu leisten, daß sie künftig in allem gehorsam sein wollten. Die Häuser der Geflüchteten wurden dem Boden gleich gemacht, ihr Vermögen konfisziert. Dann verkündete der Papst in allgemeiner Versammlung: Jeder Häretiker, besonders jeder Patarener, welcher im Patrimonium gefunden wird, soll unverzüglich ergriffen und dem weltlichen Arm zur Strafe übergeben werden. Ein Drittel seines Eigentums fällt dem zu, welcher die Festnahme herbeiführt, ein Drittel dem (geistlichen) Gerichtshofe, das letzte wird zum öffentlichen Nutzen verwendet. Wer den Ketzer irgendwie begünstigt, soll mit den härtesten Strafen belegt werden". Das war im J. 1207. Dauernd geholfen hat es nicht. Wir hören, daß in Viterbo 1265 der Inquisitor gewaltsam vertrieben wird und dasselbe geschah 1277 in Parma — infolge der Verbrennung von zwei Frauen. „Aber das zog ihnen furchtbare Rache und schwere Demütigungen zu. Ebensowenig fruchtete es, daß einige Inquisitoren, wie Pietro di Verona (1245), der daraufhin zum Heiligen und Patron der Inquisition geworden ist, erschlagen wurden, ebenso wie Pietro di Ruffia (1250) und Pagano di Lecco (1277). Das einzige Mittel, das einige Hilfe versprach, blieb eine mit gehörigen aus der Börse geschöpftem Nachdruck angebrachte Beschwerde in Rom .. Wurde das Geschrei allzu laut, so erteilten die Päpste den Inquisitoren bisweilen Verweise; aber es findet sich nicht, daß einer von ihnen auch nur die ärgsten Auswüchse des Instituts beschnitten und die Gesetze gemildert hätte". Über das Vorgehen der J. im einzelnen in Italien giebt Lea, II, Ch. IV genauere Auskunft; bezüglich dessen was in Neapel geschah, Amabile, Il santo Off. della I. in Napoli II. (Città di Castello 1892). Demgemäß war es, wie auch schon aus einigen der oben angeführten Bestimmungen über die schärfere Ausgestaltung des Institutes hervorgeht, zunächst Gregor IX., Innocenz IV., dann Gregor XI., welche energisch vorgingen. Rolando von Cremona, Giovanni Schio von Vicenza, der schon erwähnte (Sankt) Pietro Martire, Rainero Sacconi erfüllten ganz Oberitalien mit Schrecken. Im Süden stellte sich Karl I. von Anjou, nachdem er den jungen Konradin hingeschlachtet (1268), ganz in den Dienst der J., der zu Ehren die prächtige Kirche San Pietro Martire 1274 erbaut wurde. In Benevent entdeckte man 1276 Patarener — drei wurden verbrannt (Amabile, II, S. 59 f.). Karl II. trat in des Vaters Fußstapfen, und auch durch die Königin Johanna wurde die J. begünstigt. Erst mit dem 15. Jahrhundert, besonders unter dem humanistisch gerichteten Könige Alfons von Aragon (seit 1442) geriet das Tribunal in Verfall. Ueber den Konflikt des Laurentius Valla mit der J. s. d. A. Valla und die Ausführungen bei Amabile a. a. O. — Einer gesonderten Behandlung bedarf Venedig, weil in diesem Staate eine Modifizierung der Organisation und des Vorgehens der J. dadurch nötig wurde, daß der weltliche Arm zwar der Unterstützung des Institutes nicht abgeneigt, aber noch weniger geneigt war, blindlings die Exekution zu übernehmen, vielmehr bestimmte Rechte bezw. Kontrolle und Mitwirkung sich zu reservieren wußte. Die Republik gelangte im 14. Jahrhundert durch glückliche Erweiterung ihres Besitzes auf dem Festlande Italiens zu einer maßgebenden Stellung. Sie brachte Landesteile und Städte in Menge unter ihre Gewalt, in denen längst gemäß kaiserlichen und päpstlichen Edikten die J. in schroffster Form etabliert war. Aber die Republik war nicht gewillt, ebensowenig wie in dem alten, so in dem neuen Besitze eine so eingreifende Institution wie die J. ohne

die schärfste Aufsicht wirken zu lassen. Während die Eidesformeln der Dogen noch bis zu derjenigen, welche Giacopo Tiepolo 1279 leistete, keine Hindeutung auf Verfolgung der Ketzer enthalten, beweist die mittlerweile durch Gregor IX. so wirksam ins Werk gesetzte Förderung der J. ihren Einfluß doch auch auf diesem spröden Gebiete: Der Doge Marino Morosin schwört 1249 (vgl. Lea, II, 587), daß gewisse zuverlässige Männer, allerdings „nach Anweisung des Rates“ der Ketzerei nachspüren sollen. Mehr wollte man nicht gestatten. Aber das erschien in Rom als eine viel zu geringe Konzession. Innocenz IV. befahl durch Bulle vom 11. Juni 1251 zwei Inquisitoren, nach Venedig zu gehen und dort geradeso wie in der Lombardei zu verfahren. Vergebens. Noch Nikolaus IV. verlangte 1288 unter schweren Drohungen, daß die Republik sich füge — aber die Kurie mußte sich gefallen lassen, daß der Rat ihrem Gerichte drei Assistenten (savii sull' eresia) beigab und daß sie sich das unbedingte Recht der Prüfung und Entscheidung in allen Fällen, wo es sich um Todesstrafe handelte, reservierte. Auch die in Rom sehr geschätzte Prozedur des Verbrennens der Ketzer hat die Republik trotz aller Reklamationen zuerst wieder abgeschafft. Ein Versuch des Inquisitors von Treviso, sich zum Vorgesetzten der drei Savij zu machen, scheiterte ebenfalls (1301) und in dem Dominium wurde den Rektoren eine entsprechende Stellung bei den Verhandlungen der J. angewiesen. Übrigens würde man irren, wenn man annähme, daß diese Teilnahme dreier hochgestellter Laien den Zweck gehabt habe, Excessen des Fanatismus den Angeschuldigten gegenüber vorzubeugen. Ihre Thätigkeit bewegt sich ganz in der Richtung der Instruktion, die wir allerdings erst in einer späteren, dem Jahre 1547 angehörenden, Ausfertigung kennen und die durchaus in der Richtung der striktesten kirchlichen Interessen lag (vgl. „Ein Inquis.-Prozeß“, Hist. Tasch. VI, Folge I, S. 160 ff.). Wir haben hier eine lediglich politische Maßregel vor uns, nur darauf abzweckend, daß der Senat Herr im eigenen Hause sein, auch das was die J. thut, kontrollieren und — je nach dem zu seinem eigenen Vorteil verwerten will. So versteht man es, daß, als während des Schismas das inquisitoriale Interesse der kirchlichen Instanzen erlahmte, auch der Senat zurückzog was er nach dieser Seite gewährt hatte und schließlich dem Inquisitor 1423 die „Provision“, d. h. das Gehalt entzog, welches er ihm gezahlt hatte.

Neben Oberitalien war Frankreich der fruchtbarste Boden für die Sekten (vgl. d. A. Neumanichäer). Dort ist auch die schrecklichste Thätigkeit der J. zu Tage getreten, und zwar fand dieselbe bezeichnenderweise mit den Kreuzzügen gegen die Ketzer keineswegs ihr Ende, sondern wurde seit 1229 erst recht eine das ganze Land umfassende. „Es mußten nun vor allem große Gefängnisse gebaut werden, und man fand, daß es kaum möglich sein werde, die dazu erforderlichen Steine beizuschaffen. Um das Verfahren bei der Hinrichtung feierlicher und nachdrucksvoller zu machen, pflegte man bereits eine größere Anzahl Verurteilter zusammen kommen zu lassen, dann in theatralischer Weise vor einer zahlreichen Volksmenge die Sentenz zu verkündigen und zu vollstrecken. Weder Alter noch Geschlecht wurde berücksichtigt. Am 12. Mai 1234 wurden zu Toulouse sechs Jünglinge, zwölf Männer und elf Frauen verbrannt. Das Volk ertrug das neue Joch mit dem äußersten Widerwillen: häufig ereigneten sich Aufstände und wurden die Inquisitoren aus den Städten verjagt — sie kamen aber stets wieder“ (Döllinger a. a. O. S. 304). Acht Jahre später erfolgte die Katastrophe zu Avignonet, wo eine verzweiflungsvolle Schar die Inquisitoren überfiel und tötete. Die so zu Opfern des eigenen Blutamtes Gewordenen hat Pius IX. im September 1866 kanonisiert, nachdem im Jahre vorher dasselbe mit dem schrecklichsten der spanischen Ketzerrichter, Arbues, der Fall gewesen war (s. u.). Den Sieg hat die J. in Frankreich durch die Verquickung des Interesses der Könige mit dem ihrigen davongetragen. Ludwig IX., der Heilige, erließ 1228 ad cives Narbonnae ein Mandat, welches die weltliche Obrigkeit zu unbedingter Hilfeleistung und Exekution der Strafen verpflichtet (bei Catel, Hist. des Comtes de Toulouse, Narbonae 1613, p. 340). Ähnliche Bestimmungen mußte Graf Raymund VII. von Toulouse 1233 erlassen (s. bei Mansi XXIII, p. 265). Die Willkür aber, mit welcher die J. verfuhr, veranlaßten hinwiederum Philipp den Schönen 1291 zu dem Befehle an die weltlichen Instanzen, bei Verhaftung von angeblichen Ketzern vorsichtig zu Werke zu gehen. Allerdings, wo sein persönliches Interesse ins Spiel kam, wie bei dem Prozesse gegen die Templer, da ist ihm das Vorgehen des J.-Gerichtes gerade recht gewesen. Was in Frankreich die gewaltsamen Reaktionen des gequälten Volkes, was auch einzelne königliche Edikte nicht vermochten, erreichte schließlich der völlige kirchenpolitische Umschwung, welcher im 14. Jahrhundert einerseits durch das Schisma und im 15. Jahrhundert andererseits durch das Aufkommen und Erstarken des Geistes größerer kirchlicher

Selbstständigkeit in der französischen Nation bezeichnet ist. In Frankreich, wo die J. unter den schrecklichsten Erscheinungen ihren furchtbaren Weg begonnen hatte, ist sie auch am ehesten und völligsten wieder untergegangen. Die französische Nation hat sich bis auf den heutigen Tag als „älteste Tochter" der Mutter Rom oft zu Willen gezeigt — aber die J. hat sie sich nicht mehr aufdrängen lassen.

Inzwischen war es gelungen, das Netz derselben noch über andere Länder auszubreiten. In Deutschland betrieben zu der Zeit, als schon die Tribunale zu Toulouse, Carcassonne und anderswo im Großen arbeiteten, einzelne herumziehende Inquisitoren ihr Geschäft, vor allen Konrad von Marburg (s. d. A.), „der auf bloße Aussagen habgieriger Menschen eine Menge von Unschuldigen verbrennen ließ, zuletzt aber vom empörten Volk erschlagen wurde (1233). Auch ein zweiter Inquisitor, Torso (Droso), fand gewaltsamen Tod, und der Abscheu, welchen das Verfahren dieser beiden in der ganzen Nation erregte, bewirkte, daß die neue Schöpfung es in Deutschland doch zu keiner bleibenden Niederlassung bringen konnte, wenn auch daselbst bis ins 16. Jahrhundert einzelne Inquisitoren vorübergehend Geltung erlangten" (Döllinger a. a. O. S. 302). Die Thätigkeit der J. in Deutschland spiegelt sich in ihren Hauptdaten in den Verordnungen wieder, welche im 13. bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts an die betr. Instanzen gerichtet worden sind. Man wird auf Grund der von Fredericq im Corpus Inq. Neerl. I u. II mitgeteilten Akten eine Anschauung von dem gewinnen können, was hier der J. abgesehen von ihren gewöhnlichen Aufgaben oblag, insbesondere auch von der Beihilfe, welche verschiedene Kaiser leisteten. Abgesehen von dem Wirken der oben genannten Inquisitoren lesen wir da (I, S. 89) die Vorschriften, welche Gregor IX. 1233 den deutschen Bischöfen erteilte, um „die kleinen Füchse" zu fangen, d. h. die zum Scheine bekehrten Ketzer; I, S. 168 f. teilt Clemens V. (1311) die Statuta behufs Unterdrückung der Begarden und Beghinen (s. Bd II, 523, 21) mit; I, S. 190, 196, 198, 200 wird über die Geißlersekte berichtet; I, S. 522 f. Johann Schadelant als Inquisitor angestellt (1348); I, S. 200 seine Nachfolger; die Repression der Begarden bezwecken auch die päpstlichen Breven S. 204—207; sowie die kaiserlichen Edikte S. 208 und 221 aus dem Jahre 1369; 1374 und 1376 wurden neue Untersuchungen durch Gregor XI. befohlen; endlich setzte Innocenz VIII. die berüchtigten Inquisitoren Kramer, Institoris und Sprenger ein (1484) und öffnete durch die Bulle Summis desiderantes vom 5. Dezember d. J. dem Hexenwahn (s. d. A. Hexen Bd VIII, S. 32, 52) Thür und Thor. Das Vorgehen dieser Letztern hat eine bis in die Zeiten der Reformation fortgehende Blüte der Inquisition in Deutschland gezeitigt; den „Hexenhammer", malleus maleficorum, ließen sie 1489 in Köln erscheinen, wo die J. ihren Hauptsitz hatte. Dieselbe richtete ihre Thätigkeit vornehmlich gegen Waldenser, die stark den Rhein entlang, in Baiern und Österreich und bis nach Brandenburg und Pommern verbreitet waren, gegen Anhänger auch anderer Häresien, eines Amalrich von Rennes, gegen die „Brüder vom freien Geist" (s. d. A. Bd III, S. 471, 19) u. a. Die Übergriffe Konrads von Marburg und der Druck der öffentlichen Meinung gegen seine J. machten es nach seinem Tode den Bischöfen leicht, die ihrige wieder zu alleiniger Herrschaft zu bringen, bis Urban V. 1367 zwei neue Inquisitoren für Deutschland ernannte. — Daß Konrad auch in den Niederlanden sein blutiges Werk verrichtet habe, beruht auf Mißverständnis; aber seine Handlanger, die Dominikaner in Bremen haben 1233 das Kreuz gegen die Stedinger (s. d. A.) gepredigt und dort die schwersten Strafen verhängt. In den Niederlanden richtete sich die Wirksamkeit der J. im 13. Jahrhundert gegen die Beghinen und Begarden (vgl. d. A. in Bd II bes. S. 522 ff.). Unter Gregor XI. 1372 wurde drei für Deutschland neu ernannten Inquisitoren insonderheit auch das Bistum Utrecht als Feld der Wirksamkeit angewiesen und dies dem „Inquisitor Saxoniae" Eylhard Schönfeld neu aufgetragen; der setzte auch den Anhängern des Gerard Groot (Gerardinen) also den Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben, hart zu. Ob er Bluturteile hier, wie in Lübeck, Wismar und zahlreich in Meissen, vollziehen ließ, wird nicht berichtet. In das 15. Jahrhundert fällt die Verurteilung Epos von Haarlem zu erniedrigendem Widerruf und in d. J. 1502 Hermann Rysswicks zu „ewigem Kerker" (über Beide s. Moll, Kerkgesch., deutsche Bearb. S. 439 ff.). „Die Schlachtopfer des Glaubenseifers in den Niederlanden vor dem Jahrhundert der Reformation scheinen nicht zahlreich gewesen zu sein", urteilte Moll (ebd. S. 451). Inzwischen haben Fredericqs Forschungen auch da die Kenntnis der Einzelheiten so sehr erweitert, daß dieses Urteil des gelehrten Moll kaum wird bestehen können. Man vgl. die in Bd I u. II von Fredericq gegebenen Listen a) der Ketzer zwischen 1025 und 1519 (resp. 1077 und 1518) und b) der Inquisitoren zwischen 1232 und 1519 (resp. 1175 und 1517). Erst durch die authentischen Nachwei-

sungen bei Fr. lernt man den beträchtlichen Umfang der Wirksamkeit der J. in Städten wie Antwerpen, Brüssel, Brügge, Tournay, Gent, Löwen, Lüttich, Utrecht kennen und Namen nebst Wirken vieler, die bis dahin so gut wie unbekannt waren.

In den vorreformatorischen Zeiten ist England von der J. in ihrer schlimmsten Wirksamkeit verhältnismäßig wenig betroffen worden. Von Flandern aus versprengte Ketzer erscheinen 1166; unter Heinrich II. wird dann strenge vorgegangen mit Rutenschlägen, Brandmarken und Verbannung. Aber das blieb vereinzelt. Bedeutend später, unter den Nachwehen von Wicliffs Wirken, setzt die J. umfassender ein gegen die Lollarden (s. d. A.). Nur vereinzelte unter den Herrschern zeigten sich der römischen Kurie in diesen Fragen entgegenkommend; davon, daß man dem Beispiele Kaiser Friedrichs II. mit Ketzeredikten gefolgt wäre, konnte nicht die Rede sein. Jedoch hat Heinrich IV. durch das Parlament 1401 das Statut „De haeretico comburendo" bestätigen lassen und durch dasselbe der bischöflichen Inquisition energische Unterstützung zugesagt.

D. Die J. in Spanien. Die J. in Spanien bedarf eingehender Behandlung einerseits aus ähnlichen Gründen wie die venetianische, weil auch hier schließlich ein gemischtes System zur Anwendung kam, andererseits wegen des außergewöhnlich großen Umfangs und der beispiellosen Härte, wodurch diese J. sich bekannt gemacht hat. — Die Frage über das Wesen der spanischen J. hat seit Hefeles „Kard. Ximenez" (1844), wo sie eingehend erörtert wurde, eine große Zahl von Untersuchungen hervorgerufen. Hefele hat ihr den Charakter eines staatlichen Instituts zugeschrieben und damit Papst und Kirche von ihren Greueln zu entlasten gesucht; schon 1837 hat Ranke sie „einen königlichen nur mit geistlichen Waffen ausgerüsteten Gerichtshof" genannt. Die Ansichten der Theologen und Kanonisten sind geteilt: Knöpfler (Hist. polit. Bl. 1882 u. 1883) und Gams (Z. Gesch. d. span. Staatsinquis., Regensburg 1878) treten dafür ein, der Jesuit Grisar, gestützt auf die Ausführungen zweier spanischer Ordensgenossen, Rodrigo und Orti y Lara, dagegen (vgl. d. Krit.). Das heranzuziehende Material wird das obige Urteil begründen.

Die Wirksamkeit der spanischen J. entfaltete sich, nachdem sie im 13. Jahrhundert gegen Katharer und Waldenser im Norden der Halbinsel gerichtet worden war, im 14., wo sie schon einen zahlreichen Stab von Inquisitoren unter den Dominikanern und Minoriten (darunter auch Nic. Eymeric, den Verfasser des „Direktorium Inquis.", vgl. Quétif u. Echard, Scr. O. Pr. I, 709) aufzuweisen hatte, zu unheimlich großer Blüte auf dem Hintergrunde einer allgemeinen Judenverfolgung. Die Juden, intelligent und reich, Ärzte, Gelehrte und Handelsleute, bildeten einen von oben begünstigten, von unten lange gehaßten Staat im Staate. Der Haß entlud sich 1391 in einem Blutbade, dem zu entgehen fingierte „Bekehrungen" in Masse statthatten. 35 000 retteten sich durch schnelle Annahme der Taufe; weiterhin wirkten die Predigten des Dominikaners Vincenzio Ferrer. Daß in den Reihen der „Bekehrten" jüdische Gesinnung blieben, viele wohl auch die alten Riten im geheimen beibehielten, war sicher: gegen solche „Marranen" oder „Neuchristen" brach 1472 in Cordova, dann von Stadt zu Stadt sich fortwälzend, ein blutiger Aufstand aus. So wirkten Stammeshaß, Neid und Argwohn, um den Boden für eine gründliche Aktion der J. vorzubereiten, und damit verband sich die Geldgier der höchsten Stelle. War bis auf Ferdinand und Isabellas Zeit der Süden Spaniens völlig frei geblieben und andererseits die J. nur je nach lokalen Bedürfnissen in kraft getreten, so sollte nun eine generelle Ordnung stattfinden. Der päpstliche Nuntius hatte die Hand im Spiel: 1477 stellte er dem Königspaare vor, wie zeitgemäß die Errichtung der J. gegen die Neuchristen im Lande sein werde. Zunächst gestattete Sixtus IV. 1479 zwei Inquisitoren nach Wahl des Königspaares in Sevilla anzustellen — in den anderen Gebieten seien schon solche, von den Vorstehern des Dominikanerordens ernannt, vorhanden. Da nun jene allzu hart vorgingen, machte der Papst (2. August 1483) noch den Versuch der Milderung, auch der Eröffnung einer Appellation nach Rom. Allein gleich darauf, um nicht in Konflikt mit dem Könige zu geraten, zog er die Bulle wieder zurück und ernannte nunmehr auf Vorschlag der Dominikaner Torquemada zum Oberinquisitor für das Königreich neben sieben schon ernannten Inquisitoren. Diese Gefügigkeit erklärt sich aus dem Wunsche des Papstes, alles zu thun, damit die Schwierigkeiten, welche Ferdinand der Einsammlung der Cruzada entgegensetzt, beseitigt würden. Das Letztere gelang — der Papst dankte Torquemada für seine Dienstleistung, und als die Kunde nach Rom drang, daß der Oberinquisitor durch seine Energie in massenhaften Hinrichtungen und Konfiskationen alle bisherigen Leistungen überbiete, schrieb ihm der Papst: seine Thaten hätten ihn mit größter Freude erfüllt; wenn er so fortfahre, werde er seine höchste Gunst erwerben (Döllinger a. a. O. S. 327—331; die Briefe an Tor-

quemada bei Lopez, Hist. general de S. Domingo, III, 75). Und Torquemada fuhr so fort. In ganz Spanien zog er umher, um neue Gerichtshöfe unter dem „Consejo de la Suprema", dem obersten J.-Rate (bestehend aus dem Großinquisitor und drei geistlichen Beisitzern) zu organisieren. Das Vermögen derer, welche entflohen, aber auch derer, die unter Bußauflagen und Abschwörung entlassen wurden, fiel der königlichen Kammer zu. In Saragossa wirkte als Inquisitor Pedro Arbues de Epila (geb. 1441, seit 1476 dort); nur 16 Monate hatte er das Amt innegehabt, als er am 15. September 1485 ein blutiges Ende fand — aber diese kurze Wirksamkeit hat als „acerrimus persecutor haeresium" den Mann erkennen lassen, welchen Pius IX. zum Heiligen der J. gemacht hat, nachdem schon die spanischen Herrscher seit Ferdinand die Beatifikation eifrig erstrebt und 1664 erlangt hatten (näheres über Arbues bei Döllinger a. a. O. S. 341—356). Mit seiner Kanonisation am 29. Juni 1867 ist der spanischen Nation und Inquisition eine glänzende Genugthuung zu teil geworden, wie es denn in der vorbereitenden Allokution vom 26. Juni hieß: „Es handelt sich hier darum, Helden der Kirche heilig zu sprechen, von denen viele zur Verteidigung des apostolischen Stuhles, zur Rettung der Glaubenseinheit gekämpft und den Tod erlitten haben". — Dieses Letztere ist ja für die Kurie die allein in Betracht kommende Frage. Wird sie bejaht, so nimmt sie geringe Verschiedenheiten in der Ausführung oder Einrichtung mit in den Kauf und muß auch die Verantwortung mit tragen — bei der spanischen ebensogut wie bei jeder anderen Form der Inquisition. Allerdings unterschied sich das spanische Institut in drei Punkten von dem anderswo durchgeführten päpstlichen: in der straffen Centralisierung, sofern der Großinquisitor die Gerichte und Inquisitoren im ganzen Lande in Abhängigkeit von sich hielt; durch das Bestehen des Consejo, sofern dieser höchste Rat am Hofe alles überwachte und in gewissen Fällen eine oberste Instanz bildete; endlich insofern, als der Einfluß des Königs auf das Tribunal ein legaler war und mit großem Eifer gewahrt wurde. Trotzdem wurde der Oberhoheit Roms über das Institut doch Rechnung getragen, sofern der Großinquisitor zwar vom Könige designiert, aber vom Papste ernannt bezw. ihm die Annahme des Amtes gestattet wurde. Aus diesen Thatsachen ergiebt sich, daß man in der That nur von einer „gemischten" Organisation reden kann. — Als „der größte und furchtloseste Mann Spaniens", nämlich der Kardinal Ximenes (s. d. A.) an die Spitze der J. trat, erwachten Hoffnungen auf eine minder despotische Handhabung — umsonst. Die spanische J. hatte sich inzwischen auch für ihren Geschäftsgang und ihre Strafen besondere Grundsätze herausgebildet, die sich als sehr wirksam erwiesen. Einiges davon ist später durch Giovanni Pietro Caraffa (Papst Paul IV.) in die Praxis der römischen J. hinüber genommen worden.

Die furchtbare Gewalt und das rücksichtslose Vorgehen, welches gerade der spanischen J. eignete, brachte es mit sich, daß, um sich selber zu schützen, Tausende auch aus den besten Kreisen, sich als Familiaren einschreiben ließen. Es genügte zur Annahme der Nachweis der casa limpia, d. h. daß man von christlichen Eltern abstammte und nie vor das Gericht gezogen worden war. Das Haus der J., in welches der Denunzierte citiert resp. geführt wurde, hieß casa santa. Dort wurde er in ein dunkles Gelaß gesperrt; man schor ihm das Haupt, nahm inzwischen ein genaues Verzeichnis besonders seiner Bücher auf, belegte in der Regel sofort sein Eigentum mit Beschlag — selten, daß auch nur die Angehörigen es wagten, für den so schon Geächteten einzutreten. Erschien er nicht, so wurde er zunächst mit Konfiskation des Vermögens bestraft, der Prozeß ging trotzdem seinen Lauf — daher so viele in effigie verbrannt wurden. Die „milde Strafe" des Tragens des Sanbenito kam doch auch der Ächtung gleich. Legte jemand, ohne den Termin einzuhalten, das Strafkleid ab, so galt er als Rückfälliger — da war ihm der Feuertod sicher, auch wenn er sich „reuig" zeigte. Die vielverwendete Tortur (examen rigorosum) behufs Erpressung von Geständnissen, besonders auch von Namen der „Mitschuldigen" wurde in ähnlicher Weise wie nach der allgemeinen Ordnung in verschiedenen Graden vollzogen und bestand meist im gewaltsamen Zerren oder Strecken der Glieder vermittels einer durch einen Hebel angezogene Welle. Die „Autos de Fè" sind in Spanien zu pompösen Kundgebungen, an denen sogar die Herrscher teilnahmen, ausgestattet worden.

Wenn wir uns bezüglich der Angaben über die Zahl der Opfer im allgemeinen auf Llorente angewiesen sehen, so sind allerdings dessen Angaben gegnerischerseits als unrichtig in Anspruch genommen worden. So bezüglich der unter Torquemada Verurteilten. Aber aus des Inquisitors Paramo De orig. etc. (s. o.) S. 140 geht hervor: daß in vierzig Jahren (1480—1520) in Sevilla 4000 verbrannt und über 30 000 „Bußfertige" zu

verschiedenen Strafen des Kerkers, der Galeeren und der öffentlichen Buße verurteilt wurden. Da nun die Entwichenen als „Hartnäckige" verurteilt wurden, damit ihr Vermögen der königlichen Kasse zufließe, so stieg die Zahl der Strafurteile auf 100 000, wie auch Zurita angiebt. Auch die Thatsache verschweigt Paramo nicht, daß in Andalusien allein über 4000 Wohnhäuser infolge Flucht vor der J. leer gestanden. In dem durch sein Gnadenbild berühmten Guadelupe von etwa 3000 Einwohnern wurden im Jahre 1485, wie Paramo aus den Originalprotokollen mitteilt, sieben Autos de Fè von zwei Inquisitoren gehalten, in welchen 53 Personen dem Scheiterhaufen übergeben, 46 Leichname ausgegraben und nebst 25 Bildern Entwichener verbrannt, 16 zu ewigem Kerker begnadigt, unzählige andere auf die Galeeren geschickt oder zum Tragen von Sanbenitos (gelbe mit roten Kreuzen gezeichnete ärmellose Röcke) verurteilt wurden (Döllinger a. a. O. S. 338 f.). So ergeben sich auch ohne Llorentes bestrittene Angaben, wie dieses Beispiel zeigt, recht erhebliche Zahlen der Opfer.

Indem wir bezüglich der späteren Wirksamkeit der J. in Spanien auf Abschn. III verweisen, mag hier noch ein Blick auf Portugal geworfen werden. Gemäß einer Bulle Gregors XI. vom 17. Januar 1376 waren damals noch keine Inquisitoren in diesem Lande, also lediglich die bischöfliche J. thätig; es wurde nun ein solcher eingesetzt, aber von seiner und seiner Nachfolger Wirksamkeit ist nichts bekannt. Das Beispiel des spanischen Nachbarlandes veranlaßte Don Manuel, zu Anfang des 16. Jahrhunderts eine ähnliche Einrichtung zu erstreben wie dort, zunächst um die aus Spanien heimlich geflohenen Juden zu ergreifen. Aber erst 1531 unter seinem Sohne ist die Einrichtung ins Leben getreten.

III. Die Inquisition als Waffe der Gegenreformation seit 1542. Giovanni Pietro Caraffa hatte in Spanien, als Rat und Vizekaplan am Hofe Ferdinands des Katholischen, die dortige J. genau kennen gelernt. Als er das Land nach dem Tode des Königs verließ, nahm er einen tiefen Eindruck von diesem Institute als einem Werkzeuge zur Regeneration der katholischen Kirche mit. So hat er denn nach Jahren, als es sich unter Paul III. in Rom darum handelte, die energische Reaktion im Gegensatze zum Protestantismus ins Werk zu setzen und zunächst reine Bahn im eigenen Hause zu machen, eine Reorganisation der J. veranlaßt, die dem alten nicht mehr kräftigen päpstlichen Institute ein gut Teil des spanischen Geistes und einige seiner Formen zuführte. Der Kardinal Burgos, Fray Juan de Toledo, mit dem Caraffa schon vor dem Aufenthalte in Spanien Beziehungen geschlossen hatte, trat mit ihm an die Spitze des durch die Bulle „Licet ab initio" am 21. Juli 1542 gegründeten neuen Sant Offizio in Rom. Es war nicht leicht gewesen, der Partei der unbedingten Reaktion an der Kurie das Übergewicht über die der Transigenten zu verschaffen — aber der Erlaß der Bulle bildete das Siegel auf den Sieg und bezeichnet die Wende zur bewußten mit allen Kräften geführten Gegenreformation (vgl. m. Aufsatz „Gio. P. Caraffa ꝛc. in JprTh IV und d. A. Paul IV). Um nun die J. zu einem geeigneten Werkzeuge dazu zu gestalten, gab ihr Caraffa die Centralisation, welche in Spanien den durchschlagenden Erfolg garantiert hatte. „In Rom" so hatte er es Paul III. plausibel gemacht, „ist das höchste Lehramt für den Glauben — hier muß auch das höchste Tribunal desselben sein". Sodann gab er ihr die Richtung, durch welche sie ein Schrecken auch der Höchststehenden geworden war: „keine Rücksicht darf auf die Stellung der Verdächtigen genommen werden — gerade die Hochstehenden soll die J. strafen, denn davon hängt das Heil auch der andern ab". Auch der 3. Paragraph der Bulle ist offenbar nach spanischem Muster gearbeitet: er erteilt den Inquisitoren Vollmacht, vorzugehen „gegen alle, welche den Ketzern behilflich sind mit Rat oder That, oder in irgend einer Art für sie eintreten, ohne Zuziehung der bestehenden (geistlichen) Gerichte selbst in Angelegenheiten, welche vor deren Tribunal gehören, die Verdächtigen einzukerkern, abzuurteilen und ihre Besitztümer einzuziehen". In dieser Centralisation, sowie in der Schnelligkeit und Unmittelbarkeit des Verfahrens lag die Garantie für eine erfolgreiche Thätigkeit der neuen J. im Dienste der Gegenreformation — so wurde sie in der That „ein gegen alle Gebildeten gezückter Dolch", wie Aonio Paleario sie genannt hat.

Caraffa hat dem Institute seine ganze Kraft, den Rest seines Lebens, geweiht. Für alle Einrichtungen, deren sie in Rom und im Kirchenstaat bedurfte, trug er zunächst Sorge. Dann wurde sie in ganz Italien reorganisiert und draußen der Versuch dazu gemacht. Einen Hauptschlag hatte Caraffa, als die Bulle erlassen wurde, schon im Sinne — die Vorladung des Kapuzinergenerals Bernardino Ochino (s. d. A.). Was er irgend thun konnte, um den Geist zu pflegen, der in der Einrichtung zum Ausdruck kam, unterließ

er nicht. In den Donnerstagssitzungen der Kongregation der J. hat er als Kardinal und dann als Papst nie gefehlt. In seinem Todesjahre, 1559, verfügte er: Alle weltlichen Fürsten oder Bischöfe gehen, sobald sie in Häresie oder Schisma verfallen, eo ipso ihrer Würde und Länder verlustig; bereuen und widerrufen sie, so wird der Papst diese Kaiser oder Könige oder Bischöfe aus Barmherzigkeit zu lebenslänglicher Buße „mit dem Brote des Schmerzes und dem Wasser der Traurigkeit“ in ein Kloster stecken. Einem häretisch gewordenen Fürsten darf kein Dienst der Menschlichkeit mehr geleistet werden (omni humanitatis officio destitui debeant). Und in einer andern Bulle verordnete er: wer in gewissen Artikeln (Trinität, Inkarnation, Virginität Marias auch nach der Geburt Jesu) ketzerisch geglaubt habe, der soll verbrannt werden, selbst wenn er Reue zeigt und zum Widerruf bereit ist (die Bullen bei Eymerich, Direktorium, Venedig 1605 in der Appendix p. 122).

Das Tribunal, also neu organisiert und ausgerüstet, begann sofort seine Wirksamkeit in Rom und erstreckte dieselbe bald über ganz Italien (vgl. d. A. Italien, Reformat. Beweg. in), wobei die kleinen Herrn dem von Rom ausgeübten Drucke mehr oder weniger willig nachgaben. In Venedig war der Senat nicht geneigt, die alte Stellung zur J. zu verlassen; während die Nuntien jedesmal mit der Oberleitung römischerseits betraut wurden, hielt man an der Beigabe der Tre savii sull' eresia fest, behielt sich in jedem Falle die Entscheidung, ob die Todesstrafe vollzogen werden solle, vor und vollzog sie dann nicht durch Verbrennen, sondern nach venetianischer Art: zwei Gondeln fahren neben einander in die Lagunen, dazwischen ein übergelegtes Brett, auf dem der Delinquent gefesselt sitzt, auf ein Zeichen rudert man in entgegengesetzter Richtung, so daß das Brett versinkt und mit ihm das Opfer. Andere Opfer hält die Republik im Kerker trotz der verlangten Tötung; hier und da, obwohl selten, fühlt sie sich auch einmal zur Auslieferung nach Rom veranlaßt. Da die Akten des Sant' Uffizio in Venedig verblieben, so kann man im dortigen Archiv heutzutage genaue Aufschlüsse über das Vorgehen der J. finden, und zwar finden sich Prozeßakten vom Jahre 1541 ab bis 1794. Das 16. Jahrhundert weist auf: 803 Prozesse wegen „Luteranismo“ und Begünstigung von Lutheranern, 5 wegen „Calvinismo“, 35 wegen Wiedertäuferei, 43 wegen „Judaismo“ (Rückfall zum Judentum), 65 wegen Fluchen und lästerlicher Reden, 148 wegen Besitzes und Verbreitung von ketzerischen Büchern, 199 wegen Mißbrauch der geweihten Hostie zu Zauberei oder Wahrsagen, 22 wegen falschen Zeugnisses vor dem Inquisitionsgericht, 45 wegen Verachtung der Religion, 27 wegen Bruch der Fastengebote, 23 wegen Sittenlosigkeit, 20 wegen Konkubinates (gegen Geistliche), vgl. Cecchetti a. a. O. II, S. 5 ff. Ganz bedeutend vermindern sich durchweg diese Zahlen im 17. Jahrhundert: „Luteranismo“ weist da bloß 125, dagegen „Calvinismo“ 46 Fälle auf; Wiedertäuferei 4; „Judaismo“ 34; „Maomedanismo“ 68, Fluchen und Schwören 146; verbotene Schriften 59 u. s. w. Dagegen kommt Zauberei und Teufelsbeschwörung sehr in Schwung mit 695 und Mißbrauch der Beichte zur Verführung mit 78 Fällen. Im 18. Jahrhundert sinken alle diese Zahlen, das Wirken der J. wird lässiger, bis es 1794 sein Ende findet. Den Hauptzweck, der evangelischen Bewegung in der Stadt und im Dominium ein Ende zu machen, hatte man schon in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts erreicht (vgl. m. Geschichte der Reformation in Venedig, Halle 1887; Comba, I nostri Protestanti II [Firenze 1897]). — Inzwischen hatte die J. ihre Thätigkeit auch in den übrigen Teilen der Halbinsel durchgeführt. In Mailand war es gelungen, ein Tribunal zu errichten; in Piemont wirkten gelegentlich Inquisitoren; in den kleinen Herrschaften der Este und der Gonzaga kam man den Wünschen Roms nach; in Bologna setzte die Kurie sofort ein Tribunal ein. Das römische Centralinstitut überwachte das Vorgehen der übrigen. In Neapel (vgl. Amabile a. a. O. I) wurde ein schon 1510 an dem einmütigen Widerstande aller Klassen der Bevölkerung gescheiterter Versuch, die spanische J. einzuführen, 1547 in der modifizierten Form, welche nunmehr das römische Institut bot, wiederholt (vgl. des Referenten „Julia Gonzaga“, Halle [1900], S. 80 ff.). Zwar gelang auch diesmal die Einpflanzung nicht, aber die Kurie setzte durch, daß die Verdächtigen aus dem Neapolitanischen nun zu Schiff nach Rom geschickt und abgeurteilt wurden — dieser energischen Anspannung der Aktion verdankte die reformatorische Bewegung im Süden der Halbinsel ihre Vernichtung. Ein schauerliches Gedächtnis hat sich unabhängig davon die J. in Calabrien durch das Hinschlachten der Waldenser in Calabrien (s. d. A. Waldenser) gestiftet. In Sicilien war sie eingerichtet und wirkte hier nach spanischem Muster. Der Mittelpunkt für die Thätigkeit der J. seit 1542 blieb aber in der Stadt Rom — von ihren dort abgehaltenen Glaubensgerichten wissen die venetianischen und anderen Gesandten der Zeit

zu erzählen (vgl. Mutinelli, Storia arcana; Alberi, Relazioni, passim). Ein in Dublin aufbewahrtes Protokollbuch der römischen J. (vgl. oben) weist zwischen dem 16. Dezember 1564 und dem 21. September 1567 die Zahl von 111 Urteilen auf, teils auf Todesstrafe, teils auf ewigen Kerker, teils auf kanonische Pönitenzen lautend — das letzte im Bande ist das gegen Carnesecchi (s. Italien, Ref. Bew.) gefällte Todesurteil. Da auch bei der jetzigen den Studien entgegenkommenden Verwaltung des vatikanischen Archivs doch gerade die Akten, welche in den Bereich der J. gehörten, von freier Benutzung ausgeschlossen sind, so bleibt den in der historischen Zeitschrift (NF Bd V, S. 249 ff.) beschriebenen Dubliner Akten ihre einzigartige Stellung und Bedeutung. Sie zeigen an ihrem Teile trotz ihrer Lückenhaftigkeit, wie der Gegenreformation in der J. ihr wirksamstes Werkzeug erwachsen und jede reformatorische Bewegung schon in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts in Italien vernichtet war.

In Spanien brachte die Regierung Karls I. ein Weitergehen auf der eingeschlagenen Bahn; unter seinem Sohne Philipp II. aber sollte eine zweite klassische Periode für die Wirksamkeit des Institutes eintreten. Als Großinquisitor fungierte, vom Könige persönlich begünstigt, Fernando Valdés. Die Verordnung, daß den Denunzianten ein Teil des konfiszierten Vermögens zufallen solle, wurde erneuert, ein Index libr. proh. 1551, dann erweitert 1554 herausgegeben (vgl. Reusch, Index I, S. 138 u. 199), Gütereinziehung, ja Todesstrafe gegen alle verhängt, welche verbotene Bücher drucken, kaufen oder lesen würden. Jetzt loderten in vier großen Autos die Scheiterhaufen in Sevilla und Valladolid (1559 u. 1560) — die evangelische Bewegung wurde zertreten unter Bethätigung heldenmütiger Glaubenstreue einzelner. Dann wandte sich die J., hier allerdings ganz im gemeinsten Staatsinteresse, mit noch größerer Wut gegen die Moriscos, die s. Z. scheinbar bekehrten Abkömmlinge der Mauren. Als Philipp zu der dreifachen Verfolgung derselben — einer kirchlichen, bürgerlichen und militärischen — noch als vierte das Verbot der Muttersprache fügte, brach ein Aufstand aus, der zahllose Opfer der J. zutrieb und erst nach vierzig Jahren mit der Vertreibung der Reste des Volkes die Ruhe — des Grabes brachte. Anderthalb Jahrhunderte, von 1550—1700 stand die J. noch in Blüte. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts hatte sie eine auserlesene Schar von Verteidigern an den Jesuiten. „Blicken wir", sagt Döllinger a. a. O. S. 379 ff., „auf die Folgen der J., so war die nächste und natürlichste die weite Verbreitung der Heuchelei, ein Scheinwesen und Zeremonienwust, ein Wetteifer im geräuschvollen kirchlichen Mechanismus ohne jede Ergriffenheit ... Alle schlechten Eigenschaften des spanischen Nationalcharakters, schonungslose Grausamkeit, Habgier, falscher Stolz und Pochen auf eingebildete Vorzüge mit Verachtung und Vernachlässigung der wahren sozialen Tugenden, blinder Rassenhaß, Lust zum Müssiggang wurden durch die J. gepflegt und weiter gesteigert ... So lange die habsburgische Dynastie auf dem Throne blieb, konnte man mit jenem italienischen Staatsmanne sagen: „der eigentliche Herr und König der spanischen Nation sei die J.", ... und selbst unter dem ersten Bourbon (1700—1746) fanden noch 782 Autos statt, in denen 14 000 Personen mit schwereren oder geringeren Strafen belegt wurden". Napoleons Bruder Joseph hob endlich 1808 sie auf — Ferdinand VII. stellte sie bei der Restauration 1814 wieder her, aber die Wut des Volkes erhob sich 1820 wieder sie und zerstörte ihren Madrider Palast; 1834 ist sie dann definitiv beseitigt worden. Freilich wurde Spanien — was Hefele rühmend hervorhebt — durch sie von Ketzereien gesäubert, aber die Grabesruhe auf dem religiösen Gebiete war ein Danaergeschenk, das dem Lande teuer zu stehen gekommen ist.

Von den südeuropäischen Ländern ist Portugal dasjenige, in welchem die J. nach Spanien am längsten bestanden hat, wenn auch in weit geringerem Maße, denn dort als Werkzeug der Gegenreformation. Sie richtete sich vornehmlich gegen die Juden und hatte ihr Centrum in Lissabon. Nachdem sie während der spanischen Oberherrschaft heftig gewütet, traten mit der Thronbesteigung Johanns IX. (1646) bessere Zeiten ein, wenn auch bei dem Widerstande des Klerus und der Jesuiten der König nicht vermochte sie aufzuheben. Ein entscheidender Schritt gegen sie erfolgte unter dem klugen und umsichtigen Regimente Josephs I. durch Pombal, der die Jesuiten verjagte (s. d. A. Bd VIII, S. 772,42) und die J. soweit beschränkte, daß sie gewisse Formen des Verfahrens verbessern und kein Urteil ohne Genehmigung des königlichen Rates vollziehen lassen durfte (vgl. L'administr. de Mr. Pombal, Amsterd. 1789). Auch die Autos verbot er. Auch nach Josephs Tode und Pombals Sturz konnte der neue Geist nicht wieder erstickt werden: Johann VI. (1818—1826) hob endlich die J. ganz auf und Wiederherstellungsversuche blieben ohne Erfolg (nach Neudecker, A. J. in d. 2. Aufl.; vgl. Schäfer, Gesch. v. Portugal passim, bes. III, 337 ff., V, 10 ff.).

In den Niederlanden hat die J. im 16. Jahrhundert in erster Linie als Mittel der Gegenreformation gedient. Nachdem schon Karl V. bei seinem ersten Besuche, als er zum Wormser Reichstage unterwegs war, scharfe Edikte gegen die lutherische Sache erlassen und dann seinen Rat Franz van der Hulst nach der spanischen Gepflogenheit zum Generalinquisitor in Brüssel eingesetzt hatte (Plakkaat vom 29. April 1522; alles genauere bei de Hoop-Scheffer a. a. O. passim), dem die Statthalterin Margarethe in Uebereinstimmung mit dem Papste 1525 drei Nachfolger, auch für die nördlichen Provinzen, gab, entfaltete die J. eine überaus emsige Thätigkeit. Auf ihren Höhepunkt stieg dieselbe erst unter Philipp II., erregte aber auch die tiefste Erbitterung und in den Freiheitskriegen den heftigsten Widerstand.

Um den besonders auf Antwerpen (vgl. Mulder, De Uitvoering etc. [1897]), Brüssel, Löwen und Herzogenbusch im südlichen Teile lastenden Bedrückungen ein Ende zu machen, vereinigten sich diese Städte, um die Abstellung der J. zu fordern. Ihr Vorgehen und ihre Festigkeit fanden Nachahmung, und so bildete sich im Februar 1566 ein übrigens meist aus Katholiken bestehender Adelsbund, welcher erklärte, nichts wider Staat oder Kirche zu unternehmen, wohl aber wider die Inquisition zusammenzuhalten. Im April stellten 3—400 der Verbündeten vor der Statthalterin die Forderung auf deren Abschaffung. Die damals in Aussicht gestellte Milderung lehnte Philipp II. ab; da entfaltete sich die Volkswut in einer Kirchen- und Bilderstürmerei, die von Margarethe an den Evangelischen schrecklich gestraft wurde. Nun erschien der Herzog von Alba 1567 und der Verzweiflungskampf begann. Aus dessen Geschichte sei hier nur erwähnt, daß der 5. Art. des von den Süd- und Nordprovinzen geschlossenen Vertrages von Gent (Dumont, Corps univ. diplom. V, 1 p. 278) alle Mandate und Edikte aufgehoben erklärte, die zur Verfolgung der Ketzer erlassen waren. Die Nordprovinzen errangen endlich ihre politische und religiöse Selbstständigkeit — auch in den südlichen verschwand die J. im 17. Jahrhundert. — Ähnlich wie in den Niederlanden, so hat, wie neuerdings nachgewiesen (erst durch Fredericq und Kahlenbeck, dann 1897 durch Fredericqs, De I. in het Hertogdom Luxemburg), auch in dem den Habsburgern im 16. Jahrhundert gehörenden Luxemburg die J. fleißig gearbeitet, besonders 1560 und in den Jahren, als Alba seinen Fuß auch auf dieses Ländchen setzte. — Auch in die überseeischen Besitzungen wurde die J. durch Spanier und Portugiesen gebracht — nach Amerika (vgl. Lea, Chapters from the rel. history of Spain, Philadelphia 1890, passim) sowohl, wo sie in Mexiko, andererseits in Lima und Brasilien besonders wütete, als auch nach Ostindien, wo sie in Goa ihren Hauptsitz fand. „Als Dr. Buchanan seine „Christian researches in India" (London 1812) veröffentlichte, bestand das Tribunal in Goa noch — erst die Einführung einer Art von konstitutionellem Regiment machte ihm schließlich, wenigstens der Form nach, in allen portugiesischen Kolonialländern ein Ende" (Hoffmann a. a. O. II, S. 156).

Wenn dort und anderswo die Neuzeit dem Institute die Wurzeln abgegraben hat, so hat doch Rom durchaus nicht auf dasselbe verzichtet und hält den Wunsch und die Absicht hoch, bei günstiger Gelegenheit der Theorie auch die Praxis wieder folgen zu lassen. Es ist doch etwas mehr als ein bloßes Schauspiel, wenn man Arbues im Jahre 1867 kanonisiert hat — damit sollte in erster Linie dem Andenken der spanischen J. als solcher im Gegensatz zu ihrer Verabscheuung durch den Geist der neuen Zeiten eine glänzende Genugthuung zu teil werden. Allerdings „temporum ratione habita" muß das Gericht vorderhand quiesziert sein — aber noch im Jahre 1869 hat Pius IX. durch die Konstitution „Apostolicae" jede Beeinträchtigung der J.-Gerichtsbarkeit unter Strafe gestellt (Hinschius V, S. 740): wer die Inquisitoren, die Denunzianten, Zeugen und Diener der J. verletzt oder bedroht, wer Schriftstücke der J. fortschleppt oder vernichtet, ist eo ipso der Exkommunikation verfallen. Dieser Konstitution ist allerdings binnen Jahresfrist der Untergang des Kirchenstaates, in dem die Kurie allein noch ein J.-Gericht in der alten Weise aufrecht erhalten konnte, gefolgt. Damit stürzte das Institut in Rom selbst zum drittenmale, nachdem es schon 1809 durch die französische Okkupation aufgehoben, dann bei der Restauration wieder hergestellt und durch die Revolution des Jahres 1848/49 abermals beseitigt worden war. Beschreibungen über Lokale, Einrichtungen, Vorgehen, Strafen u. s. w. der römischen J. in der Mitte des 19. Jahrhunderts giebt Luigi Desanctis (Roma papale, 2. ed. Firenze 1871, S. 293 ff.; 28 ff.; 416), der zehn Jahre lang selbst als „Qualifikator", d. h. theologischer Referent dem Institute gedient hatte. Bei der Kurie aber besteht die Congregatio Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis nach wie vor und zwar als besondere Auszeichnung unter

dem Vorsitze des Papstes als die vornehmste von allen Kardinalskongregationen, und von den Bestimmungen jener Reihe von Päpsten, welche das Institut im Laufe der Jahrhunderte gepflegt und zu „welterrettender Wirksamkeit" gebracht haben, ist keine einzige widerrufen, keine einzige als dem Geiste des Christentums zuwider jemals erklärt worden. **Benrath.**

Inschriften, christliche. — Litteratur. Ein Handbuch der christl. Inschriftenkunde steht noch aus. Ein solches wird auch seine Aufgabe in befriedigender Weise zu lösen erst im Stande sein, wenn das inschriftliche Material in größerer Vollständigkeit vorliegt. Indessen fehlt es nicht an wertvollen Vorarbeiten, namentlich von de Rossi, Le Blant und Hübner (Titel s. u.), für das christl. Altertum. Auf die Forschungen der beiden ersten Gelehrten stützen sich in der Hauptsache Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Nouv. éd., 1877, p. 357 sqq.; F. X. Kraus, Roma sotteranea, 2. Aufl., S. 431 ff.; Ders., Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, 2. Bd. S. 39 ff.; V. Schultze, Die Katakomben, S. 233 ff. Wenn Edmond Le Blant, Manuel d'Épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule, 1869, und L'Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique Romaine, 1890, zunächst nur Gallien behandelt, so geht er doch auch häufig auf die übrigen Länder ein. Besondere Beachtung verdient die Bibliographie der Epigraphik, die diesen beiden Werken beigegeben ist. — Für das MA kommt unter den Deutschen noch am meisten in Betracht H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters 1[5], S. 395 ff.

Christliche Inschriften sind nicht-litterarische Schriftanwendungen, die von Christen hergestellt oder veranlaßt sind und zugleich in Beziehung zur christlichen Religion stehen. Ist von diesen beiden Kennzeichen das erste ohne weiteres verständlich, so wird zur Erläuterung des zweiten bemerkt, daß Beziehungen von Inschriften zum Christentum ersehen werden können aus entsprechenden Aussagen ihres Textes und, wo solche fehlen, aus den Gegenständen, mit denen sie zusammengehören, z. B. christlichen Bildern, Symbolen, Zeichen, oder aus den Örtlichkeiten, für die sie angefertigt sind, so Kirchen und Kirchhöfen. Anleitung zur Sammlung, zum Lesen und Abschreiben, zur Kritik und Hermeneutik, sowie zur wissenschaftlichen Verwertung u. dgl. dieser Inschriften giebt die christliche Epigraphik, die auch für die Zeit des Altertums neben der ihr nächst verwandten griechischen und römischen ihre Selbstständigkeit behauptet, wie etwa die Geschichte der christlichen Litteratur neben derjenigen der antiken. Für die Epigraphik kommen in Betracht 1. die Inschriften im engern Sinn, d. h. die Aufschriften, die auf Material der verschiedensten Art, namentlich auf haltbareres, wie Stein, Metall, Thon, Elfenbein, Holz u. dgl., eingemeißelt, eingeschnitten, eingeprägt, eingeritzt, aufgemalt u. s. w., die Herkunft oder den Zweck eines Gegenstandes darthun sollen. Rechnen zu dieser Klasse an sich auch die Aufschriften auf den Münzen, so scheiden sie doch aus dem Bereich der Inschriftenkunde aus, da sie von der Numismatik in Anspruch genommen werden. 2. Die Inschriften im weitern Sinn, d. h. die Urkunden, die, weil sie ein allgemeineres Interesse beanspruchen und mehr als dem Augenblick dienen wollen, auf dauerhaftes Material, gewöhnlich Stein und Metall, geschrieben sind.

Die christliche Epigraphik, eine noch junge Disziplin, hat bisher ihr Hauptinteresse der Zeit der alten Kirche gewidmet, während von ihr das Mittelalter wenig und noch weniger die Neuzeit berücksichtigt worden sind. Diese auf den ersten Blick auffällige Erscheinung findet ihre Erklärung nicht bloß in der auch sonst bemerkbaren Vorliebe der geschichtlichen und archäologischen Forschung für die Urzeiten, sondern hauptsächlich in der Beschaffenheit der Inschriften selbst. Weil der Gegenwart ferner gerückt als die mittelalterlichen und neuzeitlichen, erschließen sich die altchristlichen Inschriften dem Verständnis des Lesers und Forschers schwerer als jene, erheischen darum aber größere Vorkenntnisse und eingehendere Studien. Außerdem ist die stoffliche Ausbeute, die die inschriftlichen Denkmäler aus der Zeit der alten Kirche gewinnen lassen, eine verhältnismäßig größere als diejenige, die eine Beschäftigung mit den späteren ermöglicht. Freilich ist es die Aufgabe der Wissenschaft, nicht in erster Linie mit dem Erfolg ihrer Thätigkeit zu rechnen, und schon darum wird sie auf die Dauer der Sammlung und kritischen Bearbeitung der mittelalterlichen und wenigstens eines Teils der neuzeitlichen Inschriften sich nicht entziehen können. Lebhaft zu wünschen wäre es, daß für Deutschland etwa die Monumenta Germaniae bald eine solche Arbeit in Angriff nehmen möchten. Sind doch die Inschriften geschichtliche Urkunden ersten Rangs. Würde aber eine Sammlung der genannten Denkmäler noch längere Zeit hinausgeschoben werden, so wäre empfindlicher Schaden die Folge, da diese ja bekanntlich absichtlicher und unabsichtlicher Zerstörung fortwährend ausgesetzt sind.

Die folgende Darstellung muß sich nach dem gegenwärtigen Stand der epigraphischen Forschung richten. Dieser ermöglicht es nur, die altchristliche Zeit genauer zu behandeln. Freilich fehlt es auch hier nicht an Lücken. Denn für die Inschriften, die nicht griechisch oder lateinisch abgefaßt sind, ist fast noch nichts geschehen. Indessen selbst für die griechischen und lateinischen gilt es noch manche nachgelassene Aufgabe zu lösen, außer der Vervollständigung des Materials namentlich die Herstellung von völlig zuverlässigen bildlichen Wiedergaben.

I. Die Inschriften aus dem christlichen Altertum. 1. Sammlungen von Inschriften und Geschichte der Epigraphik. Litteratur: J. B. de Rossi, Inscriptiones christianae Vrbis Romae Vol. I. p. VI* sqq. Vol. II. pars I. p. 1 sqq.; Ferd. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, S. 816 ff.; Conventus II. de Archaeologia christiana Romae habendus, commentarius authenticus, 1890, ö.

Von den Schriftstellern des christlichen Altertums werden zwar ab und zu einzelne Inschriften angezogen, aber es ist zweifelhaft, ob in diesem Zeitalter eine einzige Sammlung von Inschriften entstand. Denn für die nachweisbar älteste derartige Veranstaltung, von der ein Bruchstück in dem sog. Pergamen des Scaliger vorliegt, muß die Zeit 550—839 offen gehalten werden. Eine Reihe von Inschriftsammlungen lieferte die karolingische Renaissance. An ihrer Spitze steht ein Codex Einsidlensis, dessen unbekannter Urheber im 8. oder am Anfang des 9. Jahrhunderts thätig war. Allerdings war bei den meisten inschriftlichen Unternehmungen dieser Zeit das Sammeln nicht Selbstzweck; vielmehr wollte man durch Zusammentragen von namentlich in Versen abgefaßten Inschriften Muster und Hilfsmittel für neue Poesien darbieten. In diesen Sammlungen und den meisten folgenden erscheinen nicht-christliche und christliche Inschriften neben einander, ja jene werden sogar bevorzugt.

Zwischen der Karolingerzeit und dem 14. Jahrhundert geschah nur wenig für die Epigraphik, auch die christliche. Erst das Wiederaufleben der klassischen Litteratur förderte aufs neue den Sammeleifer. Für das 14. Jahrhundert kommen hauptsächlich in Betracht Cola Rienzi und Giovanni Dondi, an die sich anreihen im 14. und 15. Jahrh. Ciriaco de'Pizzicolli (Cyriakus von Ancona), im 15. Jahrh. Felice Feliciano, Giovanni Marcanuova, Johannes Jucundus und Petrus Sabinus. Viel neues inschriftliches Material wurde im 16. Jahrh. entdeckt, das meiste in den seit 1578 von Antonio Bosio wieder erschlossenen Katakomben zu Rom. Von Forschern des 16. Jahrh. auf epigraphischem Gebiet nenne ich Aldus Manutius d. J. und Martin Smetius, nebenbei Melanchthon. Macht dieser auch nicht als Epigraphiker Epoche, so förderte er doch das Interesse an der inschriftlichen Studien durch sein Geleitschreiben zu den Inscriptiones sacrosanctae vetustatis seiner Freunde Peter Apian und Bartholomäus Amantius, die auch christl. Inschriften darbieten (1534). Melanchthon selbst schrieb als Student in Heidelberg Inschriften ab und als Professor in Wittenberg sammelte und kopierte er die Grabschriften der Askanier im dortigen Franziskanerkloster. Vgl. Hartfelder, Melanchthoniana Paedagogica S. 196; Stier, Wittenberg im MA. S. 75.

Das früher veröffentlichte epigraphische Material und mittlerweile neu aufgefundenes, auch handschriftliches, vereinigten Janus Gruter, Scaliger und Velser in Inscriptiones antiquae totius orbis Romani in corpus absolutissimum redactae, 1603, worin aber die christl. Inschriften nicht ganz zu ihrem Rechte kamen. Begnügte sich doch Gruter, nur das von neuen Entdeckungen in sein Werk aufzunehmen, was ihm von Freundeshand gelegentlich mitgeteilt wurde. Mehr Christliches würde, nach seinen noch vorhandenen Vorarbeiten zu schließen, Giovanni Battista Doni seinen Inscriptiones antiquae einverleibt haben, würde es ihm vergönnt gewesen sein, deren Drucklegung noch zu erleben. Leider ließen die Herausgeber seiner Hinterlassenschaft, Antonio Francesco Gori u. a., viele seiner christl.-epigraphischen Kollektaneen unberücksichtigt (1731). Wie Doni, so war auch der Columbus der Katakomben, Bosio, 1629 gestorben, ohne seine zahlreichen archäologischen und epigraphischen Funde veröffentlicht zu haben. Zum Glück fiel aber sein Nachlaß in bessere Hände, erschienen als Roma sotteranea 1632, in lateinischer Übersetzung aus seiner Feder und derjenigen Paolo Aringhis 1651. Eine Ergänzung des Gruter'schen Corpus lieferte der Leipziger Arzt Thomas Reinesius in seinem Syntagma inscriptionum antiquarum, erschienen 1682, während Jacques Spon, Mabillon und Montfaucon in ihrer Heimat und mehr noch auf großen Reisen außerhalb Frankreichs wertvolle Einzelbeiträge zur christl. Epigraphik sammelten. Ehe das 17. Jahrh. zur Rüste ging, erschien noch ein weiteres Corpus, Raphaelis Fabretti Inscriptionum antiquarum ... explicati, 1699, neben den Inschriften seines eigenen Museums andere, namentlich solche

von Doni gesammelte, darunter auch christliche, darbietend, sowie eine Spezialarbeit über die musivischen Gemälde und Inschriften, besonders in Rom, Ciampini, Vetera Monimenta, in quibus praecipue musiva opera . . . illustrantur, 1690. 1699.

Das 18. Jahrh. förderte die christl. Epigraphik weniger durch groß angelegte Sammlungen, wie durch Veröffentlichungen lokaler Art und durch Monographien. In die erste Klasse gehört Ludov. Antonius Muratori, Novus thesaurus veterum inscriptionum, 1739—42, eine verunglückte Arbeit, durch die leider die Herausgabe der generalis collectio des kritischen Scipio Maffei, mit Ausnahme des Museum Veronense, 1749, vereitelt wurde. Der Verfasser des Veterum inscriptionum... novissimus Thesaurus, Sebastianus Donatus, 1755, nahm in sein Werk nur eine einzige christl. Inschrift auf. Die zweite Klasse wird vertreten hauptsächlich durch italienische Gelehrte, die die Inschriften einzelner Provinzen oder Städte herausgaben, so Fr. Ant. Zaccaria, der in seinen Excursus litterarii per Italiam und Iter litterarium per Italiam auch die Inschriften Mittel- und Oberitaliens berücksichtigte, Gori, der für Toskana sammelte, Rivautella und Ricolvi, die Turin, de Vita, der Benevent bedachte, u. s. w. Wertvolle Monographien, in denen die Inschriften eine größere oder kleinere Rolle spielen, lieferten Buonarruoti, Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi etc., 1716, Marc' Antonio Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri . . . di Roma, 1720, Lupi, Epitaphium Severae martyris, 1734, Joh. Marangoni, Acta Sancti Victorini illustrata, 1740, Gori, Thesaurus veterum Diptychorum, 1759, Oderici, Dissert. in aliquot ineditas veterum inscriptiones, 1765, u. s. w.

Ein Rückblick auf die epigraphischen Bestrebungen und Leistungen von der Karolingerzeit an bis ins 18. Jahrh. herab läßt unschwer erkennen, daß die christl. Inschriften weit hinter diejenigen aus dem klassischen Altertum zurückgestellt wurden. Ja, man kann sich des Eindrucks nicht entschlagen, daß sie in den meisten Werken nur als Ballast mitgeführt wurden. Jedenfalls aber ward in der ganzen langen Zeit kein Corpus der christl. Inschriften im Druck veröffentlicht, wenn auch Anläufe dazu gemacht wurden. Diese ungünstigen Verhältnisse änderten sich im 19. Jahrh. in erfreulichster Weise. Die christl. Inschriften wurden nunmehr mit derselben Sorgfalt und Gründlichkeit gesammelt und veröffentlicht wie die antiken, ein Fortschritt, der namentlich der Initiative August Böckhs und Theodor Mommsens zu danken ist. Weiter aber erstand den christl. Inschriften in Giovanni Battista de Rossi ihr Meister, der die früher mehr oder weniger dilettantische Beschäftigung mit den Inschriften zur Disziplin der christlichen Epigraphik erhob. So darf denn mit Fug und Recht das 19. Jahrh. und besonders dessen zweite Hälfte als eine neue Epoche für die christl. Inschriftenkunde bezeichnet werden.

Nachdem Gaetano Marini 1785 die Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani und 1795 Gli atti e monumenti de' fratelli Arvali veröffentlicht hatte, Werke, die gelehrt und kritisch genannt werden dürfen, sah man mit großer Spannung der Drucklegung seiner großen Sammlung von christl. Inschriften, jetzt in 31 Bänden der vatikanischen Bibliothek vereinigt, entgegen. Allein er starb 1815, ohne die auf ihn gesetzten Hoffnungen erfüllt zu haben. Erst Angelo Mai gab 1831 einen der 4 von Marini geplanten Bände in seiner Scriptorum veterum nova collectio, tom. V. heraus, nachdem er das Manuskript teils verkürzt, teils aus Marinis Kollektaneen erweitert hatte. Wenn jedoch dem ersten Band nicht auch die weiteren folgten, so bedeutete dies keinen Schaden für die Epigraphik. Denn von anderen Gründen abgesehen — Marini besuchte beispielsweise nicht die Katakomben mit ihren Inschriften und benutzte die älteren handschriftlichen Inschriftensyllogen nur mit Auswahl — zeigte er sich deshalb schon seiner Aufgabe nicht gewachsen, weil er für sein Werk sachliche Rubriken wählte, denen in maßgebenden Kreisen seit Böckhs Auftreten endgiltig der Abschied gegeben wurde.

Mit der Forderung geographischer Anordnung der Inschriften, die örtlich Zusammengehöriges nicht in disjecta membra zerreißt, brachte Böckh einen alten, aber längst vergessenen Grundsatz wieder zur Geltung, jetzt freilich für ein unverhältnismäßig größeres Gebiet als früher. Stellte er doch der Berliner Akademie der Wissenschaften die riesige Aufgabe, alle griechischen Inschriften in einem Corpus Inscriptionum Graecarum (C I G) zu vereinigen, die sodann teils er, teils andere Gelehrte lösten. Was die Stellung der christl. Inschriften in diesem Werke angeht, so sind einzelne Nummern in den drei ersten Bänden eingestreut, das Hauptmaterial aber im 2. Heft des 4. Bandes zusammengestellt, an dessen Anfang auch eine Übersicht der in den früheren Bänden gedruckten Inschriften mitgeteilt wird. Der Herausgeber dieses Teils des C I G, erschienen 1859, ist Adolf Kirchhoff, der durch seine Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets, 1863 zuerst veröffentlicht

sich den ersten Platz unter den griechischen Epigraphikern erworben hat. Hauptsächlich durch dieses Werk, weiter aber durch den mittlerweile erfolgten Zuwachs an Material, wurde eine Neubearbeitung des C I G veranlaßt, an dessen Spitze jetzt das Corpus Inscriptionum Atticarum steht, das freilich für die christl. Epigraphik so wenig unmittelbar in Betracht kommt wie die Inscriptiones Graecae antiquissimae praeter Atticas in Attica repertas, 1882, und die Inscriptiones Graeciae septentrionalis, 1892 ff. Dagegen sind auch die christlichen Inschriften berücksichtigt in den Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae additis Graecis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus, ed. G. Kaibel, 1890; Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei, fasc. I. III., ed. Frid. Hiller de Gaertringen, 1895. 1898. Bieten Kaibel und Hiller viele Inschriften dar, die Kirchhoff noch nicht zugänglich waren, so ist seit 1859 auch an anderen Orten viel Neues zu Tage gekommen, das in Reisewerken und Zeitschriften hauptsächlich niedergelegt ist. Von einer Aufzählung aller dieser Einzelveröffentlichungen muß natürlich an dieser Stelle abgesehen werden. Am meisten macht sich zur Zeit der Mangel einer kritischen Bearbeitung der christl. Inschriften Griechenlands im engern Sinn, namentlich Attikas, fühlbar. Doch ist zu hoffen, daß die rührige École française d'Athène (J. Laurent und Fr. Cumont) mit dem von ihr geplanten Corpus Inscriptionum Graecarum christianarum bald diese und die übrigen Lücken ausfüllen wird; vgl. Bulletin de Correspondance Hellénique XXII (1898) p. 410 sqq. Gegenwärtig muß für Attika hauptsächlich noch auf C. Bayet, De titulis Atticae christianis antiquissimis Commentatio historica et epigraphica, 1878, verwiesen werden.

Was Böckhs Name für die griechische Epigraphik bedeutet, das und noch mehr der Mommsens für die römische, der zwar nicht als erster den Gedanken eines Corpus Inscriptionum Latinarum (C I L) anregte, der aber für dieses in seiner als Manuskript gedruckten Denkschrift über Plan und Ausführung eines C I L (1847) die Richtlinien gab, selbst einen großen Teil der gewaltigen Arbeit leistete und den andern in die Hand bewährter Freunde und Schüler legte. In diesem Riesenwerk haben auch die christlichen Inschriften ihre Stelle, sei es daß sie neben den antiken erscheinen, sei es daß sie zu besonderen Bänden vereinigt sind. Eine Ausnahme macht nur Rom. Im Einzelnen kommen z. B. für die christl. Epigraphik in Betracht: Inscriptiones Hispaniae christianae. Ed. Aem. Hübner 1871. Ergänzungen dazu sind mitgeteilt in Inscriptiones Britanniae christ. (s. hernach). Inscriptiones Hispaniae christianae. Supplementum. Ed. Aem. Hübner, 1900. Vol. III. Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae. Ed. Th. Mommsen, 1873. Voluminis III. Supplementum. Ed. Mommsen, O. Hirschfeld, Alfr. Domaszewsky, 1889 ff. Vol. V. Inscriptiones Galliae cisalpinae Latinae. Ed. Th. Mommsen, 1872. 1877. Corporis Inscriptionum Latinarum supplementa Italica, ed. Pais, 1884. Inscriptiones Britanniae christianae. Ed Aem. Hübner, 1876. Vol. VIII. Inscriptiones Africae Latinae. Coll. G. Wilmanns, 1881. Supplementum, Pars I. II., ed. R. Cagnat et Johs. Schmidt, 1891. 1894. Vol. IX. Inscriptiones Calabriae, Apuliae, Samnii, Sabinorum, Piceni Latinae. Ed. Th. Mommsen, 1883. Vol. X. Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae, Siciliae, Sardiniae Latinae. Ed. Th. Mommsen, 1883. Vol. XI. Inscriptiones Aemiliae, Etruriae, Vmbriae Latinae. Ed. Eug. Bormann. Pars I. Inscriptiones Aemiliae et Etruriae comprehendens, 1888. Vol. XII. Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae. Ed. O. Hirschfeld, 1888. Vol. XIII. Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae. Ed. O. Hirschfeld et Car. Zangemeister. Partis I. fasciculus I. Inscriptiones Aquitaniae et Lugdunensis. Ed. O. Hirschfeld, 1899. Vol. XIV. Inscriptiones Latii antiqui. Ed. Herm. Dessau, 1887. Vol. XV. Inscriptiones Vrbis Romae Latinae. Instrumentum domesticum. Ed. Henr. Dressel. Pars I., 1891. Pars II., fasc. I., 1899. — Da naturgemäß das inschriftliche Material infolge von zufälligen Entdeckungen und angestellten Ausgrabungen seit dem Erscheinen der einzelnen Bände des CIL und ihrer Supplemente Zunahme erfahren hat, so stellen diese nicht den gegenwärtigen Inschriftenbestand dar. Nachträge liefern namentlich die Ephemeris epigraphica, corporis inscriptionum supplementum. Vol. I sqq., seit 1872, weiter aber die epigraphischen, historischen u. dgl. Zeitschriften, die nicht hier einzeln aufgezählt werden können. Besondere Erwähnung verdienen die französischen, weil in ihnen die meisten Entdeckungen des um die christl. Altertumswissenschaft so verdienten Pater Delattre in Tunis veröffentlicht sind. Überdies müssen, so lange das C I L nicht seinen

Abschluß erlangt hat, noch andere frühere Sammlungen benützt werden, die zum Teil wegen ihrer Beigaben, namentlich Kommentare und Abbildungen, für immer Wert behalten werden. Hier sind besonders zu nennen die alten Corpora und Lokalsammlungen (s. oben), die Arbeit des größten christl. Epigraphikers jenseits der Vogesen, Edmond Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, 1856. 1865; Nouveau Recueil des Inscriptions chrétiennes de la Gaule, 1892; ferner A. Allmer und A. de Terrebasse, Inscriptions Antiques et du Moyen Age de Vienne en Dauphiné, 1875 f.; F. X. Kraus, Die christl. Inschriften der Rheinlande, 1890—1894.

Lange bevor de Rossi am 22. Januar 1854 von der Berl. Akad. d. Wiss. die ehrenvolle Aufforderung erhielt, neben Mommsen und Henzen in die Arbeit für das CIL einzutreten — er war von da an bis zu seinem Tod einer der Bearbeiter und Herausgeber des vol. VI. Inscriptiones Vrbis Romae Latinae — hatte er mit den Vorbereitungen zu einer Sammlung der altchristlichen Inschriften Roms begonnen, nämlich bereits 1842. Die Frucht seiner Bienenemsigkeit und Genialität erschien 1861 und 1888, Inscriptiones christianae Vrbis Romae septimo saeculo antiquiores, vol. I., voluminis II. pars I. Der erste Band enthält die datierten Inschriften, dazu eine Vorrede, die über die früheren christl.-epigraphischen Unternehmungen handelt und den Plan der eigenen darlegt, und ausführliche Prolegomena, die hauptsächlich die altchristliche Chronologie zum Gegenstand haben. Der erste Teil des 2. Bandes bietet dar die handschriftlichen Inschriftensammlungen vom Pergamen des Scaliger (s. oben) an bis zu Petrus Sabinus herab. Mit großem Scharfsinn werden hier alle in Betracht kommenden Syllogen behandelt und ihre Texte in kritisch zuverlässiger Weise wiedergegeben. Unmittelbar der christl. Epigraphik gewidmet ist auch Il Museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense, memoria del Comm. Gio. Batt. de Rossi, im Triplice omaggio alla Santità di Papa Pio IX, 1877. Darin sind die einzelnen Teile der von de Rossi im Lateran geschaffenen Lapidargalerie auf Lichtdrucktafeln wiedergegeben, begleitet von wertvollen Darlegungen über die Zahl der altchristl. Inschriften Roms, über die Zerstörung und Zerstreuung derselben, über Museen christl. Inschriften, über die neue Lapidargalerie im Lateran, über Anordnung der Inschriften u. s. w. Zahlreiche Beiträge zur christl. Epigraphik enthalten ferner de Rossis La Roma Sotteranea Cristiana, tomo I—III, 1864—1877, die Cömeterien S. Calisto und Generosa umfassend, Bullettino di archeologia cristiana, seit 1863, und Musaici delle Chiese di Roma, 1872—1900, sowie Aufsätze in Zeitschriften u. dgl. Waren die Aufgaben, die sich de Rossi gestellt, für ein Leben, auch für das längste und arbeitsreichste, zu groß, so ist Sorge getragen, daß die von ihm in Angriff genommenen Werke ihren Fortgang nehmen. Die Fortsetzung der Inscriptiones ist in die Hände seines langjährigen Freundes und treu bewährten Mitarbeiters Guiseppe Gatti gelegt, der, wie der Unterzeichnete auf Grund eigener Anschauung bezeugen kann, nicht nur in der Methode dem Meister folgen, sondern auch dessen Vorarbeiten in ihrem ganzen Umfange berücksichtigen wird. Das Bullettino erhielt 1895 seinen Nachfolger in dem Nuovo Bullettino di archeologia cristiana, anfangs herausgegeben von de Rossis Bruder und persönlichen Schülern, Michele Stefano de Rossi, Enrico Stevenson, Mariano Armellini und Orazio Marucchi, und nach dem Tode der drei erstgenannten von G. Bonavenia, P. Crostarosa, G. Gatti, R. Kanzler, J. Wilpert und Marucchi. Die Fortsetzung der Roma sotteranea, zunächst deren 4. Band, Il Cimitero di Domitilla, haben Marucchi, Wilpert, Gatti, Crostarosa und Kanzler übernommen. So ist denn zu erwarten, daß die christl. Inschriften Roms in absehbarer Zeit vollständig vorliegen werden. Bis dahin ist man noch auf die älteren Sammlungen und neueren Einzelveröffentlichungen angewiesen. Unter den letzteren sei besonders A. de Waal und später Finke bezw. Ehses, Römische Quartalschrift für chr. Altertumskunde u. s. w., 1887 ff., erwähnt.

Da viele Erzeugnisse der christl. Kunst Inschriften tragen, so sind unter den Quellen für die Inschriftkunde auch die Werke über Geschichte und Archäologie der christl. Kunst zu nennen, an dieser Stelle namentlich R. Garrucci, Storia della arte cristiana, 1873 ff.; F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst, 1895 ff.; V. Schultze, Archäologie der altchr. Kunst, 1895. Ältere Spezialwerke s. vorher, jüngere hernach unter 4. Die Litteratur über die altchristl. Gräberstätten s. unter „Katakomben“.

So weit andere Sprachen als die griechische und lateinische auf altchristlichen Inschriften Verwendung gefunden haben, ist die Epigraphik gegenwärtig noch auf Anfänge und Bruchstücke der Sammelthätigkeit angewiesen. Am fühlbarsten macht sich der Mangel einer Veröffentlichung der koptischen Inschriften. Denn bis zum Erscheinen der von Crum in Aussicht gestellten Publikation sämtlicher Denkmäler des Museums zu Kairo und bis zur

Herausgabe der koptischen Inschriften im Museum zu Alexandria kann nicht einmal der Versuch gewagt werden, die koptische Epigraphik zum Gegenstand wissenschaftlicher Darstellung zu machen. Koptische Inschriften finden sich u. a. in Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien; Mélanges d'Archéologie Égyptienne et Assyrienne, 1873 sqq.; Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes, 1884 p. 60 sqq. (von Bouriant), 1898 p. 174 sqq. (von Sayce), 1899 p. 133 sqq. (von Pietschmann); Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique Française au Caire, tome III. 3. fasc., 1889 (von A. Gayet). Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde 33. Bd. S. 58 (von Carl Schmidt). Ausführliches Verzeichnis der ägypt. Altertümer und Gipsabgüsse (der Kgl. Museen zu Berlin) 2. Aufl. S. 385. 412 ff.

Größere Sammlungen von altchristl. Originalinschriften besitzen das Museum des Lateran, die Lapidargalerie und das Christliche Museum im Vatikan, das Kircher'sche Museum, das Museum im deutschen Campo santo, das Museum im Capitol, der Kreuzgang der Kirche S. Paolo f. l. m., die Vorhallen der Kirchen S. Marco, S. Maria in Trastevere und S. Lorenzo f. l. m., selbstverständlich auch die einzelnen Katakomben in Rom, die Museen zu Neapel, Syracus, Palermo, Ravenna, Urbino, Verona, das Atrium von S. Ambrogio zu Mailand, die Museen in Tunis, Kairo, Alexandrien und Athen, der Louvre in Paris, die Museen und Sammlungen in Lyon und Vienne, Trier, Mainz, Wiesbaden, Bonn, Köln a. Rh. u. s. w.

Einen gewissen Ersatz für die Originale gewähren Gipsabgüsse, Photographien und Papierabdrücke von Inschriften. Zur Herstellung der letzten giebt Anleitung E. Hübner, Ueber mechanische Copien von Inschriften, 1881.

2. Die Schrift auf den griechischen und lateinischen Inschriften. — Völlig zuverlässige Unterlagen für die Paläographie der christl. Epigraphik giebt es gegenwärtig noch verhältnismäßig wenige und am wenigsten für die der griechischen Inschriften. In Betracht kommen hauptsächlich Kirchhoff, l. c. tab. XII sqq.; Bayet, l. c., Tafeln, de Rossi, Inscriptiones; Roma sotteranea, Tafeln; Il museo epigrafico, Tafeln; Bullettino, Textabbildungen und Tafeln; Roller, Les catacombes de Rome, Tafeln; Hübner, Inscriptiones Hispaniae und Britanniae, Textabbildungen; Le Blant, Inscriptions und Nouveau Recueil, Textabbildungen und Tafeln; Römische Quartalschrift, Textabbildungen und Tafeln; Nuovo Bullettino, desgl. Vgl. dazu Frantz, Elementa Epigraphices Graecae p. 224 sqq.; Hübner, Exempla scripturae epigraphicae Latinae a Caesaris dictatoris morte ad aetatem Justiniani, 1885; Le Blant, Manuel p. 41 sq.

a) Buchstaben und Zahlen. Zur Zeit der Entstehung der ältesten christl. Inschriften lag hinter den griechischen und lateinischen Buchstaben und Zahlzeichen bereits eine lange Geschichte. Indem die Verfertiger von christl. Inschriften sich an ihre unmittelbaren antiken Vorläufer und Zeitgenossen anschlossen, führten sie den Prozeß in der Gestaltung jener Zeichen weiter fort, wodurch allmählich neue Formen entstanden. Abgesehen von archaistischen Bestrebungen beispielsweise des Papstes Damasus und seines Hofsteinmetzen ist eine stetige Entwickelung bemerkbar, die freilich an den einen Orten langsamer vorwärts schritt als an den anderen. In den Provinzen setzten die entsprechenden Typen gewöhnlich später ein als in Rom. Dies gilt aber nur von den charakteristischen Merkmalen. In den mehr nebensächlichen Dingen gingen die Verfertiger von Inschriften ihre eigenen Wege, dadurch daß sie an die inschriftlichen Sondergepflogenheiten ihrer Heimat anknüpften. Die Richtigkeit dieser Behauptung beweist die Vergleichung z. B. der gallischen Inschriften mit den stadtrömischen.

Als die frühesten christl. Inschriften angefertigt wurden, hatte die Antike drei Hauptschriftarten ausgebildet, Erzeugnisse der jeweils bei der Herstellung der Inschriften gewählten Unterlage und Technik, einmal die Monumentalschrift, die gewöhnlich auf Erz oder Stein mit dem Meißel u. dgl. eingegraben wurde, weiter die Malschrift, ein Gegenstück zu der mit der Rohrfeder auf Pergament und Papyrus geschriebenen, die ursprünglich auf Wände und Holz mit dem Pinsel in Farbe aufgesetzt wurde, und drittens die Vulgär- oder Kursivschrift, die entweder in weiches Material, wie Wachs, frischen Thon und Kalkmörtel, eingedrückt oder auf hartem Grund, namentlich Wandflächen, mit einem spitzen Gegenstand eingeritzt wurde (Graffito). Allein bereits in der Zeit der antiken Epigraphik waren die Grenzen zwischen diesen drei Hauptformen fließende geworden. Besonders kam die Malschrift auch auf Stein zur Anwendung, in den nicht selten die Buchstaben und Zahlen in der Zeichnung aufgemalter Schriftzüge eingemeißelt wurden. Die christl. Epigraphik

hat zwar viele Vertreter aufzuweisen, die unschwer in einer der drei Klassen untergebracht werden können, aber sie besitzt noch weit mehr, in denen jene Formen in bunter Mischung neben einander erscheinen. Oft genug ist sogar die eine Hälfte eines Buchstabens nach Art der Monumentalschrift, die andere nach Art der Malschrift gebildet. Häufig stößt man innerhalb des Bestandes der christl. Epigraphik auf Inschriften in Vulgärschrift. Hierher gehören besonders die Wandkritzeleien von Besuchern der Katakomben (vgl. z. B. de Rossi, Roma sott. II t. 29 sqq., Nuovo Bullettino 1898 tav. 13 sqq.) und viele Grabschriften in Mörtel eingeritzt (vgl. z. B. de Rossi, Inscriptiones I n. 43. 55. 58. 75. 77).

Wie die Hauptform der Buchstaben und Zahlen für die Inschriften in der Antike die Capitale war, so spielt diese auch in der christl. Epigraphik die wichtigste Rolle. Weitaus die meisten Buchstaben- und Zahlenzeichen gehören in diese Klasse, wenn auch die Inschriftbildner je länger desto mehr bei der Abmessung der Höhen- und Breitenverhältnisse, der Unterscheidung von Haar- und Grundstrichen, der Anwendung von Zuthaten, wie Häkchen (cornua) u. dgl., sich von den besten Vorbildern aus der Antike entfernten. Zur Capitale gesellte sich die Unciale, die die Ecken und Winkel in den Capitalzeichen thunlichst durch Rundungen ersetzt, und die Cursive, die dank ihrer tachygraphischen Tendenz die Buchstaben und Zahlen in möglichst wenigen Absätzen herstellt. Auf den datierten Inschriften Roms kommt die Cursive schon 291 vor; vgl. de Rossi, Inscriptiones I n. 18. Infolge der Anwendung dieser drei Formen weisen die christl. Inschriften eine überaus große Fülle von verschiedenen Buchstaben- und Zahlzeichen auf, von denen aber weitaus die meisten zu örtlichen und zeitlichen Gruppen sich zusammenfassen lassen. Wo ganz vereinzelte Formen begegnen, hat man diese auf Unwissenheit oder Willkür der Schreiber zurückzuführen. Von einer graphischen Wiedergabe der bis jetzt bekannten Bildungen muß hier leider Abstand genommen werden.

L i g a t u r e n. In mehr als einbuchstabigen Wörtern treten die einzelnen Typen entweder jeder für sich auf, oder mehrere von ihnen sind zu einem einzigen Schriftbild verbunden (literae ligatae, nexus). Von Hause aus der Münzschrift eigentümlich, wo der geringe Raum zur Einschränkung der Legende zwang, fanden die Ligaturen auch Eingang auf den eigentlichen Inschriften, ohne daß freilich dabei immer der Mangel an Raum entscheidend gewesen wäre. Als Regel für ihre Auflösung gilt, daß die in einer solchen Verbindung vorhandenen Buchstabenelemente nur je einmal gelesen werden. Aus den Ligaturen entwickelten sich die monogrammatischen Zeichen, die auch noch im MA bei den Unterschriften von Kaisern u. dgl. sehr beliebt waren. Die richtige Lesung dieser Zeichen bereitet nicht selten große Schwierigkeiten. Beispiele s. bei de Rossi, Inscriptiones n. 361. 1099; Bullettino 1863 p. 33 sqq. 1887 p. 19 sq.; CIL XI n. 267. 279 u. s. w.

A b k ü r z u n g e n u n d S i g l e n. Die Wörter auf den Inschriften sind entweder ausgeschrieben oder abgekürzt, ja oft zu einem einzigen Buchstaben reduziert (litterae singulares, sigla). Gewöhnlich wird das Fehlen von Buchstaben für den Leser kenntlich gemacht durch Striche und Haken über, neben und unter den Buchstaben, auch durch Punkte, Blätter u. dgl. hinter ihnen. Da noch eine vollständige Zusammenstellung aller auf den christlichen Inschriften angewendeten Abkürzungen und Siglen fehlt, so empfiehlt es sich, im Bedarfsfall zur Vergleichung heranzuziehen die Indices zu de Rossis Roma sotteranea und Bulletino, Kraus, Inschriften, 2. Tl, S. 367 f. und die Indices zum CIG und CIL sowie die Werke über Paläographie und Diplomatik. Vorläufige Zusammenstellungen für das epigraphische Material geben u. a. Joh. Nicolai, Tractatus de Siglis, 1703; Mowat, Sigles et autres abbréviations im Bullettin épigraphique 1884 p. 127 sqq.; Cagnat, Cours d'épigraphie latine; Kraus, Roma sotteranea, 2. Aufl. S. 614 ff.; Ders., Realencyklopädie 2. Tl. S. 47 ff. — In der Form verwandt mit den Abkürzungsstrichen über den Buchstaben sind die Striche über den Zahlzeichen, die diese von gewöhnlichen Buchstaben unterscheiden sollen. Freilich machen sehr viele Verfertiger von christl. Inschriften davon keinen Gebrauch.

b) I n t e r p u n k t i o n. Eine Durchmusterung der christl. Inschriften läßt eine große Fülle von verschiedenen Interpunktionszeichen entdecken. Am häufigsten ist der Punkt, gewöhnlich nicht auf der Zeile, sondern in deren halber Höhe. Der Punkt ist entweder ausgesprochen rund gebildet oder will wenigstens als runder angesehen sein. Hie und da wird er durch einen kleinen Ring vertreten; vgl. de Rossi, Inscriptiones I n. 39. 49. 62. 89. 112. 117. 134 u. s. w. Seltener ist die dreieckige Form des Punktes, aus dem die Zeichen $\vee$, $<$ und $>$, auch mit gekrümmten Hasten, entstanden; vgl. de Rossi,

l. c. n. 122. 239. 308 u. s. w. Aus dem dreieckigen Punkt entwickelten sich auch Blätter, meistens an Epheublätter erinnernd, die früher als durchbohrte Herzen und darum als Zeichen des Martyriums fälschlich betrachtet wurden; vgl. de Rossi, l. c. n. 27. 48. 50. 65 u. s. w. Unter dem Einflusse der Cursivschrift wurden aus den einfachen Punkten kleine Linien, gerade oder gekrümmte. Weiter sind zu nennen blatt- und zweigartige Zeichen; vgl. de Rossi, l. c. n. 154. 269. 401. 422; 352. 360; 17. 141. 150. 161; 382. 395. 419; 212. 225. 745; 48. 411. 712 u. s. w. Eine Reihe von Interpunktionszeichen erinnert an Buchstaben des griechischen und lateinischen Alphabets, auch an arabische Zahlzeichen, so an *α*, Le Blant, Inscr. n. 223. 228 u. s. w., an s, de Rossi, l. c. n. 292, an 3, daselbst n. 282 u. s. w. Ferner wurde das griechische Kreuz, ja sogar ☧ als Interpunktionszeichen verwendet; vgl. de Rossi, l. c. n. 96. 211. 269. 360. 383. 403. 425 u. s. w. Boldetti, l. c. p. 341. In der klassischen Zeit war es die Regel, nur innerhalb der Zeile, nicht am Ende derselben Interpunktionen zu setzen, eine Regel, die jedoch nicht mehr auf sehr zahlreichen christl. Denkmälern beobachtet ist. Auf christl. Inschriften werden vielmehr die Interpunktionen ziemlich regellos, oft sogar am falschen Ort, mitten in den einzelnen Wörtern, angebracht. Von dieser Interpunktionsweise ist freilich zu unterscheiden die interpunctio syllabaris, welche die einzelnen Silben von einander trennt, um das Lesen zu erleichtern; vgl. z. B. de Rossi, l. c. n. 11.

c) Richtung der Schrift. Zur Zeit der ältesten christl. Inschriften war bei den Griechen und Römern die Anordnung der Buchstaben von rechts nach links sehr selten geworden. So begegnen denn auch auf unserm Gebiet nur ganz ausnahmsweise linksläufige Inschriften. Zu nennen sind als sichere Beispiele Lupi, Epitaphium Severae p. 151; Perret, Catacombes de Rome vol. V pl. 64 n. 5; Cagnat, Nouvelles explorations ... en Tunisie (1887) n. 51. Nur mittelbar gehören hierher einige Inschriften auf Siegeln, die ebenso wie die meisten Stempel deshalb linksläufige Schrift erhielten, damit rechtsläufige Abdrücke hergestellt werden konnten; vgl. z. B. de Rossi, Bullettino 1874 tav. 2 n. 3 u. 5; Garrucci, storia tom. VI t. 477 n. 33. 34. 47. Umgekehrt erscheint die Legende auf den Rändern einiger Ziegeln linksläufig, weil die Schrift in der Form, in der der nasse Thon gepreßt wurde, rechtsläufig angeordnet war; vgl. CIL II n. 4967, 35; Hübner, Inscriptiones Hispan. chr., supplem. — Von der *βουστροφηδόν*-Schrift, der Anordnung, die abwechselnd je eine rechtsläufige und linksläufige Zeile wählt, ist mir kein zuverlässiges Beispiel bekannt geworden. — Dagegen kann die *κιονηδόν*-Ordnung, welche die Wörter und Sätze so gruppiert, daß ein Schriftzeichen unter das andere zu stehen kommt, durch eine Reihe von Beispielen belegt werden. Zweifellos wurde diese Art in manchen Fällen durch die Form des Gegenstandes, der eine Inschrift erhalten sollte, u. a. Leuchter und Kreuze, veranlaßt; vgl. z. B. CIG IV n. 8728. 9448. Aber nicht immer waren etwa die örtlich-räumlichen Verhältnisse ausschlaggebend, die allenfalls noch für de Rossi, Roma sott. II t. 3 sq. geltend gemacht werden können. So ist auf einer Inschrifttafel in der römischen Domitillakatakombe unter dem eigentlichen Inschrifttext noch viel freier Raum gelassen; trotzdem setzte der betr. Steinmetz IN IREN in Columnatim-Schrift an den Rand. Wie mir scheint, bewirkte hauptsächlich die Freude an der Abwechselung diese Spielart, wie auch noch einige andere, von denen die *σπυροιδόν*- und *πλινθηδόν*-Anordnung wenigstens genannt seien. Als Kuriositäten sind künstliche Bilderakrostichen zu bezeichnen, an denen selbst ein Mann wie der Dichter Venantius Fortunatus seine Freude hatte; vgl. Ebert, Geschichte der chr.-lat. Litteratur 1. Bd. S. 511. Venanti Honori Clementiani Fortunati opera, rec. Frid. Leo, lib. II, 4. 5. V, 6. Siehe auch Hübner, Inscr. Hisp. chr. n. 145; CIL VIII n. 9710 sq.

Unter denen, die Inschriften herstellten, verdienen besondere Erwähnung Papst Damasus und sein Steinmetz Furius Dionysius Philocalus. Denn auf sie gehen nicht nur zahlreiche, zum Teil noch erhaltene Inschriften zurück, sondern auch ein eigentümlicher Schriftcharakter. Daß Philocalus die prosaischen und poetischen Texte, die Damasus verfaßte, auf Stein übertrug, erwähnt er in einem Fall ausdrücklich; vgl. de Rossi, Roma sott. II t. 3 sq. Wahrscheinlich erfand er aber auch die Typen, an denen man die damasianischen Inschriften unschwer von anderen erkennt. Die Schrift ist schön und kann an die Capitale der ersten Kaiserzeit erinnern, steht aber thatsächlich weit hinter dieser zurück. Die Epigonenzeit verraten namentlich die unverhältnismäßig dünnen Haarstriche und die unverhältnismäßig dicken Grundstriche, welch letztere aber wenig tief eingehauen sind, sowie die Häufung von Verzierungen der Hasten in Form von Häkchen; vgl. u. a. de Rossi, l. c. t. 2 und Inscriptiones I n. 329; dazu de Rossi, Bullettino 1884/85

p. 7 sqq.; Stornaiuolo, Osservazioni sugli epigrammi Damasiani, Studî e documenti di storia e diritto VII p. 13 sqq.

3. Sprache der Inschriften. Weitaus die meisten altchristlichen Inschriften sind lateinisch. Ihnen reihen sich an Zahl die griechischen an, während die in sonstigen Sprachen abgefaßten erst in dritter Linie stehen. Andere Verhältnisse ergeben sich, wenn man die Inschriften nach ihrer Heimat zusammenstellt. Darnach überwiegen die lateinischen im Abendland, gleichviel ob sie innerhalb oder außerhalb Italiens entstanden sind, die griechischen im Morgenland, wo außerdem in einzelnen Gegenden die betreffenden Landessprachen nicht unerhebliche Kontingente stellen, namentlich in Ägypten die koptische. Wenn aber auch im Occident die lateinischen Inschriften überwiegen und eine datierte schon aus dem 1. Jahrh. nachweisbar ist (vgl. de Rossi, Inscriptiones I n. 1), so begegnen doch neben ihnen viele griechische, und zwar meistens von Leuten und für Leute hergestellt, die nicht Griechen, sondern Römer waren. Diese merkwürdige Erscheinung hat ihre Parallele in der ältesten christl. Litteratur, deren Vertreter bekanntlich griechisch schrieben, selbst wenn sie im Abendland thätig waren. Indessen so viele Beziehungen auch sonst zwischen der Litteratur und den Monumenten gefunden werden mögen, so kann doch jene für diese in sprachlicher Beziehung schon um deswillen nicht den Ausschlag gegeben haben, weil die Litteratur Gelehrte, zum mindesten Gebildete, die Inschriften in ihrer überwiegenden Mehrzahl, wie namentlich ihre Sprache zeigt, Leute aus dem Volk zu Urhebern haben. Der Hauptgrund, weshalb so viele Inschriften selbst in Rom griechisch geschrieben sind, ist vor allem in der Stellung der griechischen Sprache innerhalb der Christenheit der ersten Jahrhunderte zu suchen. Sie war die offizielle Sprache, die eigentliche Kirchensprache. Den besten Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung liefert die Epigraphik selbst. Alle röm. Bischöfe des 3. Jahrh., die in der Papstkrypta der Katakombe S. Callisto beigesetzt wurden, erhielten griechische Grabschriften, dagegen Cornelius, der außerhalb dieser Gruft begraben ward, eine lateinische. Da es sich bei jenen um eine größere Anzahl handelt und ihr Begräbnisplatz längere Zeit hindurch der offizielle für die Bischöfe Roms war, dieser aber inmitten seiner Familie seine Ruhestätte fand, so ist ein Spiel des Zufalls ausgeschlossen, wenn dort griechische Grabschriften, hier eine lateinische gesetzt wurden. Vielmehr war für die offizielle Begräbnisstätte die offizielle, die griechische, Sprache maßgebend, während für die private auch Latein in Betracht kommen konnte. Die Inschriften des Abendlandes und speziell Roms gewähren aber auch einen Einblick in den Kampf, den Latein und Griechisch mit einander kämpften und der schließlich mit einem Sieg des Lateinischen endigte. Denn nicht sowohl als Zeichen der Halbbildung und Halbwisserei, wie dies bisher geschehen, sondern des Ringens im Volk gegen eine ihm im Grunde doch fremde Sprache, das Griechische, möchte ich es ansehen, wenn zahlreiche christl. Inschriften griechische und lateinische Bestandteile neben einander aufweisen. Um einige Beispiele zu erwähnen, so findet sich lateinischer Text, mit griechischen Buchstaben geschrieben, u. a. de Rossi, Inscript. I n. 11; Bullettino 1871 p. 75. 1886 p. 94. 116. 142, griechischer Text mit lateinischen Buchstaben u. a. Bullettino 1886 p. 68. 70. Griechischen Text mit griechischen Buchstaben und lateinischen Text mit lat. Buchstaben trifft man in ein und derselben Inschrift u. a. l. c. 1882 p. 119. 1886 p. 84, griechischen und lateinischen Text, dabei auch lat. Wörter mit griech. Buchstaben, u. a. l. c. 1886 p. 16, einzelne lateinische Wörter griechisch geschrieben in griech. Text u. a. l. c. 1882 p. 135. Der Kampf im Volke hatte schon eingesetzt, als das Griechische noch die offizielle Kirchensprache in Rom war. Dies erhellt daraus, daß die erwähnten Inschriften sämtlich von Privatleuten herrühren und zum Teil älter sind als die Inschriften in der Papstkrypta, sowie daß viele Leute aus dem Volk bereits im 1. und 2. Jahrh. ihre Inschriften lateinisch abfaßten oder abfassen ließen. Später werden im Abendland sowohl die rein griechischen, als auch die halbgriechischen und halblateinischen Inschriften seltener. Schon der Papst Damasus bediente sich nur des Lateinischen für seine Inschriften.

Von der Höhe der klassischen Zeit der griechischen und römischen Litteratur aus betrachtet, gewährt die Sprache der christl. Inschriften kein erfreuliches Bild. Um so wertvoller sind sie aber, weil sie, in ihrer überwiegenden Zahl Erzeugnisse des Volkes, vielfach mitten hineinführen in die Sprache des gemeinen Mannes und damit ein Gebiet erschließen, was naturgemäß der Litteratur ganz oder fast ganz fremd ist. Bemerkenswert ist die Orthographie der Inschriften wegen der Fülle ihrer Abweichungen von der üblichen. Freilich ein Teil dieser Varianten ist auf Kosten der Unwissenheit, Nachlässigkeit u. s. w. der Inschrifthersteller und ihrer Vorlagen zu setzen. Wichtiger, weil weniger durch Willkür beeinflußt, sind die Besonderheiten, die die Inschriften hinsichtlich des Wortschatzes und der

Grammatik darbieten. Dies gilt namentlich von den jüngeren lateinischen, die in vielen Fällen die Übergänge des Lateinischen in die romanischen Sprachen deutlich erkennen lassen. In den Indices der betr. Veröffentlichungen ist manches von den sprachlichen Eigentümlichkeiten der christl. Inschriften zusammengestellt. Auch Le Blant behandelt einiges hierher gehörige; vgl. Manuel p. 193 sqq. Den Sprachgebrauch der gallischen Inschriften untersuchte der Unterzeichnete in seiner philos. Doktor-Dissertation De latinitate inscriptionum Galliae christianarum. Über die lateinische Sprache auf afrikanischen Inschriften vgl. B. Kübler in Wölfflins Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 8. Bd. 2. Heft.

Wie die antiken, so wurden auch die christl. Inschriften entweder in Prosa oder in Versen abgefaßt. Die prosaischen bilden die Mehrzahl und sind überdies in den ersten Jahrhunderten weit häufiger als die poetischen.

Anhangsweise wird noch hervorgehoben, daß die hebr. Sprache, abgesehen von den Gottesnamen u. dgl. auf den mehr jüdisch-heidnisch als christlich zu bezeichnenden Amuletten u. dgl., auf den christl. Denkmälern sehr zurücktritt. In Rom ist bisher nur eine christl. Inschrift mit hebräischen Buchstaben zum Vorschein gekommen; vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 386. Eine andere auf einem Mosaik im Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna ist nur das Produkt falscher Lesung eines Herrn Williams, wie seiner Angabe (de Rossi, Bullettino 1882 p. 167) gegenüber hiermit ausdrücklich bemerkt sei.

4. Arten (Inhalt) der Inschriften. Wo Gelehrte versucht haben, das gesamte christl. inschriftliche Material nach sachlichen Gesichtspunkten zu klassifizieren, sind sie zu den verschiedensten Resultaten gelangt. So finden sich bei Zaccaria 16, bei Marini 32 Rubriken; vgl. de Rossi, Inscriptiones I p. XXX*; Mai, l. c. p. XVIII sq. De Rossi brachte die christl. Inschriften des Lateran-Museums in 11 sachlichen und 7 örtlichen Abteilungen unter. Kraus statuiert nur 2 Klassen, Grabschriften und andere inschriftliche Monumente; vgl. Roma sott. S. 452. Diese verschiedenen Einteilungsweisen zeigen, wie unzulänglich die bis zu Marini übliche Art war, die Inschriften nach sachlichen Kategorien zu sammeln und zu veröffentlichen; sie machen es aber auch von vorneherein zweifelhaft, daß es jemals gelingen wird, ein völlig einwandfreies sachliches Einteilungsprinzip zu ermitteln. Am meisten Berücksichtigung dürften noch Rubriken verdienen, die von dem Begriff Inschrift ausgehen (s. oben), die freilich bisher noch nicht in der christlichen Epigraphik Verwendung gefunden haben.

a) Inschriften im engern Sinn. Hierher gehören zunächst die Ehreninschriften der Kaiser, Könige, Fürsten u. s. w.; Beispiele s. bei Mai, l. c. p. 237 sqq. Unter den Ehreninschriften nehmen einen breiten Rahmen die Elogien ein, welche Märtyrern und Heiligen gewidmet sind, namentlich von Papst Damasus; Beispiele s. bei Mai, l. c. p. 30 sqq., auch 361 sqq.; de Rossi, Museo Pio-Lateranense tav. 3. Den Charakter teils von Ehreninschriften, teils von Weiheinschriften tragen zahlreiche Aufschriften an öffentlichen Bauten, besonders an Kirchen und sonstigen kirchlichen Gebäuden oder Teilen von solchen, an Ausstattungs- und Schmuckgegenständen von Kirchen u. dgl., so an Altären, Ambonen, die auf die Errichtung und Schenkung der betr. Gegenstände, gelegentlich auch auf deren Einweihung und Wiederherstellung Bezug nehmen; Beispiele s. bei Mai, l. c. p. 74 sqq. 321 sqq.

An Zahl übertreffen nicht nur die bisher erwähnten, sondern diese und die folgenden Arten zusammen die Grabschriften. Als Material für sie wurde gewöhnlich Stein, Marmor, Travertin, Kalk- und Sandstein u. s. w., Ziegel und Mörtelstuck, seltener Bronce gewählt. Im Occident bildete die Tafel- oder Plattenform bei Stein und Ziegel die Regel; selten findet man hier die in der Antike so beliebte Cippus-Form, die nur noch im Orient mehr berücksichtigt wurde. Vielfach erhielten auch die Sarkophage Inschriften. In Ägypten versahen die Christen wie die Nichtchristen die Mumien mit einer τάβλα, einem Täfelchen. Bei Steinunterlagen wurden die Buchstaben, Zahlen und sonstigen Zuthaten in der Regel vertieft eingehauen oder eingekratzt und außerdem noch vielfach mit Farbe, am meisten mit roter, ausgelegt. Dagegen sind verhältnismäßig wenige Fälle von Steintafeln mit bloß aufgemalter Schrift nachweisbar. Um so häufiger wurde die Malschrift auf Ziegelplatten angewendet, wobei man sich roter, schwarzer, gelegentlich auch weißer Farbe bediente. Ziegeln mit eingemeißelten Inschriften gehören zu den Seltenheiten. Wo Mörtelstuck auf oder an den Gräbern für Inschriften benützt ward, ritzte man diese ein. Die Holztäfelchen in Ägypten wurden mit einer dunkeln Tinte beschrieben oder bemalt. Neben den genannten Hauptarten finden sich noch manche besondere. So kamen in Nordafrika und Spanien Grabschriften, in Mosaik hergestellt, öfters zum Vorschein. — Aber nicht nur nach Seiten des Ma-

terials und der Technik weisen die Grabschriften unter sich große Verschiedenheiten auf, sondern auch nach Seiten der Stilisierung. Diese Unterschiede treten um so markanter hervor, wenn man Inschriften aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Orten mit einander vergleicht. Hält man Grabschriften aus verschiedenen Zeiten zusammen, so findet man auf den späteren Ausdrücke, Wendungen und Angaben, die man auf den früheren vermißt. Bei genauerer Prüfung ergiebt sich, daß etappenweise bestimmte inschriftliche Formulare sich herausbildeten. Am besten kann man die Entwickelung in Rom verfolgen, wo ein umfangreiches Material zur Verfügung steht. Näheres vgl. de Rossi, Inscriptiones I p. CX sqq. und Bullettino öfters. Neben den zeitlich verschiedenen Formularen der Inschriften spielen die örtlich verschiedenen eine Rolle. Die einzelnen Länder, ja selbst die einzelnen Gegenden und Städte besitzen auf ihren Grabschriften Ausdrücke und Formeln, die ihnen eigentümlich sind und die an einem Ort häufiger gebraucht werden, während sie anderwärts völlig fehlen. Eine Anzahl von solchen örtlichen Besonderheiten ist zusammengestellt von Le Blant, Manuel p. 76 sqq. Die zeitlichen und örtlichen Übereinstimmungen beweisen, daß viele Inschriftenhersteller in erster Linie unter dem Einfluß des Zeit- und Ortsgeschmacks arbeiteten. In einigen Fällen erkennt man sogar noch, daß sie bestimmter Vorlagen sich bedienten, in die sie nur jeweils andere Namen, Zahlen u. dgl. einsetzten; vgl. Le Blant, l. c. p. 60; Sur les graveurs des inscriptions antiques, Revue de l'Art chrétien, 1859. Offenbaren die inschriftlichen Formulare die Macht der Mode, so andererseits einige Wendungen und Ausdrücke zähes Festhalten an alten Gewohnheiten. Unzählige Male begegnet auf den antiken Grabsteinen Dis Manibus mit und ohne Sacrum, ausgeschrieben oder abgekürzt, auch in griechischer Übersetzung. Ursprünglich wurde damit das Grabdenkmal den Dii Manes geweiht. Nach und nach verblaßte aber diese Vorstellung mehr und mehr, sodaß die Formel nur noch den sepulcralen Charakter einer Inschrift bezeichnen sollte. Auch auf christlichen Inschriften fand Dis Manibus Eingang — nach der neuesten Zusammenstellung kommen 134 sichere Fälle in Betracht. Freilich handelt es sich dabei nicht um den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks, den ja das Christentum ablehnen mußte, sondern nur um die Formel, an die man sich einmal gewöhnt hatte; vgl. Gust. Greeven, Die Siglen D M auf altchristl. Grabschriften und ihre Bedeutung, Erlanger philos. Doktor-Diss. 1895 (1897). Ein Gleiches wie von Dis Manibus gilt von den Ausdrücken domus aeterna, aeternalis, perpetua für das Grab; vgl. daselbst S. 156.

Unter den Inschriften im engern Sinne sind weiter namhaft zu machen die Aufschriften auf den Gegenständen des sog. instrumentum domesticum. Da hiebei die verschiedenartigsten Dinge im täglichen Leben, in Handel und Wandel u. s. w. in Betracht kommen, so muß bei der Aufzählung von Beispielen auf Vollständigkeit verzichtet werden. Wegen ihrer Zahl stehen im Vordergrunde die Gegenstände aus gebranntem Thon, in die die Inschriften, so lange die Erde noch naß war, mit Stempeln eingedrückt oder mit spitzen Gegenständen eingeritzt, oder aber auf die sie, nachdem die Erde gebrannt war, geschrieben oder gemalt wurden. Bei der Anfertigung von Lampen, auch solcher mit Inschriften, wurden Formen verwendet. Inschriften auf Bauziegeln finden sich u. a. de Rossi, Bullettino 1870 p. 9 sqq. 1871 p. 78. 160 sq. 1884/85 p. 53 sq.; Crostarosa, Nuovo Bullettino 1896 p. 79 sqq. 1897 p. 200 sqq.; CIL II n. 4967 ö., auf Amphoren mit Stempeln, s. u. a. de Rossi, Bullettino 1870 p. 13, auf Amphoren aufgemalt, s. u. a. ibid. 1890 p. 29; CIL XV n. 4858. 4888 sqq., auf Fläschchen, besonders auf Ölfläschchen mit dem Bilde des heil. Menas, s. u. a. de Rossi, Bullettino 1869 p. 20. 31 sq. 44. 46; Le Blant, Catalogue des monuments chrét. du musée de Marseille p. 92 sqq.; Garrucci, storia vol. VI t. 435, 4. Die Inschriften auf Lampen sind meistens vertieft, seltener in Relief angebracht; vgl. u. a. de Rossi, Bullettino 1870 p. 80 sqq. 1882 p. 109. 1883 p. 96; Garrucci, storia vol. VI t. 473, 7. 474, 1 a. a'.; Delattre, Revue de l'art chrét. 1892 p. 225 sq.; CIL XV n. 6296, 11. Nur gelegentlich finden sich Lampen mit aufgemalten Inschriften, so de Rossi, Bullettino 1883 p. 96. Einen Diskus aus Terrakotta s. bei Le Blant, l. c. p. 92. — Die Inschriften auf Metall, meistens Bronce, aber auch auf Blei, Silber und Gold, wurden gegossen, geprägt, getrieben, eingestanzt, in durchbrochener oder in eingelegter Arbeit hergestellt. Zu nennen sind Legenden auf Hohlmaßen, s. u. a. de Rossi, Bullettino 1864 p. 58, auf Gewichten, s. u. a. CIG IV n. 8984, auf Lampen, s. u. a. Garrucci, l. c. t. 469, 1. 471, 4—6; de Rossi, Bullettino 1882 p. 177 sq. 1890 tav. 8—10, auf Löffeln, s. u. a. Garrucci, l. c. t. 462; Kraus, Inschriften 1. Tl. Nr. 14, auf Kannen, s. u. a. Garrucci, l. c. t. 460, 6, auf Eimern, s. u. a. de Rossi, Bullettino 1867 p. 77 sqq.; Garrucci, l. c. t. 428, 1 sq.,

auf Tafeln und Platten u. dgl., s. u. a. de Rossi, Bullettino 1870 p. 145. 1871 p. 38 sqq. 66. 1891 p. 143 sq.; Kraus, a. a. O. Nr. 190, auf Fibeln, Schnallen u. dgl., s. u. a. Le Blant, Inscriptions n. 372. 632, auf Schmuckgegenständen, s. u. a. daselbst n. 412 A., auf Fläschchen, s. u. a. Garrucci, l. c. t. 433, 7 sqq. 434. 435, 1, auf Täfelchen, die fluchtverdächtigen Sklaven umgehängt wurden, s. u. a. de Rossi, Bullettino 1874 p. 41 sqq.; CIL XV n. 7192, auf Siegeln, Siegelstempeln und Ringen, s. u. a. de Rossi, Bullettino 1874 p. 76 sqq.; CIG IV n. 8986 sq.; Garrucci, l. c. t. 465, 7. 468, 9 sq.; Le Blant, l. c. n. 669 A. B., auf Kreuzen, s. u. a. Garrucci, l. c. t. 430, 4, auf Reliquiarien, s. u. a. Garrucci, l. c. t. 436, auf Medaillen, Devotionsmedaillen, Enkolpien, Amuletten u. dgl., s. u. a. de Rossi, Bullettino 1863 p. 54 sq. 1869 p. 33 sq. 49 sqq. 1872 p. 7 sq.; Garrucci, l. c. t. 480, 8—11. 13—15; CIG IV n. 9064. — Auf Elfenbeingegenständen sind die Inschriften entweder vertieft oder erhöht eingeschnitzt. In Betracht kommen hauptsächlich Diptychen, Tafeln und Kästchen. Das Material s. bei W. Meyer, Zwei antike Elfenbeintafeln der K. Staats-Bibliothek in München, 1879; Gräven, Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke, 1898 ff.; Stuhlfauth, Die altchristl. Elfenbeinplastik, 1896. — Wurde für Trinkgefäße, Schalen, Platten u. dgl., gelegentlich auch für Enkolpien Glas gewählt und mit Inschriften versehen, so wurde die Schrift eingeschliffen oder durch Auskratzen, Ausschneiden aus ihrer Umgebung herausgearbeitet. Eine weitere Herstellungsart, die häufig angewendet wurde, begegnet auf den sogenannten Goldgläsern (fondo d'oro). Hier legte man Blattgold auf Glas und beseitigte sodann die Teile, die nicht zur Zeichnung bzw. Legende gehörten. Beispiele s. u. a. de Rossi, Bullettino 1868 p. 38. 1875 p. 139 sqq.; Garrucci, l. c. t. 463, 1—3. 464, 1. 4 sq. 7 sq.; Herm. Vopel, Die altchristlichen Goldgläser, 1899. Die Inschriften auf Edelsteinen wurden eingeschnitten oder eingraviert; s. u. a. CIG IV n. 9077 sqq.; Garrucci, l. c. t. 477 sq. Dieselbe Technik wurde vermutlich auch bei gewöhnlichen Steinen von kleinerm Umfang angewendet, so auf Brotstempeln; vgl. u. a. Forrer, Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis Taf. 9, 5 f. Holzgegenstände mit Legenden sind in Achmim-Panopolis zum Vorschein gekommen, neben Grabschriften (s. oben) auch Kästchen, auf welchen die Figuren und Inschriften in polychromer Malerei ausgeführt wurden. Je ein Exemplar befindet sich im ägypt. Museum zu Berlin (Nr. 11325) und in der christl.-archäol. Sammlung der Berliner Universität. — Auf dem erwähnten ägypt. Gräberfelde haben sich auch Webereien und Stickereien mit Inschriften erhalten; s. u. a. Forrer, Römische und Byzantinische Seiden-Textilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis Taf. 5, 1. 7, 1. Die Gräber- und Textilfunde von Achmim-Panopolis Taf. 10, 8. Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis Taf. 14, 1. — Eine ganze Reihe von Gegenständen mit Inschriften, die in der voranstehenden Zusammenstellung nicht aufgezählt werden konnten, s. de Rossi, Roma sott. III p. 580 sqq.; Boldetti, Osservazioni. Glockeninschriften aus dem christl. Altertum fehlen. Die älteste wird von de Rossi dem 8. oder 9. Jahrh. zugewiesen; vgl. Bullettino 1887 p. 82 sqq. — Über die zahlreichen Abrasax-Inschriften vgl. oben Bd I S. 113 ff., über die Inschriften auf Amuletten daselbst S. 471 ff.

b) Inschriften im weitern Sinne (Urkunden). Wegen der schon in den Katakomben nachweisbaren Gepflogenheit, daß Christen bei ihren Lebzeiten oder Angehörige von Verstorbenen vor deren Begräbnis sich Gräber käuflich erwarben, sind die zahlreichsten unter den altchristlichen Urkunden die Kaufverträge zwischen den Fossoren, den Herstellern der Gräber, oder sonstigen kirchlichen Beamten und den Käufern von Grabstellen. Diese Verträge, auf Grabschriften erhalten, sind zum Teil sehr ausführlich, so daß sie auch die Zeugen beim Kaufabschluß, den Kaufpreis, die Lage des Grabes u. dgl. nennen. Das in Betracht kommende Material s. de Rossi, Roma sott. III p. 542 sqq.; Bullettino 1887 p. 73 sq. — Zu den Verträgen zwischen bürgerlichen Gemeinwesen und Privaten über Gastfreundschaft gehört Le Blant, Recueil p. 308 sqq., auf Bronce verzeichnet. — Urkunden, von dem Geschenkgeber dem Beschenkten gewöhnlich auf Stein oder Erz ausgestellt, sind in größerer Zahl aus dem MA. erhalten. Doch fehlt es auch nicht ganz an solchen aus dem ausgehenden christl. Altertum; s. z. B. eine Schenkung von Papst Sergius I. an die Kirche der St. Susanna, de Rossi, Bullettino 1870 p. 89 sqq. Vgl. auch Mai, l. c. p. 209 sqq. — Unter den Inschriften im engern Sinn haben ferner ihre Stelle die Fasten, die Verzeichnisse von Heiligen, die Kalendarien und Cyklen. Beispiele, freilich in der Hauptsache mittelalterliche, s. Mai, l. c. p. 56 sqq.; de Rossi, Bullettino 1882 p. 38 sqq. Namentliche Erwähnung verdient der Ostercyklus auf dem Sessel des Hippolytus. Vgl. den Text in Kraus, Real-Encyklopädie 1 Bd S. 662 f.

Weiter sind zu nennen die Wandinschriften (Graffiti) in den Katakomben. Beispiele s. oben 2, a). Auch die Konsulardiptychen rechnen hierher. Vgl. W. Meyer, Zwei antike Elfenbeintafeln u. s. w.

5. Wissenschaftliche Bedeutung und bisherige Verwertung der Inschriften. Da das Patent der christl. Epigraphik als einer besondern Disziplin erst mehrere Jahrzehnte alt ist und sie noch keineswegs allgemein in entsprechender Weise anerkannt und von den Theologen für ihre Forschungen fruchtbar gemacht wird, so kann es hier nicht umgangen werden, wenn auch nur mit einigen Bemerkungen, ihren Wert zu beleuchten. Die christlichen Inschriften, zumal diejenigen aus dem Altertum, verdienen größte Beachtung nach seiten ihrer Form und ihres Inhalts. Während von den Erzeugnissen der altchr. Litteratur kein einziges im Original erhalten ist, bietet die Epigraphik noch viele Tausende von ursprünglichen Denkmälern dar. Dadurch wird aber ihr hoher Quellenwert begründet. Dank den zahlreichen Abschriften, durch die die litterarische Hinterlassenschaft der Schriftsteller hindurchgegangen, ist diese in den vorhandenen Handschriften entweder unabsichtlich, durch Versehen, Nachlässigkeit u. dgl. der Abschreiber, oder absichtlich, durch Interpolationen, Fälschungen u. a. der Schreiber, Leser und Forscher, mehr oder minder geschädigt worden. So kommt es denn, daß man, wenn auch das handschriftliche Material jeweils kritisch gesichtet ist, doch nicht behaupten kann, den Text eines Autors genau so, wie er aus seiner Feder geflossen, vor sich zu haben. Anders die Originalinschriften. Sie stellen sich, abgesehen von wenigen Interpolationen, die mit Hilfe der paläographischen Kritik gewöhnlich unschwer erkannt werden können, ganz in der nämlichen Weise dar, wie sie von den Steinmetzen, Malern u. s. w. hergestellt wurden. Mit Recht hat man sich deshalb auch längst daran gewöhnt, den Inschriften den ersten Platz unter den Quellen anzuweisen, allerdings mehr in der Theorie als in der Praxis. Indessen auch in Bezug auf ihren Inhalt sind die Inschriften wertvoll. Die Litteratur rührt von Gebildeten und Gelehrten her. Wenn auch einzelne ihrer Zweige, wie z. B. die Predigten, mit dem Volk Fühlung unterhielten und darum reiche Beiträge für die Kenntnis der christl. Gemeinde liefern, so wäre es doch schon nach dem Grundsatz, daß auch der andere Teil gehört werden soll, mißlich, weil für eine objektive Wertung der Personen und Sachen ungenügend, wenn man den gewöhnlichen Mann nur nach dem Urteil der kirchlichen Schriftsteller seiner Zeit einschätzen müßte. Vor einer solchen Einseitigkeit können die Inschriften bewahren, namentlich die Grabschriften, die ja allermeist Leute aus dem Volk zu Urhebern haben und nicht nur die Sprache des gewöhnlichen Mannes kennen lehren (s. oben), sondern auch ihn selbst. Im täglichen Leben bei den allerverschiedensten Veranlassungen entstanden, gewähren die Inschriften einen Einblick in dieses, zumal in seinen religiös-sittlichen Inhalt. Deshalb sind sie aber für die Kenntnis der allgemeinen Kultur Quellen ersten Ranges. Naturgemäß kommt die Epigraphik in erster Linie den historischen Fächern der theologischen Wissenschaft zu gut. Werden auch die inschriftlichen Denkmäler niemals den Anspruch erheben wollen, die litterarischen zu ersetzen, und in alle Zukunft nicht diese an Umfang und Reichhaltigkeit erreichen, selbst wenn noch die größten Funde gemacht werden sollten, so läßt sich doch aus ihnen vieles kostbare historische Material schöpfen, was den Schriftstellern entweder völlig abgeht oder worüber man aus diesen nur in unzulänglicher Weise Kunde erhält. Um bloß einige Beispiele anzuführen, so ist das Schisma des Heraklius zu Rom lediglich aus einer Inschrift in der Kallistkatakombe bekannt; vgl. de Rossi, Roma sott. II tav. 3 sq. Das Haupt einer afrikanischen kirchlichen Sondergemeinschaft, Trigarius, und diese selbst nennt m. W. keine litterarische Quelle; vgl. CIL VIII n. 8650. Die Geschichte der Pflanzung und Ausbreitung des Christentums in Gallien erschließen die kirchlichen Schriftsteller nur für einige Punkte. Ein Gesamtbild davon ist jedoch aus den Inschriften zu gewinnen; vgl. Le Blant, Manuel p. 95 sqq. Ein Gleiches gilt auch von Afrika u. s. w. Von der Geschichte des Christentums auf den Inseln des ägäischen Meeres im 2. Jahrh. war bisher kaum etwas bekannt. Jetzt sind auf Grund inschriftlicher Funde Christen dort nachzuweisen, dazu Kirchenbeamte und selbst die Art des Christentums mit einem Wirrwarr von christlichen, jüdischen und heidnischen Elementen; vgl. H. Achelis in der Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 1900 S. 87 ff. Die Schriften des Hippolytus sind zum Teil bloß aus dem inschriftlichen Verzeichnis an der Außenseite des Sessels mit seiner Statue zu ermitteln; vgl. Achelis, Hippolytstudien S. 3 ff. Ein Gedicht Augustins lehrt eine Inschrift kennen; vgl. de Rossi, Inscriptiones II, 1 p. 460 sq.; Bullettino 1886 p. 9. 1887 p. 150 sqq. Da auf den Inschriften häufig Stellen aus der hl. Schrift angeführt werden, so liefern sie sowohl Beiträge zur Kenntnis des Schriftgebrauchs in der alten

Kirche, als auch Anhaltspunkte über die Art der Schrifttexte. Beispielsweise in Afrika begegnen lateinische Citate, die zum Teil von der Vulgata erheblich abweichen; vgl. CIL VIII n. 2218. 8625. 10642. Das Bild von der Ehe in den litterarischen Quellen wird durch die epigraphischen Denkmäler ergänzt, namentlich so weit es sich um das heiratsfähige Alter, die Wiederverheiratung und die Ehe von Klerikern handelt. Zwar liefert die altchristl. Litteratur eine Unzahl von Personennamen, aber eine noch ausstehende kritische Sammlung und Klassifikation aller Eigennamen wird in erster Linie von den Inschriften ausgehen müssen, weil diese sehr viele Namen aufführen, die der Litteratur fremd sind, und die Überlieferung der Namen auf den Denkmälern viel zuverlässiger ist als in den Handschriften, wo bekanntlich gerade unbekanntere Namen durch die Abschreiber sehr zu Schaden gekommen sind. Wie nicht anders zu erwarten, wird das Kapitel Sitte und Gebräuche bei Tod und Begräbnis durch die Inschriften weit mehr bereichert wie durch die Litteratur. — Wo aber die inschriftlichen Quellen nur dasselbe berichten, was schon aus den Schriftstellern bekannt ist, auch da sind sie nicht völlig wertlos. Erhärten sie doch in diesen Fällen wenigstens die Richtigkeit der litterarischen Angaben.

Wegen des wissenschaftlichen Gewinnes, den die Inschriften nach den verschiedensten Seiten hin abwerfen, sind sowohl einzelne, wie ganze Gruppen von ihnen zum Gegenstand zahlreicher Arbeiten gemacht worden. Eine ziemlich genaue Übersicht über die Verwertung der altchristl. Inschriften in Büchern und Zeitschriften u. dgl. bis zum Jahre 1867 giebt Piper, Einleitung S. 817 ff. Indem ich darauf verweise, erübrigt es mir nur noch, die wichtigsten litterarischen Erscheinungen bis auf die Gegenwart herunter namhaft zu machen. Dabei darf ich allerdings nicht verschweigen, daß bei der Benützung mancher alter und neuer Arbeiten, die hierher gehören, mit Rücksicht auf die Einseitigkeiten, falschen Urteile u. dgl. ihrer Verfasser Vorsicht angewendet werden muß. Ferdinand Piper, Zwei Inschriften Konstantins des Gr. an seinem Triumphbogen in Rom und in der vatikanischen Basilika, ThStK 1875; Ders., Über den Gewinn aus Inschriften für Kirchen- und Dogmengeschichte, JdTh 1876; Ders., Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen, ZKG 1876; Julius Ritter, De compositione titulorum christianorum sepulcralium in Corpore Inscriptionum Graecarum editarum, 1877; Ders., Symbolae Joachimicae, De titulis Christianis Commentatio altera, 1880; V. Schultze, Der theol. Ertrag der Katakombenforschung, 1882; Karl Künstle, Die altchristl. Inschriften Afrikas ... als Quelle für christl. Archäologie und Kirchengeschichte, ThQS 1885; A. Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwickelung der afrikanischen Kirche, 1892; J. Wilpert, Die Gottgeweihten Jungfrauen, 1892; Joh. Peter Kirsch, Die christl. Epigraphik und ihre Bedeutung für die kirchengeschichtliche Forschung, 1898; W. Levison, Die Beurkundung des Civilstandes im Altertum, Bonner philos. Doktor-Diss., 1898; C. M. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, 1900; Hans Achelis, Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln? Zeitschrift für d. neutest. Wissenschaft, 1900; Otto Pelka, Die altchristl. Ehedenkmäler, Erlanger philos. Doktordissertation, 1890. Eine größere Anzahl einschlägiger Abhandlungen enthalten de Rossi, Bullettino, Kraus, Real-Encyklopädie, de Waal u. s. w., Römische Quartalschrift und Nuovo Bullettino. Vgl. auch die Artikel in dieser Encyklopädie „*A Ω*", „Abrasax", „Altar", „Amulett".

II. Die Inschriften aus dem Mittelalter und der Neuzeit. 1. Sammlungen. Für die beiden jüngsten Geschichtsepochen fehlt es an einem Werke, was dem CIG und CIL an die Seite gestellt werden könnte. Nur für einzelne Länder, Provinzen, Gegenden, Städte, Sprachgebiete, Inschriftengruppen ist Material gesammelt und herausgegeben entweder in Spezialwerken oder in Inventaren, Beschreibungen u. dgl. von Bau- und Kunstdenkmälern u. s. w. An dieser Stelle muß es bei einer Auswahl des Wichtigsten sein Bewenden haben.

a) Spezialwerke. Die betr. Länder, Gegenden und Orte berücksichtigen Vincenzo Forcella, Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri, vol. I sqq., 1873 ff.; V. Forcella ed E. Seletti, Iscrizioni cristiane in Milano anteriori al IX secolo, 1897; F. Bigazzi, Iscrizioni e Memorie della Città di Firenze, 1886; Raffaele de Minicis, Le iscrizioni Fermane antiche e moderne, 1857; Iscrizioni nella città di Forli (bis 1800), 1849; F. de Guilhermy, Inscriptions de la France du Ve. siècle au XVIIIe., t. 1 sqq., 1873 ff. (enthält nur das Material der alten Diözese Paris); Allmer et Terrebasse (s. oben I, 1); Texier, Manuel d'épigraphie suivi du Recueil des Inscriptions du Limousin, 1851 (bis ins 19. Jahrh.); Inscriptions de l'ancien diocèse de Sens, 1897—1900.

Mehr frz. Sammlungen s. Le Blant, Manuel, p. 223 sqq.; L'Épigraphie p. 125 sqq. Graf-en gedenkscriften der provincie Oost-Vlaenderen I—III, 1860—70 (bis ins 19. Jahrh.); F. X. Kraus, Die christl. Inschriften (s. oben I, 1) 2. Tl. Die christl. Inschriften von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 13. Jahrhs.; H. Luchs, Schlesische Inschriften vom 13. bis 16. Jahrh., 1878; Th. Anckelmann, Inscriptiones antiquissimae et celeberrimae Urbis patriae Hamburgensis, 1706; Sal. Stepner, Inscriptiones Lipsienses, 1675 (bis zu s. Zeit); J. G. Michaelis, Dreßdnische Inscriptiones und Epitaphia, 1714 (auch neuzeitliche); G. Stier, Corpusculum Inscriptionum Vitebergensium, 1860, 2. Ausg. 1883 (auch neuzeitliche); Herm. Größler, Inscriptiones Islebienses, 1883 (auch neuzeitliche); Paul Mitzschke, Naumburger Inschriften, 1877—1881 (bis ins 19. Jahrh). Mittelalterliche und neuzeitliche Inschriften neben altchristl. aus verschiedenen Gegenden enthält in großer Zahl X***, Dictionaire d'Épigraphie chrétienne t. I. II, 1852 (Migne, Nouvelle Encyclopédie théologique t. XXX). — Die Inschriften in Runenschrift, in Skandinavien und England gefunden, liegen vor in G. Stephens, The Old-northern Runic Monuments of Scandinavia and England, 1866—68. Die Publikationen von keltischen, irischen und angelsächsischen Inschriften s. Hübner, Inscriptiones Britanniae chr. p. V. Um die Erforschung und Sammlung der georgischen und armenischen Inschriften hat sich besonders verdient gemacht Brosset, dessen meiste Arbeiten in den Mémoires und im Bulletin der Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg veröffentlicht sind; vgl. Mémoires, VI. Série, Sc. politiques etc., tome 4, 1838. 1840. VII. Série, tome 8 n. 10, 1864. Bulletin Scientifique tome 3, 1838. Bulletin de la classe historico-philologique tome 8, 1851; tome 10, 1853; tome 11, 1854; tome 14, 1857. Bulletin de l'Académie imp. des sciences tome 1, 1860. Zwei Gruppen von Inschriften haben vor anderen Beachtung gefunden, die Inschriften auf und an Gräbern und auf Glocken. Grabschriften und Epitaphien sind veröffentlicht, abgesehen von den schon aufgezählten Werken, in Geschichte der christl. Grabschriften im Chr. Kunstblatt 1868 S. 107 ff. 1869 S. 23 ff. (Altertum, MA., Neuzeit); Phil. Labbe, Thesaurus Epitaphiorum veterum ac recentium selectorum, 1666; Lucas Lossius, Ἐπιτάφια Principum, Ducum, Nobilium etc., 1580 (auch neuzeitliche); Balth. Mentzius, Syntagma Epitaphiorum, quae in . . . Metropoli Witeberga . . . erecta conspiciuntur, 1604 (auch neuzeitliche); Zitzlaff, Die Begräbnißstätten Wittenbergs und ihre Denkmäler, 1896 (auch neuzeitliche); A. W. Hildebrandt, Die Grabsteine und Epitaphien adeliger Personen in und bei den Kirchen der Altmark, 1868 (auch neuzeitliche); Th. Perschmann, Nordhausens mittelalterliche Grabdenkmäler, 1880 (auch neuzeitliche); J. Chr. Böhmer, Inscriptiones sepulchrales Helmstadienses, 1710 (auch neuzeitliche); Mart. Gerlach und Hans Bösch, Die Bronceepitaphien der Friedhöfe zu Nürnberg, 1896 ff. (auch neuzeitliche); Rud. Lubarsch, Denkmal der Entschlafenen zu Potsdam oder Sämmtliche Grabschriften der dasigen Kirchhöfe u. s. w., 1834 (nur neuzeitliche); Grabschriften, gesammelt auf den Kirchhöfen zu Freiburg, Konstanz, Villingen, 1842 (nur neuzeitliche); T. J. Chamberlayne, Lacrimae Nicossienses. Recueil d'inscriptions funéraires la plupart françaises existant encore dans l'île de Chypre etc., 1894. Werke über Glockeninschriften s. oben Bd VI S. 703 Z. 35—40. — Inschriften an Bauten teilt mit K. Scheffer, Die Inschriften und Legenden an Halberstädter Bauten, 1864 (auch neuzeitliche); deutsche Inschriften an Häusern und Geräten: Deutsche Inschriften an Haus und Geräth, 5. Aufl., 1888. — Besonders mittelalterliche Inschriften berücksichtigt auch eine Anzahl der oben I, 1 namhaft gemachten Sammlungen.

b) Allgemeine Werke. Viele einzelne Inschriften bieten die Werke über Geschichte der Kunst und des Kunsthandwerks dar und noch mehr die Verzeichnisse und Inventare der Bau- und Kunstdenkmäler in den einzelnen Ländern, Provinzen und Städten. Die auf Deutschland bezüglichen sind folgende: Böttticher, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen, 1891 ff.; Die Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen, 1884 ff.; Bergau, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Brandenburg, 1885; Borrmann, Die Bau- und Kunstdenkmäler von Berlin, 1893; Die Baudenkmäler der Provinz Pommern, 1891; Kothe, Verzeichniß der Kunstdenkmäler der Provinz Posen, 1896 ff.; Verzeichniß der Kunstdenkmäler der Provinz Schlesien, 1886 ff.; Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen, 1879 ff.; Haupt, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Schleswig-Holstein, 1887 ff.; Haupt und Weysser, Die Bau- und Kunstdenkmäler im Kreise Herzogthum Lauenburg, 1890; Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen, 1880 ff.; v. Dehn-Rotfelser und Lotz, Die Baudenkmäler im Regierungsbezirk Cassel, 1870; Lotz, Die Baudenkmäler im Regierungsbezirk Wiesbaden, 1880;

Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, 1891 ff.; Die Bau- und Kunstdenkmäler in den Hohenzollern'schen Landen, 1896; G. v. Bezold und Berth. Riehl, Die Kunstdenkmäler des Königreichs Bayern vom 11. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 1895 ff.; Die Baudenkmale in der Pfalz, 1884 ff.; Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Sachsen, 1883 ff.; Paulus, Die Kunst- und Alterthumsdenkmale im Königr. Württemberg, 1889 ff.; Die Kunstdenkmäler des Großherzogthums Baden, 1887 ff.; Kunstdenkmäler des Großherzogtums Hessen, 1885 ff.; Die Kunst- und Geschichts-Denkmäler des Großherzogthums Mecklenburg-Schwerin, 1896 ff.; Bau- und Kunstdenkmäler Thüringens, 1881 ff.; Die Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogthums Oldenburg, 1896 ff.; Die Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogthums Braunschweig, 1896 ff.; Büttner, Pfänner zu Thal, Anhalts Bau- und Kunstdenkmäler, 1892 ff.; Apfelstedt, Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Fürstenthums Schwarzburg-Sondershausen, 1886 f.; G. Schönermark, Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Fürstenthums Schaumburg-Lippe, 1897; F. X. Kraus, Kunst und Alterthum in Elsaß-Lothringen, 1876 ff. Obwohl in diesen Werken zahlreiche Inschriften mitgeteilt werden, so ist doch ihre Auswahl und die Art ihrer Veröffentlichung eine so ungleiche, daß den Ansprüchen der Epigraphik selbst dann noch nicht völlig Genüge geschehen sein wird, wenn alle die genannten Publikationen einmal ihren Abschluß erlangt haben werden.

2. Bei dem dermaligen Stand der Epigraphik des Mittelalters und der Neuzeit können über Schrift, Sprache, Art der Inschriften endgiltige Angaben noch nicht gemacht werden. Deshalb mag es auch berechtigt sein, wenn ich mich auf einige vorläufige Bemerkungen über die Inschriften Deutschlands beschränke.

Die Geschichte der Schrift läßt drei große Zeiträume unterscheiden. Bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts herrscht die Majuskel, die allerdings manche Wandlungen erfuhr. Noch im 10. Jahrhundert zeigte sie die sog. römische Form, in den beiden folgenden Jahrhunderten wurde sie von der romanischen Kunst beeinflußt und geändert, in der Zeit der Gotik paßte sie sich dieser an. Aber mitten in der Geschichte der Gotik vollzog sich ein Umschwung. Die gotische Majuskel wurde von der gotischen Minuskel verdrängt, die sich auf den Inschriften von der zweiten Hälfte des 14. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts erhielt. Mit dem 16. Jahrhundert begann der dritte Zeitraum, in dem die Schrift auf den inschriftlichen Denkmälern, abgesehen von manchen archaisierenden Bestrebungen besonders im 19. Jahrhundert, das Bild der jeweils üblichen Drucktypen widerspiegelt. Was die Zahlzeichen angeht, so wurden in der romanischen Zeit durchgängig die lateinischen angewendet. Erst seit dem 14. Jahrhundert bürgerten sich die arabischen ein, ohne jedoch bis in die neueste Zeit hinein jene völlig aus dem Feld zu schlagen. — An Ligaturen ist das Mittelalter sehr reich, am reichsten die gotische Minuskel mit ihrem Bestreben, die Zwischenräume zwischen den einzelnen Buchstaben möglichst zu beseitigen. Seit dem 16. Jahrhundert stößt man seltener auf Ligaturen. — Auch Abkürzungen liebte die mittelalterliche Schrift, während dieselben später mehr und mehr verschmäht wurden. Für die Lesung der Abkürzungen wird auf die Werke über Paläographie und Diplomatik verwiesen. — Die Interpunktion erfuhr erst in der neuern Zeit eine durchgreifende Regelung, und zwar jeweils nach dem Verfahren der betreffenden Zeit in der Schreib- und Druckschrift. Im MA. erscheinen als Interpunktionszeichen meistens Punkte in halber Höhe der Zeile, aber auch Kreuze u. dgl. — Die Richtung der Schrift geht von links nach rechts. Diese Regel erlitt größere Ausnahmen nur da, wo die Buchstaben der Inschriften mittels Gußverfahrens hergestellt wurden, namentlich bei Glocken; vgl. oben Bd VI S. 706 Z. 27 f. Gelegentlich stellte man die Buchstaben untereinander.

Die Sprache auf den inschriftlichen Denkmälern Deutschlands ist bis tief ins MA. hinein die lateinische. Später wurde wohl ihre Alleinherrschaft gebrochen, aber bis über das 16. Jahrh. hinaus wendete man sie gerne auf Grabsteinen von Gelehrten und bis in die neueste Zeit an öffentlichen Gebäuden und Denkmälern an. Deutsche Texte begegnen in der romanischen Kunstperiode noch sehr selten; es handelt sich dabei um Inschriften des 12. und 13. Jahrhunderts. Kraus, Inschriften der Rheinlande, zählt bis 1250 unter 677 Nummern nur 3 deutsche auf, von denen überdies eine, II Nr. 419, wegen ihrer Echtheit verdächtig und die zweite zweifellos jünger ist als das Todesjahr (1146) des sie betreffenden Adeligen, II Nr. 124. Klein ist auch die Zahl der griechischen und hebräischen Inschriften im MA. Kraus hat bloß 5 griechische zusammengebracht. Da sie Bilder, Reliquiarien u. dgl. schmücken, niemals Grabsteine, so sind sie wohl alle-

samt außerhalb Deutschlands hergestellt. Dagegen entstanden griechische Epitaphien und Kenotaphien unter dem Einfluß der humanistischen Bestrebungen, namentlich im 16. Jahrhundert. Hebräische Worte in lateinischer Schrift sind Inschriften auf Kreuzen, Glocken, Ringen und Amuletten im MA. und Zaubertellern im 18. Jahrh. nicht fremd. Mit ihnen verbanden sich in der Regel abergläubische Vorstellungen. Arabische Legenden begegnen auf den aus dem Orient importierten Textilien, wohl auch auf solchen, die diesen in Deutschland nachgebildet wurden. In Orthographie, Wortschatz und Grammatik weisen die in Prosa oder Poesie abgefaßten Inschriften manche Besonderheiten auf.

Wie die altchristlichen, so können auch die späteren inschriftlichen Denkmäler eingeteilt werden in Inschriften im engern und weitern Sinn. Zu der ersten Klasse rechnet eine überaus große Zahl. Die Mehrheit bilden die Grabschriften, Epitaphien und Kenotaphien. Weiter kommen hier in Betracht Inschriften an Bauten, Kirchen und kirchlichen Gebäuden, so an Portalen und Thüren, Wänden (Malereien, auch solche in Mosaik), Fenstern (Glasmalereien), an kirchlichen Ausstattungsgegenständen, so an Altären, Ambonen und Kanzeln, Taufsteinen und Taufkesseln u. s. w., an Gebrauchs- und Schmuckgegenständen aller Art, so an Kreuzen, Kruzifixen, Leuchtern, Kelchen, Ciborien, Patenen, Zierscheiben, Reliquiarien, Gläsern, Schüsseln, Weihwassergefäßen, Räuchergefäßen, Gefäßen für die heil. Öle, Buchdeckeln, Glocken und Glöckchen, auf Paramenten, u. a. Antependien, Superfrontalien, Pallen und geistlichen Gewändern, auf Bischofs-, Abt- und Präcentorstäben, Ringen u. dgl. Verhältnismäßig häufiger tragen die genannten und ähnliche Gegenstände im MA. als in der Neuzeit Inschriften. Dieselbe Wahrnehmung drängt sich bei der Durchmusterung der Gebrauchs- und Schmuckgegenstände auf, die nicht kirchlichen Zwecken dienten, aber wegen ihrer Herkunft und ihres Inhalts den christl. Inschriften zugezählt werden müssen. Auch zu den Inschriften im weitern Sinne, den Urkunden, stellen die Denkmäler namentlich des MA. Vertreter. Hingewiesen sei auf die Urkunden über Schenkungen, Privilegien, Freiheiten, Pächte u. dgl. (vgl. z. B. Kraus, Inschriften II Nr. 9. 152. 239. 256 f. 272. 351. 486), die Kirchspieldeterminationen (vgl. z. B. daselbst Nr. 193. 685. 687), die Kalendarien und Kalendertafeln (vgl. u. a. Mai, l. c. p. 56 sqq.; Kraus, a. a. O. Nr. 326). Die verschiedenen Arten des Materials und der Technik, bei der Herstellung der christl. Inschriften des Altertums üblich, erhielten sich in der Hauptsache auch später; nur in der neuesten Zeit führte der maschinelle Betrieb teilweise Änderungen in der Technik herbei.

Nikolaus Müller.

Inspiration. — Litteratur. Geschichtliches: Sontag, doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelb. 1810; Credner, de librorum N.T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium, I, Jena 1828; Desselben Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften I, 1—91; Rudelbach, Die Lehre von der Inspiration der hl. Schr. in ZlThK 1840, I, 1—60. II, 1—66. IV. 1—40; Tholuck, Die Inspirationslehre, Deutsche Ztschr. f. christl. Wissensch. 1850, 16—18. 42—44; ders., Art. Inspiration in PRE[1]; Grimm bei Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop. II, 19, S. 37 ff.; Jo. Delitzsch, de inspiratione scr. scr. quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi, Lips. 1872; Kahnis, Dogmatik 3, S. 136 ff. 2. Aufl. 1, 268 ff.; Köstlin, Luthers Theol. 2, 246 ff.; Romberg, Die Lehre Luthers von der hl. Schr., Wittenb. 1868; Ewald, Geschichte des Volks Israel[3], 6, 268 ff. Jahrbb. für bibl. Wissensch. 7, 68 ff. 9, 91 ff.; Mezger, A. Divination in Pauly, Realenc. der klass. Altertumswissensch. 2, 1120; Rohnert, Was lehrt Luther von der Inspiration der hl. Schr., Leipz. 1890. — Dogmatisches: Chemnitii examen conc. Trid. Francof. 1615, 1, 1—97; Selnecceri paedagogia christiana, Jen. 1568; Hunnius, tr. de majestate et auctoritate scr. scr. Francof. 1594; Hutter, disp. de scr. scr. Viteb. 1606; R. Simon, traité de l'inspiration des livres sacrés 1687; Griesbach, stricturarum in locum de theopneustia libror. sacror. p. I—V, Jen. 1784—88; Schleiermacher, Glaubenslehre § 128—132; Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik I, § 23; Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre § 88—101; C. J. Nitzsch, Syst. der christl. Lehre[5], § 37 ff.; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre[2] 1, 205 ff.; Rothe, Zur Dogmatik, Gotha 1863, S. 121 ff.; Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 1, S. 25 ff. 41 ff.; Schriftbeweis[2] 1, 670 ff. 3, 98 ff.; Die heil. Schrift NT 1[2], 1—54. Dagegen Dieckhoff in der kirchl. Zeitschr. v. Kliefoth und Mejer 1858, S. 711 ff.; Kahnis a. a. O.; Frank, Syst. der christl. Gewißheit 2, § 43, 9; Syst. der christl. Wahrheit 2, § 43; Voigt, Fundamentaldogmatik 1874, § 21; Dorner, Syst. der christl. Glaubenslehre 1879, § 57—59; Lipsius, Dogmatik[3], § 196 ff.; Biedermann, Dogmatik[2], § 179 ff.; Kähler, Wissenschaft der christl Lehre[2], 446 ff.; Kaftan, Dogmatik, § 5; Kölling, Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie 1890; Die Lehre von der Theopneustie 1891; Ritschl, Lehre von der Rechtf. und Versöhnung[3], 2, 9 ff.; H. Schultz, Die Stellung des chr. Glaubens zur hl. Schr., Braunsberg 1877; Herrmann, die Bedeut. d. Inspirationslehre für die ev. Kirche, Halle 1882; E. Haupt, Die Bed. der hl. Schrift für den

ev. Christen, 1891; Geß, Die Inspiration der Helden der Bibel, 1892; Häring, Zur Inspirationsfrage, ThStK 1893; M. v. Nathusius, Ueber die Inspiration der hl. Schr. und die hist. Kritik, 1895; Kähler, Unser Streit um die Bibel, 1895; Jesus u. das AT, 1896; Der sogen. histor. Jesus und der bibl. Christus, 1896; H. Cremer, Glaube, Schrift u. heil. Geschichte, 1896; Henderson, Divine inspiration, 1836; Gaussen, Theopneustie, 1842; Viguié, de la nature de l'autorité du NT 1850; Rougemont, Christus und seine Zeugen oder Briefe über die Offenb. u. Inspir. Deutsch von E. Fabarius; Barmen 1859; Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-ev. Kirche des 19. Jahrhunderts, Berlin 1898 (enth. auf S. 151 bis 160 ein fast vollständiges, freilich nicht immer ganz richtiges Verzeichnis der im 19. Jahrhundert in Deutschland erschienenen selbstständigen Schriften, Vorträge, Abhandlungen u. s. w. über die Schriftfrage, aus dem sich ergiebt, daß kaum eine dogmatische Frage so zahlreich behandelt worden ist und wird wie diese).

Inspiration bez. im theologischen Sprachgebrauch speziell die Einwirkung des heiligen Geistes auf die Entstehung der heil. Schrift, durch welche dieselbe Ausdruck des uns geltenden Willens Gottes oder des Wortes Gottes geworden ist. Die Bezeichnung entstammt der Vulgata, welche 2 Ti 3, 16 *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* mit omnis scriptura divinitus inspirata übersetzt. Ob damit der Sinn des griechischen Ausdrucks getroffen ist, erscheint mindestens fraglich. Derselbe gehört offenbar nur der hellenistischen und christlichen Gräcität an. Die Angabe, er werde auch in der klassischen Gräcität von Dichtern und Sehern gebraucht (Huther im Komment.), um zu bezeichnen, was Cic. pro Archia p. 8 sage: nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit, ist entschieden irrig. Denn *θέοπν.* findet sich in der klassischen und überhaupt in der Profangräcität gar nicht. An der einzigen Stelle Plut. de placit. phil. 5, 2 (Mor. 904, F): *τοὺς ὀνείρους τοὺς θεοπνεύστους κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι· τοὺς δὲ φυσικοὺς ἀνειδωλοποιουμένης ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ κτλ.* kommt es mit größter Wahrscheinlichkeit auf Rechnung des Abschreibers, und steht, wie Wyttenbach vermutet, an Stelle von *θεοπέμπτους*. Außerdem findet es sich bei Pseudophokylides v. 121: *τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος*, — wenn nicht die ganze Zeile, als den Zusammenhang störend, mit Bernays zu streichen ist, — sowie im 5. Buch der Sibyllinen v. 308: *Κύμη δ' ἡ μωρὰ σὺν νάμασι τοῖς θεοπνεύστοις* und v. 406: *Ἀλλὰ μέγαν γενετῆρα θεὸν πάντων θεοπνεύστων Ἐν θυσίαις ἐγέραιρον καὶ ἁγίας ἑκατόμβας.* Pseudophokylides aber ist ein Hellenist, und der Verfasser des 5. Buches der Sibyllinen mit der größten Wahrscheinlichkeit ein zur Zeit Hadrians lebender ägyptischer Jude. Auf christlichem Boden lesen wir es 2 Ti 3, 16 — vielleicht überhaupt die erste nachweisbare schriftliche Verwendung des Wortes. Wettstein führt dazu aus der vita Sabae 16 (in Cotelerii monum.) die Stelle an: *ἔφθασε τῇ τοῦ χῦ χάριτι ἡ πάντων θεοπνεύστων, πάντων χριστοφόρων αὐτοῦ συνοδία μέχρι ὀ ὀνομάτων*, sowie die Bezeichnung des Marcus Eremita als *ὁ θεόπνευστος ἀνήρ*. Daß das Wort passivische Bedeutung hat, ergiebt sich aus Sibyll. 5, 406 und den beiden zuletzt angeführten Stellen als unzweifelhaft, also = mit Gottes Geist begabt, göttlich begeistet (nicht begeistert, wie Ewald richtig unterscheidet). Dann aber kann *γραφὴ θεόπνευστος* nicht „von Gottes Geist eingegeben" im Sinne der Vulgata heißen; vielmehr würde es mit solchen Begriffen, wie hier *γραφή*, Sibyll. 5, 308 *νᾶμα*, Quelle, verbunden entweder „mit Gottes Geist erfüllt" oder „göttlichen Geist atmend" bedeuten nach jenem naheliegenden Übergang der passiven in aktive Bedeutung, wie er in *ἄπνευστος, εὔπνευστος* vorliegt, schlecht, gut beatmet = schlecht, gut atmend. Vgl. Nonnus, paraphr. ev. Jo. 1, 102 sqq.: *οὗ ποδὸς ἄκρον ἀνδρομέην παλάμην οὐκ ἄξιος εἰμι πελάσσας, λῦσαι μοῦνον ἱμάντα θεοπνεύστοιο πεδίλου*, mit v. 129: *βαπτίζειν ἀπύροισιν καὶ ἀπνεύστοισι λοετροῖς.* Der Ausdruck *θεόπνευστον πέδιλον* läßt die Erklärung „inspirierte, von Gott eingegebene Sandale" ebensowenig zu, wie die Verbindung mit *ἀνήρ, ἄνθρωπος*. Wie in der Stelle des Nonnus wird es auch Phocyl. 121 zu fassen sein; jedenfalls hat die Erklärung: „mit göttl. Geist begabte Weisheit" den Vorzug, daß *θεόπνευστος* dann die gleiche Bedeutung behält. Ein Übergang zu der Bedeutung „von Gott gehaucht" = von Gott eingegeben, scheint mindestens sehr schwer erklärbar, würde auch ungezwungen nur zu Phocyl. 121 passen, während 2 Ti 3, 16 bei Annahme dieser Bedeutung immer eine Metonymie vorläge, deren Erklärung mindestens einen schon längere Zeit bestehenden und festgelegten Sprachgebrauch erforderte, der aber, wie die angeführten Beispiele zeigen, nicht vorlag. Es muß daher trotz Franks schlechthin unbegründetem Protest (Syst. der christl. Wahrheit, 3. Aufl. 2, 74) dabei verbleiben, daß *θεόπνευστος* entweder „von Gott beatmet, von Gottes Geist erfüllt" oder „Gottes Geist atmend" heißt. Für die Sache ist es einerlei und ebenso für die sich daraus ergebende Anschauung, daß die den Geist Gottes atmende oder von

ihm erfüllte Schrift auch unter sonderlicher Einwirkung des Geistes Gottes entstanden sei. Die Bedeutung: „Geist Gottes atmend", entspricht ebenso dem Zusammenhang, namentlich dem *ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν κτλ.*, dem *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι* V. 15, wie auch der sonstigen Redeweise, z. B. des Hebräerbriefes, in welchem das, was die Schrift sagt, bekanntlich als Rede, Wort des hl. Geistes benannt wird, vgl. auch Akt. 28, 25. Auch Origenes scheint es hom. 21 in Jerem. so zu verstehen: sacra volumina spiritus plenitudinem spirant. Dazu kommt, daß der Ausdruck: „von Gott eingehauchte, eingegebene Schrift" in Anwendung auf die ganze Schrift aus dem Rahmen der biblischen Vorstellung selbst hinaustritt, sofern dieselbe zwar wohl die nicht aus menschlichem Willen hervorgegangene Weissagung (2 Pt 1, 21) so bezeichnen würde, schwerlich aber alle übrige hl. Schrift — oder man müßte in 2 Ti 3, 16 ohne jeglichen Anlaß etwa den Ausdruck für eine der philonischen ähnliche Vorstellung von der hl. Schrift finden. Allerdings aber hat die Peschito es offenbar = von Gott eingegeben verstanden, jedoch nicht anders, als wie es Mt 22, 43 heißt: *Δαυὶδ ἐν πνεύματι λαλεῖ.* Sie übersetzt: כָּל כְּתָב דְּבְרוּחָא אֶתְכְּתֶב, „denn jede Schrift, die *ἐν πνεύματι* geschrieben ist" — immerhin doch vorwaltend und in erster Linie die Vorstellung von Inspiration des Schreibenden. Ebenso die äthiop. Übersetzung: „Und jede Schrift ist in dem (durch den) Geist des Herrn und nützt ꝛc.", wogegen die (aus dem Grundtext geflossene) arabische: „und jede Schrift, die göttlich von spiratio ist, divinam sapiens auram".

Allerdings könnte die Übersetzung der Peschito ebenso wie die Erklärung der griech. Exegeten für das divinitus inspirata sehr ins Gewicht fallen, wenn dieselbe sich nicht aus der herrschenden Vorstellung erklärte, für die man in 2 Ti 3, 16 das entsprechende, sonst freilich nirgend gebrauchte und hier erst geprägte Wort zu finden glaubte, und welche mehr oder weniger vom alexandrinischen Judentum bezw. vom Heidentum herübergenommen war.

Die kirchliche Inspirationslehre — oder vielmehr, da von einer Inspirationslehre kaum eher als nach der Zeit der Reformation die Rede sein kann und kirchlich, wie Kahnis mit Recht sagt, nur die Lehre ist, daß die Schrift inspiriert sei, während nie von der Kirche festgesetzt worden ist, wie sie inspiriert sei — die ältesten kirchlichen Vorstellungen von der Inspiration schlossen sich weit enger an den Alexandrinismus resp. an die heidnischen Vorstellungen an, als an die der jüdischen Theologie.

Das talmudische wie das alexandrinische Judentum waren einig in der unbedingten Verehrung und Anerkennung der einzigartigen Autorität der heiligen Schriften ATs. Das talmudische Judentum nimmt in Betreff der Thorah einen unmittelbar göttlichen Ursprung an. Gott habe sie mit eigener Hand geschrieben; anderwärts: Gott habe sie Mosi als seinem Amanuensis diktiert. Wenn einige Lehrer anzunehmen geneigt sind, daß Dt 34, 5 von Josua geschrieben sei, so wird doch von anderen behauptet, auch dies habe Moses selbst nach göttlichem Diktat unter vielem Weinen geschrieben. Eine Offenbarung zweiter Ordnung bilden die Nebiim (vom B. Josua an mit Einschl. der Psalmen, Hohesl., Hiob, Koheleth, Esra), als Kabbalah d. i. Tradition unterschieden von der Thorah. Moses, heißt es einmal, schaute in einen reinen Spiegel, aber die anderen Propheten in einen unklaren; Moses sah durch einen Spiegel, die anderen durch sieben. Bei den Propheten ist die Person nicht so sehr vom Geiste Gottes hingenommen, daß ihre eigene Person ganz zurückträte und sie bewußtlose Organe des Geistes würden. Vielmehr macht sich die natürliche Eigenart so sehr geltend, daß z. B. Jesaias den Eindruck eines Mannes aus der Residenz, Ezechiel den eines Bauern macht; jener ist kurz und knapp in der Darstellung, dieser muß sich über alles verwundern und verfällt der Breite. Die Rede des Jeremias und des Amos entsprechen der heftigen Gemütsart dieser beiden. Ja es wird sogar eine Verschiedenheit der prophetischen Begabung angenommen und die dem Jesajas zu teil gewordene unmittelbare göttliche Mitteilung derjenigen aller anderen Propheten vorangestellt. „Bei der noch so strengen Anerkennung des Objektiven der Prophetie ließen die Talmudlehrer dennoch das subjektive Bewußtsein des Propheten beim Empfange derselben nicht vernichtet sein" (Hamburger, Realencykl. für Bibel und Talmud I, 850 ff., 857). Über die eigenartige Inspiration der Hagiogr. äußern sich erst die jüdischen Theologen des Mittelalters näher. Sie lehren, die prophetischen Bücher seien durch den Geist der Weissagung, diese durch den Geist der Heiligkeit geschrieben, — eine dem jüdischen Altertum zwar unbekannte Unterscheidung, veranlaßt durch die Dreiteilung des Kanon, schwerlich aber, wie J. Delitzsch (s. u.) annimmt, der unausgesprochene Grund derselben. Daß die Entstehung der Hagiographen ebenso auf Wirkung des Geistes Gottes zurückgeführt wurde, wie die der übrigen Schriften, beweist die Argumentation des Herrn e con-

cessis Mt 22, 43. Daß die Individualität der Vf. noch mehr in ihnen vorwaltend gedacht wurde, als in den Propheten, läßt sich ebenso aus ihrer Stelle im Kanon, wie aus verschiedenen Äußerungen schließen, in denen sie im Verhältnis zur Thorah, als die unterste Stufe einnehmend, behandelt werden.

Anders das alexandrinische Judentum. Zwar hält, in Übereinstimmung mit dem Talmud, Josephus daran fest, daß im 2. Tempel der hl. Geist fehle, und bez. die Zeit des Artaxerxes Longimanus als das Ende des kanonischen Schrifttums — *ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν* c. Ap. 1, 8; Sir. praef. 1, vgl. auch 1 Mak 14, 41 mit 2 Mak 2, 13. Trotzdem nimmt Jos. ebenso wie Philo und das B. der Weish. 7, 27 eine Fortdauer der prophetischen Begabung an. Philo schreibt jedem frommen und weisen Manne, speziell auch sich selbst, *προφητεία* zu, und der Siracide stellt bei aller Bescheidenheit doch seine Schrift den väterlichen Büchern eher gleich, als daß er sie unterordnete, Sir. praef. 5 sqq., 33, 17 sqq. Die Sage von der Entstehung der Septuaginta beruht ebenso, wie die Aufnahme der Apokr. in dieselbe, auf dieser Theorie. Scheinbar also weitherziger und freier als das talmudische Judentum, vertritt der Hellenismus in Wirklichkeit eine bei weitem strengere Inspirationslehre. Alle Schriftsteller des ATs sind Propheten. Bei der prophetischen Erleuchtung aber cessiert das menschliche Bewußtsein. Der Prophet ist Organ des durch ihn redenden Gottes, seiner selbst nicht bewußt und seines Willens beraubt. Er ist Dolmetscher des göttlichen Willens, ohne zu wissen, was er redet, denn er befindet sich im Zustande der Ekstase, der *θεοφόρητος μανία*. Die Ekstase, *ἐνθουσιοῦντος καὶ θεοφορήτου τὸ πάθος*, ist *ἡ ἠρεμία καὶ ἡσυχία τοῦ νοῦ*, Phil. quis rer. div. haer. I, 510 ed. Mang. cf. 511: *τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.* Andere Stellen s. bei Delitzsch, De inspir. etc., S. 10 ff. In diesem Zustande sind sie auch beim Schreiben, denn da ihnen die Offenbarung im Zustande der Ekstase und also des aufgehobenen Bewußtseins zu teil wird, so können sie dieselbe selbstverständlich auch nicht nachher aus Erinnerung niederschreiben, denn sie können sich nicht erinnern. Philo selbst glaubt die Ekstase aus der bei seiner eigenen schriftstellerischen Arbeit gewonnenen Erfahrung beschreiben zu können, de migr. Abr. I, 441. Zwar scheint man nicht alles in der hl. Schrift als im Zustande der Ekstase geschrieben angenommen zu haben, z. B. die zeitgenössischen Mitteilungen der Propheten *τὰ τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶν συγγραφόντων*, Jos. c. Ap. 1, 7. Dergleichen ist jedoch verhältnismäßig zu geringfügig, um etwa auf die Annahme einer verschiedenen Wirksamkeit des heiligen Geistes zu führen. Eher könnte man eine solche Annahme als Konsequenz der bevorzugten Stellung erwarten, welche Philo und Josephus im Einklange mit dem Talmud der Thorah zuweisen. Dennoch ist weder diese Bevorzugung noch die geringere Wertung der Hagiographa durchschlagend genug, um die obige Theorie von der Entstehung der biblischen Schriften zu beeinflussen. Ja nicht einmal die Unterscheidung zweier Arten von Inspiration bei Moses, der *ἑρμηνεία*, wo Gott allein redet und mit seinem Dolmetscher gleichsam eine Person wird, und der *προφητεία* (de vit. Mos. III. II, p. 163 sq. ed. Mang.) ist dazu im stande. Diese Unterscheidung ist eine rein formale, vgl. Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des ATs, S. 161. Die heiligen Schriftsteller haben ebenso geredet wie geschrieben im Zustande der Ekstase, durch welche das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit aufgehoben und der Mensch zum rein passiven Organe des Geistes Gottes bezw. des Logos wird, — dies ist die hellenistische Ansicht.

Auch die hl. Schrift kennt eine Ekstase, aber weder deckt sich diese mit der philonischen Ekstase, noch ist es biblische Vorstellung, daß die Inspiration sich wesentlich durch Versetzung in Ekstase vollziehe. Die Versetzung in Ekstase ist, wie sich ergeben wird, nicht ausgeschlossen, aber sie ist weder die einzige, noch auch nur die hauptsächliche Weise der Inspiration, vielmehr etwas durchaus außerordentliches. Vor allen Dingen geschieht die Mitteilung der durch Offenbarung empfangenen Kunde an andere nie im Zustande der Ekstase, ausgenommen vielleicht den Fall einer Prophetie wider Willen wie bei Bileam. Nach biblischem Begriff ist die Ekstase derjenige Zustand, in welchem dem für die Wahrnehmung übersinnlicher Dinge an und für sich ungeschickten Menschen übersinnliche Offen-

barungen zu teil werden, sei es, daß es göttlich gezeigte Symbole wie AG 10, 10; 11, 5; Jer 1, 11. 13, oder daß es überirdische Realitäten oder Bilder zukünftiger Dinge sind, wie bei Bileam Nu 24, 3. 4; 22, 31, bei Gehasi 2 Kg 6, 17; vgl. 2 Ko 12, 1 ff.; Apk 1, 10. In diesem Zustande ist der Mensch entweder *ἐν πνεύματι*, d. h. den Schranken seines an die Sinne gebundenen Wahrnehmungsvermögens enthoben, vgl. Apk 1, 10; 2 Ko 12, 1 ff., oder es fallen diese Schranken momentan, ohne daß zugleich die sinnliche Wahrnehmung aufgehoben erscheint, und die Wahrnehmung übersinnlicher Erscheinungen rc. tritt in den Zusammenhang des wachen Lebens, ohne ihn zu unterbrechen, ein, vgl. Lc 1, 11 ff. In keinem Falle erscheint der Zustand der Ekstase als ein solcher, der keine Erinnerung des in ihm Wahrgenommenen zurücklasse. Denn, wie Augustin zu Ps 67, § 36 richtig bemerkt, ist die Ekstase nicht (wie bei Philo) eine alienatio a mente, sondern eine alienatio mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstretur.

Weder aus der hl. Schrift selbst also stammt die philonische resp. hellenistische Theorie von ihrer Entstehung, noch aus der eigentlichen jüdischen Theologie, — sie entstammt vielmehr in gerader Linie dem Heidentum. Dieses allein kennt eine *θεοφόρητος μανία*, wie Philo die Ekstase auch nennt, welcher im biblischen Sinne, genau genommen, nur der Begriff der Besessenheit entsprechen würde. Es ist nicht ganz genau, wenn der Begriff, mit welchem Philo rechnet, lediglich auf Rechnung seines „Platonisierens" gesetzt wird. Auch noch andere Momente, vielleicht Einflüsse orientalischer Religionen, dürften mitgewirkt haben (vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie S. 296). Jedenfalls aber ist es die allgemeine Vorstellung der Griechen von dem *ἐνθουσιασμός*, der *μανία* der *μάντεις*, und die platonische Ansicht von der Quelle der künstlerischen Hervorbringung und dem Ursprunge der Philosophie aus solcher *μανία* oder göttlichen Begeisterung, welche Philo aufgenommen hat. Cf. Plat. Jon. 534, b: *κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεος τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ. ἕως δ'ἂν τουτὶ ἔχῃ τὸ κτῆμα, ἀδυνατὸς πᾶς ποιεῖν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ χρησμῳδεῖν.* Vgl. auch Mezger, Art. Divination in Paulys Real-Encykl. der klass. Altertumswissenschaft II, S. 1120 ff. Freilich besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der platonischen und philonischen Ansicht, welcher aber nicht das Wesen, sondern die Bedeutung der Ekstase betrifft. Nach Plato ist die Verwirrung der Seele, welche sie bei der Erinnerung an die in ihrem übernatürlichen Dasein geschauten Urbilder mit Entzücken ergreift, doch nur der Ausgangspunkt der Philosophie, indem der dadurch geweckte philosophische Trieb, der Eros, das Streben, dem Unsterblichen ähnlich zu werden, seine Befriedigung sucht und erlangt auf dem Wege der dialektischen Methode (Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 1, 3. Aufl. S. 516). Für Philo dagegen ist die Ekstase das Ziel des Strebens, die vollendete Versenkung in die Gemeinschaft Gottes durch volles Aufgeben des individuellen Bewußtseins. Aber gerade dieser Unterschied zeigt, daß Philo im Grunde nichts höheres kennt, als den gemeinen Begriff der Ekstase, wie er von der Mantik und dem Mysterienkultus hergenommen ist, zu dessen Anwendung und Ausdehnung auf analoge Erscheinungen des Offenbarungsgebietes er sich dann in seinem Synkretismus für berechtigt hielt.

Die gleiche im Grunde genommen durch und durch heidnische Vorstellung finden wir in der christlichen Kirche gleich an der ersten Stelle wieder, an der uns bestimmte Aussagen über die Art und Weise der Inspiration begegnen. Während nämlich bei den apostolischen Vätern nur die Thatsache der Inspiration in der Art, wie sie die hl. Schrift ATs citieren, einfachen Ausdruck findet, betonen die Apologeten des 2. Jahrhunderts die göttliche Entstehung der in der hl. Schrift niedergelegten Erkenntnis und äußern sich darüber so, daß sie unverkennbar nicht bloß eine mechanische, sondern eine mantische Inspiration lehren. Vgl. die bei Delitzsch a. a. O., S. 36 ff. gesammelten Stellen, namentlich Just. coh. ad Graec. 8. 10; Apol. I, 36; Athen. leg. 9, 42. Justin sagt von den hl. Schriftstellern (coh. ad Gr. 8): *καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.* Athenagoras behauptet ausdrücklich die Ekstase der Propheten, *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι*, leg. 9, 42; Theophil. ad. Autol. 2, 9. Um dies zu begreifen, wird man sich vergegenwärtigen müssen, daß den im Heidentum geschulten Männern mit der Erkenntnis der christlichen Wahrheit nicht bloß im allgemeinen der göttliche

Ursprung der ersten Erkenntnis derselben und damit der hl. Schrift sich aufdrängte, sondern um so leichter sich auch die griechischen Vorstellungen von der Entstehung solcher Erkenntnisse geltend machten, je weniger die christliche Wahrheit das Ergebnis schlußmäßigen Denkens sein wollte und konnte und jemehr der mit dem Christentum unauflöslich verknüpfte Begriff der Offenbarung und der Wirksamkeit des Geistes Gottes solche Vorstellungen zu rechtfertigen schien, die noch genährt wurden durch das der Sibylle (coh. ad Gr. 37) beigelegte Ansehen. Nimmt man dies letztere, die Gleichstellung der heidnischen Sibylle mit den Propheten und die bedeutsame Stellung hinzu, welche die Weissagung in der hl. Schrift einnimmt, bringt man das Gewicht in Anschlag, welches die Apologeten auf die Weissagung legten und legen mußten und daß die Zurückführung der Weissagung auf göttlichen Geist für das ganze Altertum selbstverständlich war, so bedurfte es kaum der Bekanntschaft mit Philo, von welchem Justin mit größter Anerkennung spricht (coh. ad Gr. 9. 10. 13), um ihn zu dieser Ansicht zu bringen, welche schließlich im Montanismus ihre entschiedenste Vertretung fand. Dazu wolle man nicht vergessen, daß die Betrachtung immer von der alttestamentlichen Schrift, resp. den Propheten ausgeht. Auf die neutest. Schriften wendet sie zuerst an Theophil. ad. Autol. 3, 12.

Der Opposition der Kirche gegen den Montanismus ist es zu danken, daß die Ansicht von der Ekstase als der Form der Inspiration keine nachhaltige Anerkennung fand. Miltiades, auch ein Apologet, schrieb nach Eus. h. e. 5, 17 gegen die Montanisten *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Clemens Al. bezeichnet die Ekstase als ein Merkmal der falschen Propheten und des bösen Geistes (Strom. 1, 311) und seit Origenes kennzeichnet die Verwerfung der aus dem Heidentum stammenden Vorstellungen die Auffassung der Kirchenlehrer. Im vollkommensten Gegensatze gegen den Montanismus wollte man in den Propheten nichts Unbewußtes anerkennen — Chrys. hom. 29 in ep. ad Cor.: *ὁ δὲ προφήτης — μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα·* cf. Epiphan. haer. 48, 2. 3; Athan. c. Arian. 4; Hieron. prol. in expos. Jes. ed. Valla, IV, p. 3. praef. comm. in Nah. VI, 536; Gregor. M. Mor. in Job. c. 13. Hierdurch wurde freilich wieder eine andere Überspannung, die des Begriffs der Offenbarung eingeleitet. Denn die Durchführung dieser Ansicht mußte die alttestamentliche Erkenntnis auf gleiche Stufe stellen mit der neutestamentlichen und so schließlich zu der zwar nicht mantischen aber mechanischen Inspirationslehre der älteren protestantischen Dogmatik gelangen. Die Ansätze einer richtigeren Erkenntnis, wie wir sie in der Unterscheidung des Irenäus zwischen prophetischer und apostolischer Inspiration (adv. haer. III. 11, 4) und in seiner Ahnung einer heilsgeschichtlichen Entwickelung (IV, 9, 3) finden, blieben ohne Frucht. Die Inspirationslehre der Kirchenväter verbindet mit der vollsten Anerkennung der uneingeschränkten Einwirkung des heiligen Geistes auf den Willen und die Erkenntnis der biblischen Schriftsteller die Anerkennung ihrer Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit, auf welche mehr noch als Form und Stil zurückgeführt wird. Ein Versuch, die Vereinigung der Wirksamkeit des hl. Geistes mit der selbstständigen Thätigkeit der hl. Schriftsteller zu begreifen, wird nicht gemacht. Derselbe Irenäus, welcher die Eigentümlichkeiten des paulinischen Stils ableitet aus der velocitas sermonum suorum et propter impetum, qui in ipso est spiritu, ist darum doch nicht gewillt, die Einwirkung des hl. Geistes auf die Einzelheiten der Ausdrucksweise hintanzustellen, sondern sagt adv. haer. III, 16, 2: Potuerat dicere Matthaeus: Jesu vero generatio sic erat; sed praevidens Spiritus sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthaeum ait: Christi autem generatio sic erat. Derselbe Augustin, der von den Evangelisten sagt, sie hätten geschrieben, ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius, vel prolixius (de consensu evv. II, 12), vergleicht die Apostel mit den Händen, die niederschrieben, was das Haupt Christus diktierte (ibid. 1, 35). Hieronymus weiß von Solöcismen und ähnlichem in der Schrift zu reden, findet aber gerade darin ein Zeugnis für die Einwirkung des hl. Geistes, quod apostolus . . absque rhetorici nitore sermonis et verborum compositione et eloquii venustate nunquam totum mundum traducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia verbi, sed in virtute Dei (Comment. in ep. ad. Eph. II, ad 3, 1). Weiter scheint Origenes zu gehen, der nicht bloß den Apostel Paulus im Namen aller bibl. Verfasser sagen läßt, daß er den köstlichen Schatz in irdenem Gefäß bewahre, sondern auch fordert, daß man unterscheide zwischen dem Wort als Klang und Zeichen und zwischen dem Inhalt. Letzterer sei stets richtig, in den Worten fehlten bisweilen die Verfasser, obgleich sie nie sogleich schrieben, was ihnen in den Sinn kam, sondern alles einzelne, Worte, Satzbau u. s. w.

mit großer Sorgfalt zuvor erwogen. Indes dies hindert ihn nicht, nicht bloß jeden Irrtum auszuschließen, sondern auch zu behaupten, daß durch alle Teile der hl. Schrift, selbst die zufälligen Buchstaben, sich die Fülle der göttlichen Majestät ergieße. „Wer den Urheber der Welt und der Schrift für dasselbe Wesen hält, kann hierüber nicht zweifelhaft sein". Cf. Sel. in Deut. p. 386, Hom. in Jer. 21, 282; Hom. in Ez. VI, 376. Origenes hat unter den Kirchenvätern sich offenbar am eingehendsten mit der Frage nach der Art der Inspiration beschäftigt und die mitgeteilten Äußerungen hängen genau mit seiner Theorie zusammen, wonach die Inspiration eine Erhebung des Gemütes und eine Oeffnung des inneren Gehörssinnes für die Wahrheit ist, eine höhere Stufe der Erleuchtung, welcher alle Frommen gewürdigt werden. Sie erfordert die höchste Besonnenheit des Geistes für diejenigen, welche Organe und Vermittler der göttlichen Offenbarungen für die minder lauteren, einer unmittelbaren Erleuchtung unfähigen Menschen sein sollen, vgl. Jes 6. (Ausführlicheres s. Redepenning, Origenes, I, S. 253 ff.) Hiernach vereinigt sich für Origenes in der Inspiration eine gesteigerte Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes mit einer diese hervorrufenden gesteigerten Wirksamkeit des hl. Geistes.

Damit war ein fruchtbarer Ansatz für das Verständnis der eigenartigen Entstehung der hl. Schrift gegeben. Es lag nicht an dem Zusammenhang dieser Anschauung des Origenes mit anderen Sätzen seines Systems, namentlich dem Verhältnis des Geistes zum Logos, dem des Logos zum Vater und dem Verhältnis Gottes zur Welt, auch nicht an dem Verdacht, in den die Rechtgläubigkeit des Origenes geriet, daß diese Ansätze fruchtlos blieben. Vielmehr fehlte, als die Zeit der Apologeten vorüber und der Montanismus überwunden war, der Anlaß, das praktische Interesse an der Ausgestaltung dieser Lehre. In den innerkirchlichen Kämpfen wurde die Autorität und damit der göttliche Ursprung der hl. Schrift nicht in Zweifel gezogen. Durch den Austrag jener Kämpfe und die Erstarkung der kirchlichen Ordnung trat der Autorität der Schrift die der Kirche zur Seite, welche ein solches Gewicht in die Wagschale warf, daß Augustin bekannte: evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas (adv. Man. 5). Noch freilich galt: *αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἁγίαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν* (Athanas. contr. gent. 1, p. 1 B), aber es bahnte sich namentlich durch die Annahme einer fortdauernden Inspiration, welche in den Beschlüssen der Konzilien gipfelte, die Theorie einer zweifachen Erkenntnisquelle an, der divinae legis auctoritas und der ecclesiae catholicae traditio, wie sie Vincentius in seinem commonitorium aufstellte, und für welche es sich bloß um einen Kanon zur Beurteilung, also um die Feststellung der Thatsache handelte, nicht um die Frage nach der Art der Inspiration. Daß in der antiochenischen Schule die menschliche Seite der heiligen Schrift stärker betont wurde, war bei der gleichzeitigen Anerkennung ihrer Autorität zu wenig von Gewicht, um eine Erörterung über die Inspiration selbst hervorzurufen. Auch die weitgehenden Äußerungen Theodors von Mopsueste, das Buch Hiob sei ein Gedicht auf heidnischem Grund und Boden entstanden, das Hohelied sei ein langweiliges Brautkarmen, Salomo habe (Prov. und Koheleth) zwar den *λόγος γνώσεως*, aber nicht den *λόγος σοφίας*, die prophetische Gabe, empfangen, betrafen ja nicht die Inspiration der heiligen Schrift im allgemeinen, sondern nur die Frage, ob alle Teile der heiligen Schrift gleichmäßig an der (prophetischen) Inspiration teil hätten, und hatten keinen anderen Erfolg, als bei der Entscheidung des Dreikapitelstreites auf dem 5. ökum. Konzil zu Konstantinopel verworfen zu werden.

So blieb es denn bei der Annahme einer einzigartigen und umfassenden Eingebung des heiligen Geistes, welche die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Verfasser nicht ausschloß, ohne daß die Art der Inspiration näher untersucht und erörtert wurde. Naturgemäß trat dann die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Vordergrund, so daß man die Selbstthätigkeit der Verfasser kaum noch beachtete. Als Agobard von Lyon die äußerlichsten Zeichen dieser durch die Inspiration nicht aufgehobenen Selbstständigkeit hervorhob und behauptete, die heiligen Schriftsteller hätten nicht immer die Regeln der Grammatik beobachtet, ging der Abt Fredegis von Tours so weit, zu behaupten, daß der heil. Geist selbst etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore apostolorum gebildet habe. So leicht es auch Agobard hatte, sich durch die bedenkliche Analogie zu verteidigen, in welche dann die heiligen Schriftsteller mit Bileams Eselin gerieten, so wenig kam es ihm auf der anderen Seite in den Sinn, die Wirksamkeit des heiligen Geistes irgendwie beschränken zu wollen; er führte vielmehr jene Erscheinung auf eine Herablassung des hl. Geistes zu den menschlichen Schwächen zurück.

Die Scholastik bezeugte kein tieferes Interesse für den Begriff der Inspiration. Zwar wird er im Zusammenhange des Systems mit der gewohnten Sorgfalt erörtert. Das

Gewicht aber, welches ihm doch eigentlich um seines Zusammenhangs willen mit dem der Offenbarung auch für die Scholastiker zukäme, wird ihm nicht beigelegt, wie er denn auch nicht im Zusammenhange mit letzterem erörtert wird. Daß er hie und da den Gegenstand ernstesten Nachdenkens gebildet hat, wird uns bezeugt; so hat z. B. Anselm sich viele Nächte lang mit der Frage beschäftigt, wie die Inspiration wohl zu denken sei, namentlich wie die Propheten die Zukunft als die Gegenwart schauen konnten (Möhler, Gesammelte Schriften I, 52). Thomas von Aq. behandelt die Frage in der Lehre von den Tugenden, übergehend von den allgemeinen Tugenden zu denen einzelner, wo dann die Charismata, gratiae gratis datae, in erster Linie stehen. Die auf die Erkenntnis bezüglichen Gnadengaben werden unter den Begriff der Prophetie befaßt, zu welcher gehören inspiratio und revelatio. Erstere bewirkt die Erhebung der intentio mentis ad percipienda divina, letztere die perceptio divinorum. Die Prophetie ist in gewissem Sinne eine passio; wie schon beim natürlichen Erkennen der Intellekt etwas erleidet, so muß das prophetische Licht erst recht der Seele des Propheten einwohnen per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis. Es giebt verschiedene Formen und verschiedene Grade der Prophetie, letzteres sowohl hinsichtlich des Inhalts als der Zeit der Offenbarung. Die Form anlangend, ist zu unterscheiden, ob die göttliche Erleuchtung auf übernatürliche Dinge sich bezieht oder nur auf göttliche Vergewisserung in betreff dessen, was die menschliche Vernunft aus sich erkennen kann. Letzterer Art ist die Erleuchtung der Verfasser der Hagiographa, ersterer die der eigentlichen Propheten, die deshalb auch in der Person Gottes redeten, wogegen jene in eigener Person redeten. Die eigentlich prophetische Erleuchtung ist darum auch die höhere, hat aber je nach Zeit und Inhalt wieder ihre Stufen. David erkennt mehr als Moses, obwohl die Art, wie Moses Gott schaute, höher steht. Je näher Christo, desto größer die Erleuchtung, bis zur Zeit der Gnade der Sohn Gottes selbst das Geheimnis der Trinität offenbart und die Diener des Neuen Testamentes deshalb quasi magis revelate spectantes auch hoch über Moses stehen. An das Charisma der Erkenntnis schließt sich nun das des Wortes, ohne welches die Erkenntnis anderen nicht zu gute käme. Das rechte Wort zu wirken bedient sich der heilige Geist der menschlichen Zunge quasi instrumenti, ipse autem est qui perficit operationem interius. Aber der Segen des Wortes wird bisweilen gemindert durch Schuld des Hörers, bisweilen jedoch auch durch Schuld des Redenden selbst (Summa secunda secundae, qu. 171 bis 174. 177). Die Wirksamkeit des heiligen Geistes ist also nicht eine vergewaltigende, die Selbstthätigkeit lahmlegende. Darüber jedoch läßt Thom. sich nicht aus, inwieweit gewisse Erscheinungen des Schriftwortes sich auf diese Weise erklären. Er hat es nur mit der sittlich-religiösen Wirkung des Wortes zu thun und daß nach dieser Seite hin dem Schriftwort kein Mangel anhaftet, kommt ihm gar nicht in Frage. Wo er von einem Mangel redet, der dem geistgewirkten Wort anhaften könne, hat er nicht sowohl das Schriftwort im Auge, sondern die so wenig wie die übrigen Geistesgaben erloschene Gabe des Wortes in der Kirche.

Die Autorität der Schrift war unbestritten, aber das Bedürfnis, sie anzuwenden und sie zu untersuchen, war nicht vorhanden und wurde auch nicht geweckt. Die Mystik hatte ein tiefes Gefühl für die Gotteskraft des Schriftwortes und ein Verständnis für die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Aber die Annahme einer Fortdauer auch der Gabe der Inspiration ließ die Inspiration der heiligen Schrift trotz des ihr eingeräumten Vorzugs nicht sehr aus dem Rahmen der allgemein möglichen Erfahrung von der Wirksamkeit des Geistes heraustreten. So verband sich mit der feststehenden Autorität der Schrift eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen ihre Einzigartigkeit. Die durch Berufung auf Ga 2, 11 ff. gestützte Behauptung Abälards, daß die Propheten und Apostel nicht irrtumsfrei gewesen, wurde von ihm selbst nur zaghaft angewandt. Als aber der Humanismus die in der menschlichen Beschränktheit ihrer Verfasser begründeten Mängel der heiligen Schrift aufzeigte, fand die Kirche und Wissenschaft dadurch die Autorität der Schrift nicht beeinträchtigt.

So fand die Reformation das Dogma vor. Noch nie seit der Apostel Zeit war so großartiger Gebrauch von der heil. Schrift gemacht, noch nie ihre Autorität so entschieden und durchgreifend zur Geltung gebracht, noch nie ihre Gotteskraft so mächtig erlebt worden, wie jetzt. Um so weniger aber wurde reflektiert über die Art, wie sie zu stande gekommen sei. Genug daß sie da war. Daran dachte niemand, ihre Autorität zu bestreiten. Nur um die Anwendung war Streit. Daraus erklärt es sich, daß wir bei den Reformatoren selbst wie bei ihren Zeitgenossen und in der unmittelbar nachreformatorischen Zeit genau die bisherige Auffassung der Inspiration ohne weitere Erörterung des Verhältnisses der

beiden bei Entstehung der heil. Schrift zusammenwirkenden Faktoren und ohne Begrenzung des Umfanges, in welchem der Schrift Inspiration zukomme, wiederfinden. Ohne Begrenzung des Umfanges, — denn auf der einen Seite ist die heil. Schrift für Luther ein Buch, in welchem „an einem Buchstaben, ja am einigen Titel mehr und größer gelegen ist, denn an Himmel und Erde", auf der andern Seite weiß er zu sagen von Heu, Stroh und Stoppeln, welches den Propheten bei ihren eigenen guten Gedanken mit untergelaufen sei, von einem unzureichenden Beweise des Apostels Paulus Ga 4, 21 ff. („zum Stich zu schwach") u. a.

Was das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors zu einander betrifft, so ist es Luther ebenso gewiß, daß der heil. Geist Urheber der Schrift ist, als daß die Verfasser nicht bloß an ihren Menschlichkeiten zu erkennen sind, sondern vor allem ihr eigenes Herz in Worten ausgeschüttet haben, in denen ihnen niemand gleichkommt. Mit der Formel „Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen" würde man diese lebensvolle Anschauung doch nur sehr ungenügend bezeichnen. In thesi unterschied sie sich nicht von der traditionellen Auffassung, nur in der Energie ihrer Anwendung und ihres Ausdrucks. Ebenso wie Luther stand Calvin. Der heiligen Schrift gebührt ein Ansehen, ac si vivae ipsae Dei voces exaudirentur. Der heilige Geist ist ihr Verfasser, welcher mehrfach rudi et crasso stylo usus est. Dies schließt nicht aus, daß Calvin nicht bloß Ungenauigkeiten und Irrungen, wie Mt 27, 9 u. a. anerkennt, sondern vor allem ebenso wie Luther durch die Schrift in den Herzen ihrer Verfasser liest. Wie Luther und Calvin, so standen auch ihre Zeitgenossen und Schüler. Mit derjenigen Autorität, welche die schmalkaldischen Artikel der heil. Schrift zuerkennen, wenn sie sagen: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, sonst niemand", stand auch ihr göttlicher Ursprung fest, und so eng war die Zusammengehörigkeit von Schrift und Geist, daß die schmalkaldischen Artikel entschieden aussprechen: Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente. Wie aber dieser Ursprung der Schrift geartet sei, kam vorläufig nicht in Frage. Chemnitz ist der erste, der (im examen conc. Trid.) eine eingehende Lehre von der heiligen Schrift aufstellt, aber indem er die Aufgabe hat, die Autorität der auch von den Gegnern als inspiriert anerkannten Schrift gegenüber der Kirche und der Tradition sicher zu stellen, kann er e concessis argumentieren und die Frage nach Wesen und Art der Inspiration drängt sich ihm nicht auf. Selnecker befaßt die Inspiration unter den Begriff der Offenbarung und beschreibt sie als einen occultus flatus quo sancti olim Patriarchae et Prophetae divinitus multa edocti fuerunt, setzt diesen Vorgang aber in unverkennbare Analogie mit der Einwirkung und Einwohnung des heiligen Geistes in den Gläubigen. Joh. Gerhards reichhaltige Erörterung des locus de scriptura sacra enthält ebenfalls keine näheren Bestimmungen über den Begriff der Inspiration. Allein je mehr es sich um die Sicherung der Autorität der heil. Schrift handelte, desto seltener werden Äußerungen und Zugeständnisse, wie die Bugenhagens, daß die Evangelisten geschrieben haben, quod ipsis visum est, und daß Irrtümer der Septuaginta in den Text des NTs übergegangen seien. Es war ja natürlich, daß alles Schwergewicht auf den göttlichen Ursprung des Schriftwortes fiel. Als nun zu der Polemik gegen Rom die gegen den Synkretismus hinzukam, und Calixt in Annäherung an katholische Theologen unterschied zwischen einer revelatio oder Inspiration im strengeren Sinn, die sich auf die Heilswahrheit selbst beziehe, und einer directio divina bezüglich dessen, quae in sensus incurrerunt aut aliunde nota fuerunt, wofür es keiner Offenbarung, sondern nur einer Leitung bedürfe, ne quidquam scriberent a veritate alienum, da war für das nach unverbrüchlicher gesetzlicher Autorität verlangende Geschlecht die Zeit für eine handfestere Gestaltung der Lehre von der heiligen Schrift, für eine vermeintlich festere Sicherung der Schriftautorität gegen ihre Gefährdung im eigenen Lager gekommen, und diese mußte an dem Punkte einsetzen, wo die Autorität der Schrift ihren Ursprung hat. Calov ist der Begründer der nun entstehenden und gewöhnlich als kirchlich bezeichneten Inspirationslehre. Ihm ist Inspiration die Form der Offenbarung. Schlechthin nichts kann in der Schrift sein, quod non sit scriptoribus divinitus suggestum et inspiratum. Nam si ulla tantum particula scripturae esset e notitia et memoria vel revelatione humana deprompta, non omnis scriptura dici posset universaliter divinitus inspirata. Und nun folgen alle jene Bestimmungen eines Quenstedt, Baier, Hollaz u. a., daß die heil. Schriftsteller nicht haben dürfen den sensum divinum in ea conjicere verba, quae ipsi pro arbitrio suo eligerent, sed ipsorum erat haerere et pendere ab ore dictantis spiritus sancti, daß der Stil des NTs von allen Barbarismen und Solocis-

men frei sei u. s. w., bis zur Behauptung der Inspiration auch der Vokale im AT seitens der reformierten Theologen Buxtorf Vater und Sohn, wie sie auch in die formula cons. helv. aufgenommen ist, ja bis zur Ausdehnung der Inspiration auf die Interpunktion bei Gisb. Voet. Der Widerspruch eines Musaeus wenigstens gegen die Reinheit des neutestamentlichen Stils zog demselben die schwersten Befehdungen zu, obwohl er trotzdem die Verbalinspiration lehrte.

Diese Inspirationslehre war ein schlechthinniges Novum. Zwar fehlte bloß der Begriff der Ekstase zur Erneuerung der von der Kirche im Gegensatze gegen den Montanismus einmütig aufgegebenen mantischen Inspirationslehre Philos und der alten Apologeten. Aber das Fehlen dieses Begriffs verschlechterte die Sachlage nur, indem es die mantische Inspiration zu einer mechanischen herabdrückte und sie nicht bloß außer Analogie, sondern in vollkommenen Widerspruch setzte zu aller anderweitigen Wirksamkeit des heiligen Geistes. Nirgend in dem Zusammenhange des göttlichen Wirkens findet sich ein Anknüpfungspunkt dafür. Wenn die Annahme einer Ekstase doch noch wenigstens eine Selbstbereitung der heiligen Schriftsteller forderte, ein *καθαρὸν ἑαυτὸν τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ* (Justin, siehe oben), so war dies für die so geartete Inspiration nicht mehr erforderlich. Von einer Zeugenschaft, die die eigene Person einsetzt, wie die Apostel sie für sich in Anspruch nehmen, kann nicht mehr die Rede sein. Sie könnten alle Bileam und Kaiphas sein, der Effekt wäre derselbe. Diese Konsequenzen wurden freilich nicht gezogen und würden mit aller Entschiedenheit abgelehnt sein. Aber unausbleiblich sind sie.

Daß die Theologen der römischen Kirche wenigstens zum Teil einer freieren Auffassung zugethan waren (wie z. B. Bellarmin, Canus, R. Simon), verschlug umsoweniger, als sie das Interesse verfolgten, die Autorität der Schrift der der Kirche unterzuordnen, obwohl die Beschlüsse des Tridentinums die heil. Schrift als ein Diktat des heil. Geistes bezeichnet hatten. Ebensowenig Erfolg hatte es, daß die Arminianer mit einigen französischen und deutschen reformierten Theologen eine freiere Ansicht vertraten. Erst dem neuen Aufschwung des christlichen Lebens im Pietismus war es vorbehalten, nicht ohne Erfolg zu widersprechen. Es dürfte weniger „die Auflehnung der religiösen gegen die dogmatische Seligkeit“ (Tholuck nach Gaß, Georg Calixt, S. XI), als vielmehr das größere Verständnis für die Wirksamkeit des heiligen Geistes im persönlichen Leben gewesen sein, welches dem Pietismus ebenso wie den „durch ihre exemplarische Frömmigkeit berühmten“ geistesverwandten Dissenters der anglikanischen Kirche, einem Baxter, Doddridge u. a. nahe legte, wenigstens wie Spener die reine Passivität der biblischen Verfasser zu bestreiten. So wenig aber der Pietismus eine Erneuerung kirchlichen Lebens und kirchlicher Wissenschaft bewirkte, so wenig erzielte er eine Umgestaltung der jüngsten Inspirationslehre im positiven Sinne, wobei freilich nicht vergessen werden darf, daß er seine edelsten Früchte erst in Bengel und der Bengelschen Schule getragen hat, von der eine neue, noch bis heute die fruchtbarste Einwirkung auf die Gestaltung der Lehren von der Offenbarung und von der heiligen Schrift ausgegangen ist. Die kirchliche Theologie nahm eine immer freiere Stellung zur heiligen Schrift ein. Der menschliche Faktor trat in den Vordergrund der Betrachtung. Dem Supranaturalismus blieb von der Inspiration nur die Mitteilung der durch die Vernunft nicht zu findenden Wahrheiten übrig — also eine auf ein bestimmtes Gebiet des Schriftinhaltes beschränkte Erleuchtung. Dem Rationalismus ging über der grammatisch-historischen Exegese der göttliche Inhalt der Schrift verloren. Bedeutung für die Entwickelung unseres Dogmas kann ihm nur insofern zugeschrieben werden, als er den Menschlichkeiten, die sich in der Schrift finden, nachhaltige Anerkennung verschafft hat. Für die große und selbstständige Bedeutung des Menschlichen im Unterschiede von jenen Menschlichkeiten fehlte ihm alles und jedes Verständnis, weil ihm alle und jede Kongenialität mit der Schrift fehlte.

Die neuere Entwickelung der Inspirationslehre knüpft teils an Schleiermacher, teils an die Bengelsche Schule an. Letztere vertritt die Erhaltung und Weiterbildung einer positiven Lehre von der heiligen Schrift, Schleiermacher baut von Grund aus neu. Während dem Rationalismus das Verständnis für den eigenartigen Geist der Schrift ganz entschwunden war, setzte Schl. gerade hier ein, nur daß es ihm nicht der den Menschen gegenüber zugleich selbstständige Geist Gottes war, aus dem sie geboren, sondern der heilige Geist wie er seinem Begriffe nach nichts anderes als der Gemeingeist der christlichen Kirche ist und als solcher die Quelle aller Geistesgaben und guten Werke, auf den sich alle Gedankenerzeugung zurückführt, so weit sie dem Reiche Gottes angehört. Auch das Apokryphische ist noch inspiriert, sofern noch die einzelnen Spuren von Zusammenhang mit dem christlichen Geistesleben von ihm herstammen. Im Kanonischen ist seine Wirksamkeit durch das

Individuum näher bestimmt fast ohne von ihm geschwächt zu sein, so jedoch, daß in keinem Einzelleben der Unterschied von Christo ganz aufgehoben ist (Gl. L. § 130, 2). „Seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist kein Zeitalter ohne eigentümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken. Dieser Geist aber, der christliche Gemeingeist, ist das Wollen des Reiches Gottes, in jedem einzelnen sein Gemeingeist, in dem Ganzen seiner Innerlichkeit nach ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein, mithin das Sein Gottes in demselben, bedingt durch das Sein Gottes in Christo (§ 116, 3). Der eine wesentliche Faktor desselben ist die von Christo geweckte Empfänglichkeit, der andere die durch ihn geweckte Selbstthätigkeit. Der reinigende Einfluß der lebendigen Erinnerung an Christus macht das erste Glied aller Darstellungen des christlichen Glaubens, das Zeugnis der unmittelbaren Schüler Christi, zur Norm für alle folgenden. Es versteht sich bei dieser Auffassung von selbst, daß die Inspiration sich nicht bloß auf die Schriften, sondern auf die ganze amtliche Wirksamkeit der Apostel erstreckt. Darum ist auch zwischen dem apostolischen Lehren und dem evangelischen Erzählen kein Unterschied, denn die Gedanken der Apostel sind nur Entwickelung der Äußerungen Christi und die reine und vollständige Auffassung der Lebensmomente Christi ist ebenso eine notwendige Bedingung für die gesamte apostolische Amtsthätigkeit, wie die Sicherstellung der richtigen Erinnerung ihre Aufgabe ist. An diese Wirksamkeit des heiligen Geistes schließt sich die Aufbewahrung der apostolischen Schriften als das Werk des seine eigenen Erzeugnisse anerkennenden Geistes. Das AT teilt weder die normale Dignität noch die Eingebung des NT. Es ist aus dem israelitischen, also nicht aus dem christlichen Gemeingeist geboren. Derselbe ist nur uneigentlich heiliger Geist, nämlich nur sofern sich mit ihm das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verbindet, also etwas dem christlichen Gemeingeist verwandtes, eigentlich nur höchste Empfänglichkeit für den heiligen Geist.

Das Hauptgewicht liegt also bei Schleiermacher auf seiten der menschlichen Verfasser. Sie sind vermöge ihres Verhältnisses zu Christo die vollgiltigen ursprünglichen Zeugen der christlichen Wahrheit. Der Geist, der sie bestimmt, ist nicht der überweltliche Geist Gottes, sondern nur so weit von ihnen unterschieden, wie das Allgemeine von dem Besonderen. Er ist an die Personen gebunden und kann sich nur durch sie äußern. Der christliche Gemeingeist ist eine Bestimmtheit ihres Geisteslebens. Theopneustie wird man die Beeinflussung durch diesen Geist schwerlich noch nennen können. Schl. weist ausdrücklich jede Frage nach dem Verhältnis dieses heiligen Geistes oder Gemeingeistes zu dem heiligen Geiste in der Trinität ab. So ist seine Inspirationslehre formell und materiell der geradeste Gegensatz zu derjenigen Gestalt, welche sie zuletzt in der Theologie des 17. Jahrhunderts angenommen hatte. Dennoch enthalten seine Aufstellungen in wesentlichen Punkten einen nicht wieder aufzugebenden Fortschritt. Einmal darin, daß die Inspiration aus der Geschichte in der sie erscheint begriffen werden soll; sodann in der Wertung des menschlichen Faktors für die Bezeugung und Mitteilung der göttlichen Wahrheit, während derselbe bis dahin immer nur ertragen und mit in den Kauf genommen wurde. Ferner die Einordnung der Inspiration in die einheitliche und doch mannigfaltige Wirksamkeit des heiligen Geistes und endlich die Einordnung der schriftstellerischen Wirksamkeit und damit die Einwirkung des heiligen Geistes auf dieselbe in die gesamte amtliche Wirksamkeit ihrer Verfasser. Aber diese Punkte betreffen nur die Art der Inspiration, also die formelle Seite. Es wird nun alles auf den ersten Punkt ankommen, auf die Zugehörigkeit der Inspiration zu einer bestimmten Geschichte; daß ein solches Verhältnis besteht, wird nirgends bestritten. Es bleibt Schl.s Verdienst, dies Verhältnis zum Ausgangspunkt genommen zu haben; ob umfassend genug, ob der wirklichen Geschichte entsprechend oder gemäß einer Theorie über dieselbe, ist eine andere Frage. Jedenfalls muß die Inspiration aus diesem Verhältnis begriffen und alle Bestimmungen über Wesen und Art derselben müssen aus dieser Geschichte begriffen werden.

Hier setzt denn auch die neuere Entwickelung durch Rothe und Hofmann ganz entschieden ein, nachdem zuvor Twesten in teilweisem Anschlusse an Schl. die supranaturale Fassung der Inspiration „ohne die Übertreibungen des 17. Jahrhunderts" erneuert, Beck eine selbstständige Berichtigung und Weiterbildung der alten Inspirationslehre, Philippi eine Wiederherstellung derselben versucht hat. Twesten nimmt von Schl. nur die Bestimmung des Geistes als des kirchenbildenden Prinzips mit dem Unterschiede auf, daß es nicht bloß der göttliche Gemeingeist, sondern der gottheitlich sich zur Gemeinde verhaltende Geist ist. Beck erkennt in der Theopneustie ein wesentliches Moment des „Offenbarungsorganismus" und stellt sich damit entschiedener noch als Twesten auf supranaturalen Boden. Aber sie ist nicht die Offenbarung, sondern eben ein Glied des Offenbarungsorganismus. Damit

ist nicht bloß die Gleichsetzung beider in der Theologie des 17. Jahrhunderts aufgegeben, sondern auch die alte Unterscheidung von Offenbarung und Inspiration ein bedeutsames Stück weiter geführt. Denn was Beck hier den Offenbarungsorganismus nennt, ist die göttliche Heilsbeschaffung auf dem Wege der Geschichte, und damit ist auch von ihm erkannt, daß aus dem Zusammenhange der Heilsgeschichte heraus die Inspiration verstanden werden muß. Nur scheinbar aber berührt sich hier Beck mit Schl.; die Anknüpfung liegt in der Bengelschen Schule, deren edelste und verheißungsvollste Frucht die Erkenntnis ist, welche Gottfr. Menken im Jahre 1793 dahin zusammenfaßte: „Die Bibel ist keine Dogmatik . . ., sie ist vielmehr ein geschichtliches, harmonisches Ganzes. Alles, was sie lehrt, lehrt sie uns entweder unmittelbar in Geschichte oder es ruht doch auf Geschichte, hat seinen Grund und sein Licht in der Geschichte" (Dämonologie S. 153, Werke VII, 68). Die Zugehörigkeit der Inspiration zum Offenbarungsorganismus läßt im Gegensatze zu Schl. das Hauptgewicht auf den göttlichen Faktor fallen. Die Inspiration hat den Zweck, die Offenbarung nicht bloß für, sondern in und durch Menschen zu bezeugen. Darum setzt sie die Wirkung der Offenbarung, die Wiedergeburt und das aus ihr sich entwickelnde Gottesleben voraus und schließt daran an. Hiermit ist sie eingegliedert in den Zusammenhang der innermenschlichen Geisteswirksamkeit, die Bedeutung des menschlichen Faktors gewahrt und den Übertreibungen des 17. Jahrhunderts vorgebeugt. Sie wird dann weiter unter den Begriff der an die Wiedergeburt anschließenden, mit ihr gesetzten Erleuchtung gefaßt, woraus sich die Annahme von Stufen, sowie die Möglichkeit der Inspiration auch dort, wo noch keine Wiedergeburt sein kann (AT), ergiebt, nur ist sie im letzteren Falle nicht bleibender Zustand. Diese Befassung unter den Begriff der Erleuchtung giebt aber eigentlich die Einreihung in den Offenbarungsorganismus auf. Beck vertauscht die Geschichte und den Organismus der Heilsthaten Gottes mit der Geschichte und dem Organismus des menschlichen Heilslebens und wird damit seinem Ausgangspunkte untreu.

Philippi befaßt die Inspiration gleichfalls unter den Begriff der Erleuchtung, setzt sie aber auch der Offenbarung gleich, indem auf ihrer höchsten apostolischen Stufe nur noch ein begrifflicher, kein sachlicher Unterschied zwischen beiden bestehen soll. Die Inspiration „ist derjenige Akt des Geistes Gottes auf den Menschengeist, durch welchen letzterer ganz in das Offenbarungsobjekt hineinversetzt und befähigt wird, dasselbe rein und ungetrübt wiederzugeben, oder derjenige Zusammenschluß des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, durch welchen die Offenbarung des letzteren lauter und unentstellt zum Inhalt des ersteren wird". Demgemäß ist wie in der Offenbarung so auch in der Inspiration eine alt- und neutest. Stufe oder näher die gesetzliche, die prophetische und die apostolische Inspiration zu unterscheiden. Mit Recht wendet Hofmann ein, daß Philippi die Einwohnung des heiligen Geistes, welche den Christen zum Christen mache und seine auf die Ausrichtung des apostolischen Berufes gerichtete Wirkung in eins vermenge. Zu dieser Vermengung kommt jene Gleichsetzung mit der Offenbarung, wodurch diese Auffassung unhaltbar werden dürfte. Wie Ph. versuchen auch Henderson und Gaussen die Theorie des 17. Jahrh. zu erneuern.

Ganz entschieden nimmt Rothe seinen Ausgangspunkt in der Zugehörigkeit der Schrift zur Offenbarung, von der sie ein unabtrennlicher Bestandteil ist. Sie ist Urkunde derselben im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes. Daraus ergiebt sich ihre Einzigartigkeit und ihre Eigenart. Nicht daß man sie als inspiriert bezeichnen dürfte. Dies Prädikat kommt nur Menschen zu. Ihre Eigenart rührt daher, daß ihre Verfasser mithandelnde Personen sind in dem geschichtlichen Hergange der göttlichen Offenbarung. Darum ist ihr religiöses Bewußtsein ein spezifisches und in seiner Eigentümlichkeit ein für alle Zeiten normatives. An sie ergeht die Offenbarung unmittelbar. Das eine Moment der Offenbarung ist ein subjektives, inneres und fällt in sie selbst hinein. Dies ist die Inspiration, ein momentaner, flüchtig dahin eilender Zustand, welcher die Reihe der Lebensentwickelung des Menschen aus eigener Selbstbestimmung unterbricht (vgl. Thom. Aq.) und daher nicht für schriftstellerische Thätigkeit verwendbar. Solche Inspirationen sind den bibl. Schriftstellern zu teil geworden. Durch dieselben sind sie die Inhaber des richtigen Verständnisses des objektiven Momentes, nämlich der göttlichen Manifestation und somit die authentischen und zwar allein authentischen Ausleger der Offenbarung. Der Eindruck, den die göttliche Offenbarung bei ihrem Eintritt in die Geschichte macht, ist in ihnen in voller Unmittelbarkeit vorhanden; nach einem Gesetz der Geschichte muß demselben eine Stärke und Reinheit eignen, wie sie vorerst nicht wieder vorkommen kann. Denn sie verhalten sich zunächst nur rezeptiv. Nunmehr erst treten sie selbstthätig ein, aber nicht bloß als Schriftsteller. Jedoch begründet die schriftstellerische Thätigkeit eine

besonders gesteigerte Empfänglichkeit für die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Deshalb nehmen wir in den amtlichen Schriften der Apostel und ihrer Gehilfen ein besonders hohes Maß von Wirkung des ihnen eignenden heil. Geistes war. Dies ist ihre Erleuchtung, etwas habituelles im Unterschiede von der momentanen Inspiration. Somit kann von Inspiration der heil. Schrift auch nicht einmal in dem abgeleiteten Sinne die Rede sein, in welchem sie als ein Werk inspirierter Verfasser so heißen könnte. Denn Inspiration bezieht sich nicht auf schriftstellerische Thätigkeit. Die heilige Schrift ist einfach ein Ausfluß des göttlichen Lebens ihrer Verfasser.

Abgesehen von der Frage nach dem Rechte des Wortes Inspiration wird man auch von dieser Darstellung sagen müssen, daß sie ihren eigenen Ansprüchen nicht gerecht wird, — gerade den Ansprüchen, von deren Erfüllung unbedingt der Erfolg der Untersuchung abhängig ist. Rothe will die Bibel aus ihrer Zugehörigkeit zur Offenbarung und zwar wesentlich zu der geschichtlichen Thatsache der göttlichen Manifestation begreifen. Aber er gewinnt dies Verständnis von einem allgemeinen Gesetz der Geschichte aus, anstatt vor allem aus der Eigenart derjenigen Geschichte, um die sichs handelt, und aus dem „Mithandeln" der betreffenden Personen selbst.

In Hofmann treffen die Einflüsse der Bengelschen Schule mit den von Schleiermacher ausgehenden zusammen. Wenn irgendwo, so hat bei ihm die heilige Schrift ihre Stelle in der Heilsgeschichte. „Am Schlusse des Lehrstücks, dessen Inhalt die auf Christum vorbildliche Geschichte ausmacht, steht der Satz, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu sein, habe Israel einer Zusammenfassung jener Geschichte im Worte, eines entsprechenden Schriftdenkmals derselben bedurft, dessen Herstellung dann ebenso wie die Vorbildlichkeit der Geschichte, deren Denkmal es war, ein Werk des Geistes Gottes gewesen sein werde. Und am Schlusse desjenigen Lehrstücks, dessen Inhalt die Entstehung der Kirche ausmacht, steht der Satz: um von dem Anfange der in Jesu Christo vermittelten Geschichte zum Ende derselben übergeleitet zu werden, habe seine Gemeinde eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben bedurft, welches also durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden, werde hergestellt sein, um nun samt dem von der heilsgeschichtlichen Gegenwart aus verstandenen Schriftdenkmale ihrer Vorgeschichte ihre heilige Schrift zu sein" (Hofmann, Die heil. Schr. NT I, 2. A., S. 49). Für alles, was zur Fortführung der heil. Geschichte dient, waltet der heil. Geist dem Menschen hinsichtlich seines Naturlebens bestimmend inne, wie es für den jedesmaligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist. Wie die dem Gemeinwesen Gottes dienenden Machtübungen kraft des Geistes Gottes geschehen, so weissagen die Propheten des A. B. kraft desselben Geistes. Die Bestandteile der Schrift sind nicht die einen mehr als die andern kraft göttlicher Wirkung hervorgebracht worden. Das durch den Geist in der individuellen Menschennatur gewirkte entstammt dieser, wie das Kind der Mutter; diejenige Freiheit, welche zum Wesen des Menschen gehört, wird nicht geschädigt. Wie aber Wirkung des Geistes Gottes die Schriften hervorgebracht hat, so hat sie auch Wirkung des Geistes Gottes zusammengebracht.

Ob man von der Bedeutung und Stellung des Schriftganzen in der heiligen Geschichte wird ausgehen dürfen, um die eigenartige Entstehung — denn um diese handelt es sich bei der Inspirationsfrage — zu begreifen, sowie, ob man die Geisteswirksamkeit, durch welche die heilige Schrift zusammengebracht ist, mit derjenigen, durch welche sie entstanden ist, auf eine Linie stellen darf, erscheint mehr wie fraglich. Die Kanonicität ist Gotteswirkung, die Herstellung des Kanons Aufgabe der Gemeinde Gottes. Was etwa Ergebnis der Erkenntnis resp. Gewißheit sein kann, daß die Schrift inspiriert ist, die Bedeutung der so zu stande gekommenen Schrift, darf nicht Ausgangspunkt der Erkenntnis sein. Nur das ist richtig, daß die Erkenntnis der Inspiration sich zunächst auf das Schriftganze bezieht, auf die einzelnen Teile desselben nur, soweit sie Teile dieses Ganzen sind, so daß die wissenschaftliche Untersuchung sich auf die Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zu dem Schriftganzen und damit zugleich auf ihre Inspiration erstrecken wird.

Auch Frank führt die Sammlung heiliger Schriften auf den heiligen Geist zurück, durch den sie entstanden sind. Aber dies ist nicht ein aprioristisches Urteil, wie bei Hofmann, sondern Ergebnis der Erkenntnis, daß die Schrift durch Geisteswirkung Gottes entstanden sei. Er unterscheidet zwischen Offenbarung und Wort Gottes und zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift. Die neutestamentliche Schrift, von welcher aus sich erst die Besonderheit der alttestamentlichen Schrift ergiebt, ordnet sich dem Worte ein, welches die Gemeinde als Gottes Wort redet und hat vor demselben die Prärogative des urkundlichen Wortes. Beides, das Zeugnis der Gemeinde und das Schriftzeugnis ist

geistgewirkt, letzteres nur in höherem Grade, entsprechend der charismatischen Begabung der Urkirche. Die urkundliche Fixierung der Anfangsverkündigung des Heiles gehört zu den Heilsveranstaltungen Gottes selbst oder zu jenen Auswirkungen der Erlösungsthatsache, welche der Herstellung einer Menschheit Gottes zu dienen bestimmt sind. Diese Verkündigung trägt deshalb ebenso göttliche wie menschliche oder gottmenschliche Art an sich, und dieser gottmenschliche Charakter verträgt sich sehr wohl mit einer Unfehlbarkeit des Schriftwortes, welche dasselbe zur bleibenden Norm der Lebensbewegung der Kirche und ihrer ferneren Entwickelung macht. Denn es ist immer das urkundliche Zeugnis von dem Heilsmittler, den Heilsthatsachen und ihrer Bedeutung, welches hier vorliegt und dessen Bewahrung umsomehr Aufgabe der Kirche war, als sie bezeugen wollte und mußte, daß das urkundliche Wort kein bloß vergangenes für sie sein dürfe. Die Unfehlbarkeit ist dadurch beschränkt, daß die heiligen Schriftsteller nicht ohne Sünde und an ihrem Teile noch nicht vollendet waren, die Sprache ihrer Zeit reden, in den Bildungselementen ihrer Zeit sich bewegen, sowie dadurch, daß sie individuelle Persönlichkeiten waren, die als solche nicht wohl für die universale Wahrheit gleich universale Medien waren. Sie haben also die Wahrheit empfangen und besessen nach dem Maßstabe ihrer Individualität und ihrer Entwickelung. Auf der anderen Seite aber — es wird nicht klar, wie sich diese Behauptung mit dem eben gesagten verträgt — erstreckt und beschränkt sich ihre Unfehlbarkeit auf die heilsnotwendige Wahrheit, denn die individuelle Auffassung der Glaubensrealitäten ist nicht schon deshalb, weil sie individuell ist, mit Irrtum behaftet. Es ist vielmehr in Anschlag zu bringen, daß die Urkirche potentiell die aus ihr erwachsene Gesamtkirche in sich trägt und daß das urkundliche Zeugnis mit seiner aus der Individualität und ihrer Beschränktheit hervorgehenden Mannichfaltigkeit dieser Stellung entspricht.

Nach Dorner beruht der Wert der Schrift darauf, daß sie als geschichtliche Urkunde des Christentums allein für alle Zeiten die zureichende Norm für Glauben und Leben der Kirche ist. Es war ein wesentliches Moment im göttlichen Willen, daß die vollendete Offenbarung ihre urkundliche Fixierung gewinne, damit die Kirche und der Glaube der Einzelnen durch diese Urkunde vor subjektiver Willkür und vor Schwärmerei bewahrt bleibe. Dieser göttliche Wille, das ursprüngliche Christentum in seiner Reinheit und Ganzheit der Menschheit für alle Zeiten zu erhalten, fand seine gesicherte Verwirklichung erst in der Veranstaltung, daß die schriftliche Aufzeichnung seitens solcher und unter ihrer Mitwirkung stattfand, welche als Augen- und Ohrenzeugen Jesu durch ihn zum Zeugenamt vorgebildet und des heiligen Geistes in besonderem Maße teilhaftig und für ihren Beruf charismatisch ausgerüstet waren. Dadurch sind die Verfasser nicht passive Maschinen, sondern selbständige geisterfüllte Personen geworden, deren Produkte dem entsprechend den Geist Gottes atmen. Diese Geistwirkung, welche sich aus der Urkundlichkeit der Schriften ergiebt, ist die Inspiration und zwar zunächst der Personen und dadurch ihres Wortes. Denn inspiriert ist derjenige, welcher durch eine ursprüngliche Thätigkeit Gottes und zuerst unter allen eine Offenbarung Gottes empfangen hat. Damit ergiebt sich, daß die Urkundlichkeit und zwar nicht bloß sie, sondern die Eigenschaft der Verfasser, zuerst eine Offenbarung Gottes empfangen zu haben, festgestellt sein muß, um ihre Inspiriertheit und dadurch die Inspiriertheit ihres Wortes daraus zu folgern. Dann erst ist die Offenbarung wahrhaft übergegangen an die Menschheit, also geschichtlich geworden, wenn ein reines fehlloses Wissen von ihr denjenigen zu eigen geworden ist, an welche sie zuerst erging und von deren reiner Verkündigung ihre Fortdauer abhängt. Da nun aber die Menschen, an welche die Inspiration gebunden ist, nicht vollkommen rein, nicht vollkommen an Erkenntnis sind, so scheint die Fehllosigkeit ihres Wortes bedroht zu sein. Aber ein Irrtum im Inhalt empirischen Wissens ist noch kein Irrtum im Geistlichen. Im innersten des Menschen ist noch eine Empfänglichkeit für die Wahrheit vorhanden. Dieses Innerste wird von dem Neuen erfüllt, welches die Offenbarung bietet. Es ist unrichtig, daß der Mensch der Sünde halber unmöglich die Wahrheit lauter erkennen könne. Das kann schon der Gläubige überhaupt, geschweige denn wer von Gott zum Zeugen erwählt und ausgerüstet ist. Ihm ist die objektive göttliche Wahrheit enthüllt und ein Blick in sie durch Gott verliehen, wie es ihm zugleich durch Gott verliehen ist, das erkannte für die Gemeinde auszusprechen. Die Fehllosigkeit dieser Ausführung bezieht sich auf das äußerliche und menschliche nur so weit, als es mit der geistlichen Wahrheit in Zusammenhang steht, und diese begrenzte Fehllosigkeit gehört zum Plane der göttlichen Ökonomie, damit wir nicht bei Menschen stehen bleiben, sondern die wahre Sicherheit in dem von den inspirierten Organen unabhängigen Inhalt suchen sollen, der von sich selbst Gewißheit zu geben die Macht hat. Dazu kommt noch, daß es Grade der Inspiration giebt. Die Inspiration

selbst beruht bei den Aposteln darauf, daß sie im stetigen und bleibenden Besitze des heiligen Geistes sich befinden, so daß sie dadurch im stande sind in geistlichen Dingen keinen Irrtum zu lehren. Die intensivste Konzentration, deren sie bei ihren schriftlichen Aufzeichnungen bedürfen, bewahrt sie, während der heilige Geist ihnen positiv, und zwar jedem nach seinem Maße, Erkenntnis der göttlichen Dinge mitteilt. Ihr historisches Bewußtsein wird Gegenstand der Bearbeitung und Bildung durch den heiligen Geist. Was das AT betrifft, so wird dessen Autorität uns durch Christum verbürgt. Vieles freilich in ihm ist vergänglich: so die Theokratie und das jüdisch nationale. Jedoch betrifft dies nur den noch unvollkommenen Ausdruck der göttlichen Gedanken. Eine Reihe von allgemeinen religiösen Lehren, wie die Persönlichkeit, Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit Gottes, die Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung, geben sich, sobald sie ausgesprochen sind, von selbst als wahr und darauf baut das neue Testament als auf seinen Voraussetzungen. Dazu kommt die Hinweisung des Gesetzes in der Verheißung auf Christum. Aber erst die Christenheit ist es, die an dem vom AT nicht abhängigen Christentum den Schlüssel zu ihm besitzt.

Nachdem so der mantische Begriff der Inspiration, abgesehen von wenigen anders arbeitenden Theologen, allgemein aufgegeben, sie selbst aber im Grunde doch nur als Postulat festgehalten und ihr Inhalt und Umfang wesentlich auf den Offenbarungszweck bezogen war, wobei die verschiedenen Vermittelungen des Verständnisses ihrer Art und ihrer Bedeutung durch die mehr oder weniger anerkennende Stellung zum Leben und Bekenntnis der Kirche bedingt erscheinen, kann es kaum wunder nehmen, wenn Ritschl und seine Schule ganz von ihr abzusehen und die Autorität der Bibel aus einem anderen Grunde in größerem oder geringerem Umfange und mit größerer oder geringerer Bedeutung für das Leben der Kirche und des einzelnen festzuhalten versuchen. Ritschl selbst erkennt der Schrift und zwar speziell dem NT eine Autorität nur im Gegensatze gegen die Autorität einer mündlichen Überlieferung der Apostel und gegen die Autorität der kirchlichen Litteratur zu und will sie nur bezogen wissen auf die dogmatische Theologie und auf die oberste Norm des christlichen Lebens. Die neutestamentlichen Schriften seien authentische Urkunden der christlichen Religion, weil der Inhalt der auf Universalität angelegten Religion in der Person und dem Wirken des Stifters in vollkommener Deutlichkeit ausgeprägt und dadurch von den umgebenden Mächten abgegrenzt ist. Die Erkenntnis der Apostel von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttlichen Begründung des Christentums ist ebenso wie der Gedankenkreis Christi selbst durch ein authentisches Verständnis des ATs vermittelt, welches dem gleichzeitigen Judentum, dem pharisäischen, sadducäischen und essenischen abgeht. So ist die Bibel eine wertvolle urkundliche Bezeugung der Offenbarungsreligion, deren Bedeutung in dem wesentlich nur von ihr dargebotenen Verständnis derselben beruht, deren Verständnis selbst aber Produkt des zu dieser Offenbarung sich angemessen verhaltenden Menschengeistes ist. Ihre Autorität ruht also auf ihrer Beschaffenheit als urkundliche Bezeugung der Offenbarungsreligion.

Auch für W. Herrmann ist die heilige Schrift Offenbarungsurkunde, nur daß er einmal das größte Gewicht darauf legt, daß in ihr die Offenbarung selbst mit ihrer überwältigenden Macht in Christo uns begegnet und in der Gemeinde, der sie sie bezeugt, sich durchsetzt, und sodann, daß diese in Christo geschehene Offenbarung uns in den Stand setzt, alles auszuscheiden, was als auf mangelhaftem Verständnis, theologischer Schule u. s. w. beruhend dieselbe nicht rein zur Geltung gebracht hat. Darum beruht denn doch die Kraft der Bibel auf dem in ihr enthaltenen reinen Evangelium Jesu, dessen Herausarbeitung aus der in der Bibel enthaltenen Überlieferung Sache ebenso der Wissenschaft wie des Glaubens ist, nur daß das Ergebnis dieser Arbeit nicht von dem Einzelnen abhängt, sondern von der Gemeinde, die der Offenbarung gewiß geworden ist. Offenbarung aber ist ebenso die geschichtliche That Gottes, die Jesus erlebt hat und die Jesum hat erstehen lassen, wie die an und in der Gemeinde sich fortsetzende That Gottes.

H. Schultz verzichtet ebenfalls auf eine Inspirationslehre, welche, ursprünglich nicht auf christlichem Gebiete erwachsen, von den protestantischen Kirchen ohne Bedenken übernommen und durch Verwerfung der Tradition, der Apokryphen und der allegorischen Auslegung noch gesteigert worden ist. Die Schrift ist uns von der Kirche des Anfangs als geschichtliche Zeugin für ihren Ursprung überliefert, und wer zu Christo bekehrt ist, dem ist mit der Wahrheit dieses Zeugnisses die Geltung der Bibel bewiesen. Nur aus ihr, vorausgesetzt, daß sie nach ihrem Grundtexte wissenschaftlich ausgelegt wird, kann die Entscheidung über das wahre Wesen des Christentums erhoben werden, womit aber nicht die Nötigung gegeben ist, daß die Bücher der heiligen Schrift von den Gesetzen ausgenommen

seien, welche die Entstehung und Erhaltung anderer Schriften des Altertums beherrschen. Aber es sind doch Urkunden der Offenbarungsgeschichte, und zwar die einzigen, und — wenigstens eine Anzahl von ihnen — Urkunden ersten Ranges, die von Offenbarungsträgern selbst herrühren. Dazu kommt ihre innere Beschaffenheit, daß sie sich nach dem Zeugnisse aller wahren Frommen von Christus bis auf unsere Zeit erproben als von dem Geiste getragen, welcher die Welt im Lichte der in Christus geschehenen Offenbarung verstehen lehrt, von dem Geiste, welcher auf Christus hinwies und in voller Klarheit von ihm ausgeht. In diesem Sinne, nicht aber im kirchlichen Sinne des Wortes, kann man von Inspiration der biblischen Bücher reden.

Auch für Kaftan ist die Inspirationslehre — d. h. wie immer bei den Theologen dieser Schule die Lehre, nach welcher die heilige Schrift ein Diktat des heiligen Geistes sein soll — hinfällig geworden. Sie muß ersetzt werden durch eine Anschauung, welche sich nicht wie jene in Widerspruch mit dem geschichtlichen Verständnis der heil. Schrift befindet. Die Autorität der Schrift ist einzig darin begründet, daß sie die Urkunde der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist, auf der unser Glaube ruht. Dieser Glaube an die Offenbarung ist ein Erfordernis für die sachgemäße Beteiligung an der geschichtlichen Erforschung der Bibel. Da die Offenbarung das Wirkende, der Glaube das gewirkte ist, so muß die Offenbarung unabhängig vom Glauben vorhanden sein und aufgewiesen werden können als eine in die Gegenwart hineinreichende wirksame Macht. Dies geschieht durch den Hinweis auf die heil. Schrift als das Wort Gottes, in welchem und durch welches der Geist Gottes je und je den Glauben wirkt und so die Offenbarung an die bestimmten Menschen bringt. Historische Forschung, wissenschaftliche Exegese und persönlicher Glaube sind erforderlich, um diese Autorität der Schrift und der einzelnen Schriften zu erkennen, zu verstehen und zu schätzen.

So verzichtet man überall auf die Einwirkung des heiligen Geistes auf die Entstehung der heiligen Schriften bezw. des biblischen Wortes, ersetzt den Begriff der Inspiration wegen seines angeblich dem Heidentum entstammenden mantischen Inhaltes durch den der Urkundlichkeit der heil. Schriften, also durch ein historisches Urteil, welches zu seiner vollen Giltigkeit wissenschaftlicher Forschung und Begründung bedarf, so daß zu einem kompetenten Urteil über den Wert der Bibel nur der wissenschaftlich arbeitende Theologe und auch unter den Theologen schließlich nur der Historiker befähigt ist. Dieser Beschränkung wird einigermaßen die Wage gehalten durch den Stoff der Bibel, die Offenbarung, welche sie urkundlich bezeugt. Diese hat die Kraft, sich als Offenbarung zu legitimieren, weshalb ja auch Glaube erforderlich ist, um ein volles Urteil über die Bibel zu gewinnen. Da es das urkundliche Wort ist, so wirkt die Offenbarung naturgemäß durch dieses Wort, nur nicht so, als wenn dieses Wort Produkt des Geistes der Offenbarung wäre; solches Produkt ist aber nur der Glaube. Auf das Wort der Bibel haben Zeitideen, mangelhafte Auffassung, beschränktes Verständnis ihren Einfluß geübt. Die theologische Forschung hat festzustellen, wie weit dieser Einfluß reicht, um so zur Aufzeigung des autoritativen Inhaltes oder des bleibenden Gehaltes der Offenbarung zu gelangen, durch das zu aller Zeit allein der Glaube gewirkt wird.

Es muß fraglich erscheinen, ob die in der Geschichte der Kirche immer wieder erlebte eigenartige Macht und Bedeutung des Schriftwortes sich durch seine Urkundlichkeit genügend erklärt. Deshalb hat sich Lipsius genötigt gesehen, zwischen der Urkundlichkeit der Bibel als der durch das geschichtliche Urteil der christlichen Kirche ausgewählten Sammlung authentischer Urkunden ihres ursprünglichen Geistes und zwischen ihrer auf Inspiration beruhenden religiösen Bedeutung zu unterscheiden. Diese Inspiration soll besagen, daß der einheitliche Geist der Schrift als Geist aus Gott das Zeugnis des Geistes in den Herzen der Gläubigen hervorruft. Inspiriert aber ist die Schrift, weil sie die geschichtliche Urkunde von der Offenbarung in Christus und als solche zugleich das ursprüngliche Zeugnis von der Heilswirksamkeit dieser Offenbarung in den Herzen der ersten Jüngergemeinde, also Produkt des Geistes dieser Offenbarung ist. Normativ ist freilich nicht die Form wegen der wechselnden theologischen Vorstellungen, sondern nur der Inhalt nach Abzug dieser Vorstellungen bezw. dessen, was auf die Begrenztheit und Beschränktheit ihrer Verfasser durch die Zeit, der sie angehören u. s. w. sich zurückführt. Die Sonderung zwischen Form und Inhalt ist uns überlassen.

Wir dürfen nicht fragen, ob es einer besonderen Inspirationslehre bedarf oder ob wir derselben bedürfen, da wir nicht mehr, wie die älteren Dogmatiker, die Lehre von der heiligen Schrift der Dogmatik voranschicken und ihre Bedeutung dann begründen müssen, sondern innerhalb der Dogmatik von der heil. Schrift handeln. Dort ist unsere Aufgabe,

die Eigenart der heiligen Schrift zu erklären und diese Erklärung führt auf die Inspiration, d. h. darauf, daß die heil. Schrift ihre Eigenart der Wirkung des Geistes Gottes auf ihre Entstehung verdanke. Es ist zwar bequem, aber unrichtig, die Inspiration unter dem Vorgeben zu leugnen, daß nur die mantische Inspiration wirkliche Inspiration sei. Denn um die Art der Einwirkung des heiligen Geistes auf die Entstehung der Bibel zu verstehen, muß man wissen, was die heilige Schrift von der Wirksamkeit dieses Geistes überhaupt sagt, und um dies wieder zu verstehen, muß man begreifen, wie Paulus die Galater fragen konnte: habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben? (Ga 3, 2.) Denn nichts berechtigt uns, eine unausfüllbare Kluft zwischen der Einwohnung des heiligen Geistes und seiner besonderen Einwirkung auf die Entstehung der heil. Schrift anzunehmen, da es derselbe Geist ist, der nirgend mit naturhafter Unwiderstehlichkeit wirkt. Zugleich aber wird man auf die Frage nach dem Wesen der Bibel eine andere Antwort geben müssen, als die, daß sie Urkunde der Offenbarung sei. Denn das ist sie thatsächlich erst im abgeleiteten Sinne.

An diesem Punkte nun hat Kähler eingesetzt und damit erst eine erfolgreiche Behandlung der Frage nach Wesen und Wert der Bibel und nach Wesen und Art der Inspiration ermöglicht. Nach ihm ist die Bibel und zwar zunächst das NT und erst im Zusammenhange mit ihm auch das AT Urkunde der grundlegenden Predigt von Christo und dem Heile in ihm. Damit ist sie ja auch freilich Urkunde von Christo bezw. der Gottesoffenbarung in ihm, aber doch erst in abgeleiteter Weise. Das, was das NT und im Zusammenhange mit ihm das AT charakterisiert, ist, daß wir in ihm die Denkmale der urchristlichen, auf das Heil der Leser und Hörer gerichteten Bezeugung des Heiles haben. In dieser Definition vereinigen sich Zweck und Inhalt der heil. Schriften, wogegen die bloße Urkunde der Gottesoffenbarung von dem unmittelbar zu erreichenden Zweck absieht und überdies die Bildung eines geschichtlichen Urteils verlangt, welches nicht jedermanns Sache ist. Die Erkenntnis aber, daß zunächst das NT Urkunde der grundlegenden Predigt von Christo ist, ist Gemeingut aller, die mit der Schrift in Berührung kommen und erfordert keine geschichtliche Bildung. Denn das ist eine sich jedem aufdrängende Thatsache, daß die Schrift uns dasjenige Zeugnis von Christo darstellt, mit welchem das Evangelium als Verkündigung der Welterlösung seinen Siegeszug durch die Welt begonnen hat. Ob auch wir dieses so bezeugte Heil in Christo annehmen wollen, oder ob wir dasselbe als unser und der Welt Heil nur mit größerem oder geringerem Vorbehalten gelten lassen wollen, ist eine Frage für sich. Dies Evangelium ist diejenige christliche Verkündigung, der gegenüber wir Stellung nehmen müssen. Erst von hier aus begreift sich auch die von Frank energisch betonte Erscheinung, daß jedes Zeugnis von Christo und von Gottes Heilswillen und Heilsthaten uns nur in dem Maße gewiß ist und bleibt, in welchem es sich in Übereinstimmung befindet mit dem Schriftzeugnis oder von diesem bestätigt wird. Dem Schriftzeugnis eignet in besonderem Maße eine verpflichtende und eventuell schuldig machende Kraft, welche jedem anderen Zeugnis nur in Kraft der Reproduktion des Schriftzeugnisses beiwohnt. Diese verpflichtende und schuldig machende Kraft ist die Autorität desselben, die nicht von ihrer Anerkennung abhängig ist, denn die Anerkennung ist unsere Pflicht und Aufgabe, deren Lösung wir ja unterlassen können, aber nicht anders, als daß diese Unterlassung uns schuldig macht vor Gott. Durch diese seine verpflichtende und schuldig machende Kraft weist sich dieses Zeugnis als in besonderem Maße erfüllt vom Geiste Gottes, getragen von der Gegenwart Gottes, gewirkt vom heil. Geiste aus. Jedes abgeleitete oder reproduzierte Zeugnis führt sich auf Wirkung desselben Geistes zurück, dieses Zeugnis aber in jenem besonderem Maße, in welchem sich das Fundamentalzeugnis vom abgeleiteten Zeugnis unterscheidet. Dieser Zusammenhang des Schriftzeugnisses mit dem heil. Geiste, welcher einzigartig ist troß des Zusammenhanges mit dem ebenfalls auf Geistwirkung sich zurückführenden abgeleiteten Zeugnis der Christenheit, ist es, den wir — in Zusammenhang mit den Schriftaussagen — als Inspiration bezeichnen. Denn solche Wirksamkeit des Geistes meint Paulus, wenn er 1 Ko 2, 13 sagt: wir reden *οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος*, und ebenso Jesus, wenn er Jo 16, 13 von dem Geist der Wahrheit redet, der die Seinen leiten soll *ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ*, eine Wirksamkeit, welche das Handeln derer nicht ausschließt, sondern erst ermöglicht, die ihrerseits das Heil bezeugen.

Dies ist die grundlegende Erkenntnis von der Geistgewirktheit des Schriftwortes, welche als solche erkannt und anerkannt wird von allen, die den Inhalt dieses Wortes sich gesagt sein lassen und in bußfertigem und dankbarem Glauben hinnehmen. Es kann

ja freilich für den einzelnen mancherlei Hemmungen und Hinderungen dieser Hinnahme oder dieses Glaubens geben, deren Ueberwindung in größerer oder geringerer Ferne liegt. Daß aber dieser Glaube entstehen kann und überall entstehen wird, wo das Absehen nur darauf gerichtet ist, zu thun, was Gott will (Jo 7, 17), liegt daran, daß das Schriftzeugnis eben Wirkung des Geistes Gottes ist und Wirkungskraft des Geistes Gottes in sich trägt. Denn was vom Geiste Gottes stammt, wird, wie alles Wirken und Walten des Geistes Gottes an seinem Gegensatze zur Sünde bezw. zu unserer sündigen Art erkannt. Ist eine untrügliche Sündenerkenntnis möglich — und sie ist der Anfang aller Wahrheitserkenntnis — so ist auch eine untrügliche Erkenntnis dessen, was des Geistes ist, möglich. Je reiner, völliger und mächtiger dieser Gegensatz heraustritt und sich zu erkennen und zu erfahren giebt, desto völliger ist das, woran wir solches wahrnehmen, des Geistes. Solche Wahrnehmung und Erfahrung wird aber, wenn sie richtig ist, nicht die eines einzelnen sein. Sie muß die Art einer allgemeinen, wenigstens allgemein möglichen Erfahrung an sich tragen, deren Allgemeinheit nur beschränkt sein kann durch das der Freiheit anheimfallende sittlich-religiöse Verhalten. Es ist darum auch kein Gegenbeweis, wenn jemand diese Erfahrung nicht kennt. Nun trägt aber diese Erkenntnis und Erfahrung jene Art an sich; sie ist die Erfahrung einer Gemeinschaft, der Kirche, in allen Generationen sich als dieselbe wiederholend, in der geschichtlichen Entwickelung sich bereichernd und vertiefend. Die Schrift hat sich der Kirche stets und immer wieder ausgewiesen und insbesondere sich bewährt als den untrüglichen kritischen Maßstab des religiös-sittlichen Verhaltens, als die unbedingt reine Quelle desselben und als die maßgebende Norm aller abgeleiteten Bezeugung. Dies ist das testimonium spiritus sancti, die kirchliche und individuelle Erfahrung von der Bedeutung der heil. Schrift. Sie bezieht sich auf die Schrift als Ganzes. Ob resp. inwieweit sie in all ihren Teilen derselben entspricht und diese Geistesart an sich trage, bedarf der Einzeluntersuchung, für welche die Entscheidung dieser Frage nicht umgangen werden kann.

Steht die Thatsache der Inspiration als einzigartige Einwirkung des heiligen Geistes auf die Entstehung der heiligen Schriften auf Grund ihrer einzigartigen Bedeutung als Urkunde der grundlegenden Predigt von Christo und ihrer einzigartigen verpflichtenden und verschuldenden Kraft fest, so handelt es sich nun um Wesen und Art dieser Inspiration. Um diese zu verstehen, haben wir uns zu vergegenwärtigen, wovon diese Predigt zeugt, nämlich von den Heilsthaten Gottes zu unserer Erlösung, die in Christo zusammengeschlossen, auf ihn hinzielend und in ihm verwirklicht uns vor Augen stehen. Mit dieser Heilsthat bezw. mit den Heilsthaten Gottes hat es die ganze heil. Schrift zu thun. Den Inhalt der Schrift bildet eine Geschichte, die Geschichte nämlich, welche sich zwischen Gott und der Menschheit begeben hat, bezw. begeben wird. Sie wird uns berichtet, gedeutet, geweissagt. Dieser Geschichte Bedeutung ist die Beschaffung, Zueignung und Vollendung des Heils. Es ist nach dem Gesagten verständlich, wie dieser Inhalt, auch die Weissagung, als Wahrheit erkannt werden kann. Die Besonderheit, in der in der Schrift der Geist Gottes sich wahrzunehmen giebt, ruht deshalb auf dem besonderen Verhältnis der Schrift zur Heilsoffenbarung. Indem dem Glauben die besondere Zugehörigkeit der Schrift zur Heilsoffenbarung feststeht, ergiebt sich, daß ihre Verfasser zum heiligen Geiste, wie er in der Heilsgeschichte wirksam ist, in besonderem Verhältnis stehen, in einem Verhältnis, welches nicht bloß auf ihrer Seite, sondern auch auf seiten des heiligen Geistes bezw. der Heilsoffenbarung statt haben muß. Welcher Art dieses Verhältnis ist, kann, da es ein geschichtliches ist, bedingt durch die betreffende Geschichte, nun auch nur aus der Geschichte, wie sie in der heiligen Schrift uns vorliegt, erkannt werden.

Es ist ein verschiedenes Verhältnis je nach der Zeit, der es angehört. Der Unterschied der alt- und neutestamentlichen Gottesoffenbarung ist im allgemeinen der der Gottesferne und der Gottesnähe. Vor dem Eintritte der Heilsgegenwart oder vor der Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit, welche die neutestamentliche Zeit bringt, konnte Gott nur aus seiner überweltlichen Ferne her und ohne dieselbe aufzugeben sich in Verbindung setzen mit solchen, die er zu Zeugen seines Heilswillens erwählte. Dem entsprechend finden wir im AT einen dem NT fremden Ausdruck in Betreff der göttlichen Mitteilungen an seine Zeugen, welcher in bedeutsamer Weise den Unterschied alt- und neutestamentlicher Inspiration ausprägt. Von der Mitteilung des göttlichen Wortes an die Propheten heißt es durchgängig דבר־יהוה היה אל (vgl. Jo 10, 35) und von dem Vernehmen dieses Wortes חזה דבר־יהוה Jes 2, 1; Mi 1, 1; Am 1, 1, vgl. Ps. 89, 20; Jes 13, 1; 1 Chr 25, 5. Nur vereinzelt und nur außerordentlicherweise wird die Entfernung (Entfremdung) zwischen Gott und den Menschen durchbrochen und überbrückt, und

auch subjektiv kann das Wort Gottes unmittelbar nur auf außerordentliche Weise vernommen werden.

Im NT ist das Wort. der Ausdruck des Heilswillens Gottes, aus seiner Ferne und Verborgenheit in die Weltgegenwart eingetreten in Christo, Rö 10, 5—8; Tit 1, 3; Akt 10, 36; 13, 26; 1 Ptr 1, 23 ff. Vgl. Akt 6, 7; 12, 24; 19, 20; 2 Ti 2, 9; 2 Th 3,1; Jo 17, 14; Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1—3 mit Jo 10, 35. Um die Gottesoffenbarung in Christo wahrzunehmen und zu erkennen, bedarf es nicht mehr der besonderen Art und Weise, wie den Propheten göttliche Mitteilungen zu teil wurden, wie denn auch das Schauen der Propheten und das Sehen der Jünger sich unterscheidet, Lc 10, 24; 1 Ptr 1, 10. Es bedarf im allgemeinen nur der gläubigen Selbstbeziehung zu Christus, um die Offenbarung zu empfangen, Mt 11, 25; 16, 17, vgl. mit Jo 6, 45 f.; 14, 21. Diejenigen, die berufen werden, den ersten Einblick in das in Christo offenbar gewordene Geheimnis der Liebe Gottes zu thun, erhalten damit den Beruf und werden in den Stand gesetzt, Zeugen Gottes zu sein, Mt 10, 27; Jo 15, 15; Lc 10, 16. Zwischen ihnen und den Genossen des neuen Bundes besteht hinsichtlich der Selbstoffenbarung Gottes und der Erkenntnis des Heiles ein anderes Verhältnis, als zwischen den Propheten und dem Volke des Alten Bundes. Die neutestamentliche Ausrüstung zur Zeugenschaft ist in erster Linie begründet durch die gläubige Selbstbeziehung zu der in Christo erkannten Selbstoffenbarung Gottes in Christo und das neutestamentliche Zeugnis erfolgt nur im Zusammenhange des hiernach sich gestaltenden Glaubenslebens. Es giebt sich zugleich als Frucht und Wirkung der in dem persönlichen Leben durch das Glaubensverhältnis zu Christus bestehenden Gemeinschaft mit Gott. Von den alttestamentlichen berufenen Gotteszeugen wird ebenfalls wie überall, wo es sich um Gott handelt, Glauben erfordert, aber die alttestamentliche Theopneustie kann nur getragen sein von der gläubigen Selbstbeziehung zu dem Gott, mit dem erst in der Zukunft wirkliche Lebensgemeinschaft möglich ist.

Die neutestamentliche Heilsbezeugung ist bedingt durch die Thatsache der neutestamentlichen Gottesoffenbarung und Heilsbeschaffung, wie sie objektiv in Christo geschehen ist, und wie sie in das persönliche Leben eintritt durch die Einwohnung des heil. Geistes. Aber es ist nicht dasselbe, in der durch den Empfang des heil. Geistes zu stande gekommenen Gottes- und Heilsgemeinschaft zu stehen, und dieses Heil zu bezeugen zu haben. Letzteres ist besondere Aufgabe, besonderer Beruf auf Grund des allgemeinen Christenstandes, und zwar nicht etwa bloß Beruf der zu Aposteln erwählten ersten Zeugen. Daß diesen die besondere Ausrüstung für ihren Beruf eignet, versteht sich von selbst. Aber auch die Generation, der sie Zeugnis geben, und die Gehilfen, die mit ihnen wirken, haben diesen Beruf, einen Beruf, der diesen beiden, den Gehilfen und der Generation, eine besondere Bedeutung für alle Zeiten verleiht. Wie die Gehilfen sich zu legitimieren haben durch vollkommene inhaltliche und zweckliche Einheit ihres Zeugnisses mit dem apostolischen, so hat jene Generation die Aufgabe, durch die Bezeugung ihres Glaubens und die Bewahrung desselben in den mancherlei Anfechtungen, in welchen sie steht, die erfahrene und erprobte Wahrheit der apostolischen Heilsbezeugung zu bestätigen und dieselbe vor aller Verkehrung zu bewahren. Demgemäß erfordert der Beruf zu solcher Bezeugung, sowohl der apostolische, wie der Dienst der Gehilfen und die Aufgabe der ersten Generation ebenso wie jeder besondere Gottesdienst zu aller Zeit besondere Geistesausrüstung; der Beruf zu jener ersten, also grundlegenden, und darum für alle Folgezeit maßgebenden Zeugenschaft und ihrer Bestätigung erfordert solche Ausrüstung in besonderem Maße. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in seinem Verhältnis zu diesen Zeugen des Heils ist darum eine zwiefache. Indem er ihnen das Heil thatsächlich zueignet als Geist ihrer Erlösung, bezeugt bezw. bestätigt er ihnen die Thatsache des Heils. Indem sie die Aufgabe haben, das Heil zu bezeugen, verleiht er ihnen im Anschluß an ihren persönlichen Glauben oder wenn man will an ihre persönliche Heilserfahrung nach der Regel, daß den Aufgaben die Gaben entsprechen, eine Erkenntnis und ein Verständnis des Heiles und zugleich eine Befähigung, es zu verkündigen, wie dies alles für den Zeugen, der mit seiner persönlichen Erfahrung einzutreten hat, erforderlich ist, 1 Ko 2, 10 ff. Die Voraussetzung der neutestamentlichen Theopneustie ist die Heilserfahrung, und zwar die erste Heilserfahrung, die von Menschen gemacht wurde. Anschließend an ihren Gnadenstand ist die Inspiration die besondere Ausrüstung der betreffenden Personen zur grundlegenden Zeugenschaft in dem ganzen Umfange dieses ihres Berufes, den sie ebenso durch ihre mündliche Verkündigung, wie durch ihre schriftstellerische Wirksamkeit ausrichten. Die Inspiration ist ihre Amtsgnade, ihr Charisma, welches sie befähigt, ungeachtet der individuellen, allgemein menschlichen sowohl wie schuldbaren Unvollkommenheit (Ga 2, vgl. mit 1 Ko 9, 16 ff.) zu einer für alle Zeit grund-

legenden und maßgebenden Aussage der Heilsthatsachen und ihrer Bedeutung. Hierfür haben wir eine Analogie in der allgemeinen christlichen Heilserkenntnis und ihrem Verhältnis zum inneren Leben. Das letztere kann weiter reichen und entwickelter sein als jene, oder umgekehrt. In keinem Falle decken sie sich. Sogar bei fortgeschrittener Entwickelung des inneren Lebens sieht sich der Christ immer hinter dem, was er erkannt hat und weiß, zurückgeblieben und ist befähigt, mehr auszusagen, als er in sich trägt.

Wenn nun im NT zu besonderem Wirken im Dienste Gottes besondere Ausrüstung erforderlich ist, so erst recht für die Zeit des AT, wo der Geist Gottes noch nicht im Menschen wohnen und walten konnte als Geist und Kraft der Erlösung. Der Gegenwart des Geistes im Neuen Bunde entspricht im AT nur die Einwirkung des Geistes von jenseits her. Wenn sich nicht einmal im Neuen Bunde und bei der neutestamentlichen Geistesausrüstung Amtsgnade und Gegenstand decken, indem die Amtsgnade weitergreift als die persönliche Entwickelung im Glaubensleben, so erklärt sich, wie im Alten Bunde eine Geisteseinwirkung stattfinden kann als Amtsgnade, ohne daß der Geist schon als Geist des Gnadenstandes Gegenwart gewonnen hat. Nur wo im NT die Zukunft zur Sprache kommt und es sich nicht bloß um die Gestaltung derselben im allgemeinen in Kraft der Heilsgegenwart, sondern um dieselbe im Kampf mit den widerstrebenden Elementen der Geschichte handelt, wird die neutestamentliche Inspiration in größerer Analogie mit der alttestamentlichen zu denken sein.

Es ergiebt sich aus alledem noch ein weiterer Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Theopneustie. Die Theopneustie der neutestamentlichen Heilszeugen ist nicht als vereinzelter, immer wieder neu von Gott gewirkter Zustand aufzufassen, sondern ist eine bleibende Bestimmtheit, während sie im AT wenigstens als Theopneustie der Propheten nur als etwas zeitweiliges auftritt. Für die Zeit des Alten Bundes ist der Geist als Amtsgeist sozusagen nur accidentiell an die Person gebunden. Er bestimmt sie im Bereiche ihrer amtlichen Wirksamkeit, während ihr persönliches inneres Leben unter demselben Geistesmangel leidet, wie das ihrer Zeit- und Volksgenossen, Jo 7, 39. Darin ist es begründet, was wir 1 Ptr 1, 10, 11 lesen. Am schroffsten tritt dieser Unterschied alt- und neutestamentlicher Geistesausrüstung darin hervor, daß es nicht einmal stets ethisch und religiös qualifizierte Zeugen sind, so daß es für die Zeit des Alten Bundes eine Prophetie wider Willen giebt. Nu 22—24; Jonas; 1 Kö 13; Jo 11, 49—52.

So ist das alttestamentliche Zeugnis ein verhältnismäßig unfreieres. Die Subjektivität tritt deshalb mehr zurück als im NT, wenn auch nicht völlig. Die neutestamentlichen Zeugen müssen den Geist Gottes Geist ihres persönlichen Lebens werden lassen, Ga 1, 12. 15. 16; 2, 11—21. Dadurch ist es ihnen möglich, als selbständige Zeugen Gottes aufzutreten, nicht nur als Organe Gottes und seines Geistes, Eph 3, 4; Jo 15, 26. 27. Nach dieser Seite hin haben wir aus der Zeit des A. Bundes nur eine Analogie des neutestamentlichen Zeugnisses, die Schriften der Chokmah, welche aber neben dem individuellen Gepräge zugleich auch den eigentümlichen Mangel des neutestamentlichen Geistes als des Geistes des persönlichen Lebens hervortreten lassen.

Aus dem eigentümlichen Charakter der neutestamentlichen Theopneustie als einer bleibenden Bestimmtheit der Heilszeugen erklärt sich noch eine andere Wahrnehmung. Wenn nämlich Paulus einen Unterschied macht zwischen Aussagen, die er auf göttliche Mitteilung zurückführt, und seiner eigenen Meinung, so will er doch die Unterscheidung zwischen inspiriertem und nicht inspiriertem Wort darum nicht zulassen. Vgl. 1 Ko 7, 40. 6. 10. 12. 25; Rö 9—11; 11, 25 mit Eph 3, 3—6; 1 Ko 15 mit 15, 51. Dem entspricht es, daß Paulus seine Ausführungen getrost dem Urteil seiner Leser unterstellt. Vgl. 1 Ko 10, 15; 11, 13 mit 2 Ko 4, 2. Ferner: ist die Theopneustie eine Lebensbestimmtheit, kein nur auf Momente sich beschränkender Zustand der Zeugen, so können sie auch von andern als zur Heilsverkündigung gehörigen Dingen, wie 2 Ti 4, 13, reden, ohne daß ihre Inspiration in diesem Falle ruhte.

Der Inhalt des geistgewirkten Heilszeugnisses bringt noch eine andere Eigentümlichkeit mit sich. Da es sich wesentlich um Bezeugung und Deutung von Thatsachen handelt, so geht die Heilsverkündigung Hand in Hand mit der geschichtlichen Berichterstattung; zu dieser bedarf es ebenfalls der besonderen Befähigung durch den Geist Gottes. Deshalb wird die alttestamentliche Geschichtsschreibung wesentlich eine prophetische sein müssen, um die Geschichte ihrer eigenen Tendenz nach darstellen zu können. Nur ist es nicht die Kenntnis, sondern das Verständnis der Geschichte, welches durch den Geist Gottes ebenso wie in betreff der neutest. Geschichte gewirkt wird. Die Kenntnis ist eine durch das Leben selbst, sei es durch Zeitgenossenschaft und Augenzeugschaft, sei es durch schriftliche oder mündliche Tra-

dition, vermittelte. Die Befähigung zu dieser Berichterstattung werden wir für die Zeit des Alten Bundes wesentlich dort zu suchen haben, wo die Aufgabe und Befähigung zur Bewahrung der göttlichen Bestimmung Israels vorhanden war, bei den Propheten, in den Prophetenschulen und bei dem Priestertum. Ist es nun nicht die Kenntnis, sondern das Verständnis der Geschichte, auf welches sich die Geistesausrüstung bezog, so erklären sich Erscheinungen der heiligen Geschichtsschreibung, die ihr mit aller Geschichtsschreibung eignen, Abweichungen in den begleitenden Umständen, in der chronologischen Ordnung ꝛc., ja auch die Verschiedenheiten, wie sie zwischen den Büchern der Könige und der Chronik bestehen, die ebenso wie andere, mit der wirklichen Lage der Dinge nicht stimmende Ausdrucksweisen wie z. B. vom Auf- und Untergang der Sonne und ähnliche den Inhalt, um deswillen und vor dem gezeugt wird, nicht berühren. Es ist nicht die Frage, wie solche Irrungen, solche Ausdrucksweise möglich ist, wenn wir inspiriertes Gotteswort haben, sondern es ist nur die Frage, worauf sich die Geistesausrüstung bezieht. Wahrheit, lauterste ewige Wahrheit zu wissen und zu bezeugen, verträgt sich nicht bloß sehr wohl mit menschlicher Beschränktheit, sondern tritt in Verbindung mit dieser um so klarer und mächtiger hervor.

In dieser Art etwa würde Wesen und Art der Inspiration sich aus der Geschichte der Offenbarung selbst ergeben. Nicht gehindert, wie die Theologen des 17. Jahrhunderts fürchteten, und nicht beschränkt, wie ihre Gegner annehmen, wird die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch die Selbstständigkeit und Eigenart der biblischen Schriftsteller; im Gegenteil wird letztere dadurch ermöglicht und gefördert. Die Inspiration ist das Gegenteil von Aufhebung der menschlichen Selbstständigkeit, — vielmehr Stärkung derselben; sie ist nicht Herablassung zur menschlichen Eigenart, sondern Heiligung bezw. Umwandlung derselben, damit die Person in ihrer Eigenart selbstständig eintrete für Gottes Werk und Willen. Die Inspiration liegt weder außerhalb des Kreises christlicher Erfahrung, noch steht sie außerhalb des Zusammenhanges aller sonstigen Wirksamkeit des Geistes. Sie gliedert sich als Inspiration des NTs ein in den Zusammenhang des inneren Lebens und in den Zusammenhang der in der Kirche wirksamen Charismata, wenngleich sie als Befähigung zur grundlegenden Zeugenschaft zwar nicht auf die Entstehung der heil. Schrift, aber doch auf die Zeit des Anfangs der Kirche Gottes beschränkt ist und bleibt. **Cremer.**

Inspirierte und Inspirationsgemeinden. — M. Göbel hat z. T. aus hdſ. Quellen ein umfangreiches Material zusammengebracht u. die Geschichte der Inspirationsgemeinden zum erstenmal im Zusammenhang und erschöpfend behandelt, ZhTh 1854, 1855, 1857. Von ihm stammt bis auf wenige Aenderungen der folgende Artikel. Vgl. auch Göbels Geschichte des christl. Lebens in der rhein. westphäl. Kirche Bd III, 126 ff. Auf Göbels Schilderung ruht Ritschls Darstellung, Gesch. des Pietismus Bd II, 366 ff. (vgl. III, 265 ff.), in der einzelnes in schärfere Beleuchtung gerückt ist. Vgl. auch Württemb. KG (1893), 511 f., 528 f. Ueber die amerikanische Inspirationsgemeinde der Gegenwart s. K. Knortz, Die wahre Inspirationsgemeinde in Iowa, 1896. Ueber Rock: Th. Schott in AdB 28, 735.

Inspirierte und Inspirationsgemeinden sind eine in Deutschland um 1700 entstandene Sekte, welche durch Anregung der neuen Propheten der Camisarden in den Cevennen (s. Bd 3, 693 ff.) aus den damals in Deutschland zahlreich vorhandenen Separatisten sich gebildet hat und daher ihren Namen führt, daß sie neben der hl. Schrift noch eine fortwährende unmittelbare göttliche Inspiration einzelner Gläubigen als besonderer Werkzeuge des Geistes anerkennt und sich ihren göttlichen Aussprachen unterwirft. Die Inspirierten können hiernach deutsche Quäker genannt werden, und haben die Separatisten zu Vorgängern und die Herrnhuter zu Nachfolgern.

Nach dem unglücklichen Ausgange des Kampfes der gewaltsam unterdrückten Reformierten in den Cevennen um Religions- und Gewissensfreiheit kamen viele ihrer vornehmsten Anführer und außerordentlichen Propheten, welche nach Vertreibung der ordentlichen Prediger die Gabe der begeisterten Aussprachen unter leiblichen (krampf- und krankhaften) Erschütterungen und anderen wunderbaren Erscheinungen hatten, namentlich Elie Marion, Durande Fage, Jean Cavalier und Jean Allut (s. Bd 3, 693 ff.) 1706 nach England und Schottland und bald darauf auch nach den Niederlanden und erfüllten vornehmlich von London aus die ganze christliche Welt mit ihrem Alarmgeschrei wider Babel (Frankreich) und die große Hure (das Papsttum), um dieselbe zum Kampf wider den Antichrist zu entflammen. Wegen ihrer als unrichtig erfundenen Weissagungen von ihrer französisch-reformierten Gemeinde in London und dann auch von der bischöflich-anglikanischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (1707) und dadurch zum Separatismus und

zur Bildung einer besonderen Sekte gedrängt, wandten sich die Inspirierten Allut und Marion mit den sie begleitenden Schreibern ihrer Aussprachen Facio und Portales 1711 nach den „jungfräulichen" Niederlanden und nach Deutschland, und zwar natürlicherweise schon allein der Sprache wegen zunächst an die dortigen zahlreichen französisch-reformierten Kolonien, ohne jedoch auch bei ihnen besonderen und nachhaltigen Anklang zu finden. Desto entscheidender war ihr Einfluß auf die zahlreichen Erweckten in Nord- und Westdeutschland, die sogenannten Pietisten und Separatisten, deren Hang nach apokalyptischen Schwärmereien und Offenbarungen ihren Inspirationen empfänglich und gläubig entgegenkam. So faßten denn die französischen Inspirierten zuerst in Halle (1713) und in Berlin (1714) festen Fuß und hielten in Halle 1714 ihr erstes gemeinsames Liebesmahl (Agape, Abendmahl) mit 31 Lutheranern und Reformierten, womit der Ansatz zu einer neuen Sekte gegeben war. Der junge reformierte Domprediger Knauth (bald darauf suspendiert und abgesetzt) verteidigte ihre Aussprachen amtlich und öffentlich als göttliche Weissagungen, und Aug. H. Francke berichtete anfänglich amtlich sehr günstig über sie: „Dafür wolle er gut sein, daß man auch bei dem schärfsten Examen finden würde, daß es keine Betrügerei sei" (vgl. Kramer, Francke II, 161 ff.). Als nun aber auch deutsche Erweckte von den fremdartigen Bewegungen ergriffen wurden und Aussprachen erhielten — in Halle 1714 die erst achtzehnjährige Marie Elisabeth Mathes, Tochter des Famulus von Francke, und in Berlin der erweckte und nachher wahnsinnige Schneider Bolich — ward die ganze Geschichte sehr bald verdächtig und verdrängt. Unterdessen war die Gabe der Inspiration auf die drei erweckten Brüder Pott übergegangen, welche bis dahin in Halle studiert hatten und sich (1714) mit ihrer schwärmerischen Mutter nach der damaligen Zuflucht aller verfolgten Sektierer und Separatisten, nach dem Isenburgischen und Hanauischen in der Wetterau begaben, wo sie unter den anfangs mißtrauischen Separatisten bald großen Anklang fanden und so eine besondere Sekte und Inspirationsgemeinschaft stiften konnten. Als Häupter dieser vornehmlich aus Schwaben und Franken eingewanderten Separatisten galten M. Eberhard Ludwig Gruber (1665—1728) in Himbach bei Hanau, früher Repetent in Tübingen und Pfarrer in Großsüßen und Hofen bei Göppingen, M. Andreas Groß in Frankfurt, früher Pfarrer in Eßlingen, welcher zuerst in Halle durch Breithaupt, Anton und Francke erweckt worden war, Johann Friedrich Rock (1678—1749) aus Oberwälden bei Göppingen in Württemberg, Gräflich Isenburgischer Hoffattler in Himbach, und der Einsiedler Ernst Christof Hochmann von Hochenau (1670—1721, s. d. A. Bd 8, 162 ff.) in Schwarzenau unweit Berleburg. Diese Separatisten hatten noch vor kurzem (1708) die unter ihnen entstandene Wieder- oder Neutäuferei (Dompelaers) glücklich überwunden und ausgesondert; der Inspiration vermochten sie nicht zu widerstehen. Zuerst wurde in Hanau die schon früher erweckte, dann aber wieder lau gewordene Johanne Margarethe Melchior inspiriert, worauf auch ihr einst in Leipzig und Halle als Student erweckter und Separatist gewordener Schwager Neumann (geb. 1687, starb nach 1782 als treues Glied der Brüdergemeinde) für die Inspiration gewonnen wurde und dann nach längerem Kampfe Gruber und Rock. Gruber hatte in seiner „Unterweisung von dem inneren Wort Gottes" (1714) die Taulerische Ansicht von der unmittelbaren Erleuchtung im Grund des Herzens vertreten; er hatte sich daher länger gegen die dieser Methode der stillen Offenbarung entgegengesetzte Inspiration gewehrt. Der Erfolg der Inspirierten unter diesen Separatisten war „nicht zum wenigsten dadurch herbeigeführt, daß die abgestumpften und gegen einander gleichgiltigen oder mißtrauischen Menschen ein gemeinsames Interesse und dadurch wieder eine Teilnahme für einander gewannen. Sie empfanden also die Anregung durch den Inspirationsgeist als eine Erweckung aus dem Sündenschlaf und Einprägung der Sündenvergebung" (Ritschl II, 369).

Diese in der Wetterau mit so starker gemeindebildender Gewalt aufgetretene Inspiration entstand meistens während der gemeinsamen Erbauungsversammlungen in den sogenannten inspirierten Werkzeugen. Ganz ähnlich, wie bei den neuen Propheten in den Cevennen, gingen den Aussprachen bestimmte körperliche Empfindungen und Bewegungen stärkerer oder schwächerer Art vorher: ein Wärmegefühl (Brennen) in der Nähe des Herzens, angenehme oder auch widrige Geruchsempfindungen, Reizung der Zunge wie durch Gewürz, Benebelung des Kopfes, Beengung des Atmens, konvulsivische Bewegungen des Leibes, besonders der Arme und Beine, Schütteln des Kopfes, Schlappern des Mundes, Zuckung der Achseln, Schlottern der Kniee, Zittern der Beine — welche Bewegungen nach aller Zeugnis dem Ungewohnten und Uneingeweihten schrecklich und gräßlich anzusehen waren. Dann geschah mitten in dem bewußtlosen, ekstatischen, somnambülen Zustande die Einsprache, und dieser meistens unmittelbar folgend die Aussprache, entweder in unausgebildeter

Art in bloß pantomimischen Bewegungen oder typischen Handlungen (Knieen, Fechten, Heulen, Klagen) bestehend oder — meistens — in Worten sich ausdrückend, welche mit unnatürlich starker Stimme in kurzen Sätzen meistens in biblischer Bildersprache stoßweise ausgesprochen wurden. Das Eintreten des inspirierten Redens war meist durch Gebete, Gesänge, religiöse Gespräche u. s. w. vorbreitet; aber es wurde als etwas aufgezwungenes empfunden. Die Form war immer so, daß in dem „Ich" der Rede Gott sprach. Dem Inhalte nach glichen die Aussprachen den prophetischen Drohungen und Verheißungen und handelten vornehmlich von der Notwendigkeit der Übung des thätigen Christentums, der Buße und Bekehrung und richteten sich häufig an einzelne anwesende oder auch abwesende Personen, deren Innerstes auf merkwürdige, erschreckende und ergreifende Weise durch das Werkzeug aufgedeckt wurde.

Durch diese Erscheinung fühlten sich die in Lauheit versunkenen Separatisten in der Wetterau und im Wittgensteinischen allgemein und mächtig erweckt; in dem neuen Feuer entstanden (seit 1714) unter diesen bisher ganz einsam lebenden Stillen im Lande neue Gebetsgemeinschaften mit einer bestimmten Ordnung und Verfassung, welche sich seit 1716 im Unterschiede von den freien oder falsch Inspirierten, die sich gegen die Einrichtung einer Disziplin und Gemeindeordnung sträubten, die wahren Inspirationsgemeinden nannten und mehrere tausend von früheren erweckten Separatisten sich einordneten. Als inspirierte und als echt erkannte Werkzeuge traten in der Erweckungszeit von 1714—1719 im ganzen acht auf, meistens Handwerker, und zwar Strumpfweber. Nämlich außer dem Melchior und der Frau Wagner: Grubers einziger Sohn Joh. Adam, Schwanfelder, Mackinet, Rock, Ursula Meyer und Johann Karl Gleim. In ihrer schwärmerischen Begeisterung durchzogen sie proselytensüchtig zur Erweckung und Sammlung ihrer Brüder nah und fern nicht nur die ganze Wetterau und das Wittgensteinische, die schon voller Separatisten waren, sondern auch ganz Westdeutschland und die Schweiz, besonders Württemberg, die Pfalz und das Elsaß, ebenso auch Ost- und Norddeutschland bis nach Sachsen und Böhmen hinein. Die Berufung und die Ausrüstung zu diesen verleugnungs- und kreuzesvollen Bekehrungsreisen in die feindliche Welt erfolgte meistens in und nach den Liebesmahlen (Streitermahlen), in welchen die neue Gemeinschaft sich in hoher Begeisterung auf Tod und Leben erbaute und stärkte. Solcher Liebesmahle, wie sie von jeher in der Christenheit, wo sie als Sekte auftrat, stattgefunden haben, vorher unter den Labadisten, den französischen Inspirierten und den Wiedertäufern, wie nachher in der Brüdergemeinde, fanden in den beiden ersten Jahren 1714—1716 im ganzen fünf statt. Wochen lang vorher wurden sie angekündigt; nur durch die Werkzeuge namentlich Berufene durften daran teilnehmen; acht Tage vorher fand ein Fast-, Buß- und Bettag statt; Tags zuvor war morgens und nachmittags Vorbereitung, bei welcher jeder sein besonderes Sündenbekenntnis in knieendem Gebete ablegte. Das Liebesmahl selbst wurde nach vielstündigem Beten, Singen, Weissagungen und Bekennen und vorgängigem Fußwaschen und nach glühendem Weihgebete eines Werkzeuges durch gemeinsames Essen von Kuchen und Wein gefeiert, worauf sich andern Tages eine Nachfeier anschloß.

Natürlicherweise konnte diese gewaltsame Anspannung der höchsten Begeisterung, auch wenn sie durch das Feuer der Trübsal und der Verfolgung genährt wurde, nicht lange anhalten. Die meisten Werkzeuge hörten bald wieder auf, Aussprachen zu haben, teils durch eigene Untreue und Lauheit, teils durch innere Zwistigkeiten, teils durch äußere Umstände zum Schweigen gebracht. Auch die Brüder Pott und die Mathes waren bald wieder lau geworden und abgefallen. Unterdessen hatten die treugebliebenen Prophetenkinder am 4. Juli 1716 in Büdingen durch Gruber II. in einer Aussprache ihre Verfassung erhalten: „die 24 Regeln der wahren Gottseligkeit und heiligen Wandels". Gruber I. richtete nach diesen Grundregeln in der dortigen Gegend etwa zehn Gemeinden ein: zu Schwarzenau, Homrighausen bei Berleburg, Himbach mit Bergheim, Ronneburg, Düdelsheim, Büdingen, Birstein, und vielleicht auch in Hanau und Frankfurt, welche dort zum teil bis in das zweite Viertel unseres Jahrhunderts bestanden haben, aber durch Auswanderung nach Amerika bis auf einzelne Reste verschwunden sind. Außerdem bestanden solche Gebetsgemeinschaften: in Annweiler in der Pfalz, in Göppingen, Calw, Stuttgart, Heilbronn, Ulm, Memmingen in Schwaben, in Schaffhausen, Zürich, Bern, Dießbach, Amsoldingen in der Schweiz. Jede Gemeinschaft hatte einen Vorsteher und zwei Mitälteste, welche mit dem Vorstande der andern Gemeinden von Zeit zu Zeit zu „Konferenzen der ältesten Brüder" zusammentraten und alle Gemeindeangelegenheiten, namentlich gute Armenpflege und strenge Kirchenzucht, handhabten. Außerdem dienten die Besuchsreisen oder Visitationsreisen der ausgesandten Brüder zur Erhaltung der brüderlichen

Gemeinschaft. Ein besonderes Lehramt bestand in den Gemeinden nicht, vielmehr mußte in den täglichen oder wenigstens zwei sonntäglichen Versammlungen jeder Erwachsene, Mann und Frau, durch lautes freies Gebet seinen Beitrag thun. Außerdem wurde viel gesungen (aus dem besonderen Gesangbuch der Gemeinschaft, dem sogenannten Büdingischen) und teils die hl. Schrift, teils die (in 50 Sammlungen geschriebenen oder gedruckten) Aussprachen der Werkzeuge gelesen, falls nicht etwa ein Werkzeug anwesend war und eine neue besondere Aussprache an die Versammlung hatte. In der dogmatischen Lehre stimmten die Inspirierten im wesentlichen mit der gesamten evangelischen Kirche überein, verwarfen aber gleich allen anderen Separatisten diese Kirche selbst mit ihren Satzungen als abgefallenes Babel, und forderten strenge Enthaltung von ihrer Gemeinschaft (Taufe und Abendmahl), soweit sie nicht etwa — wie z. B. bei der Trauung — unvermeidlich war. Ihre sonstigen praktischen Grundsätze waren die der bekannten Mystiker: Schwenkfeld, J. Böhme, Weigel und Hoburg; besonders sahen sie die Ehe nicht gerne, wenn sie sie auch je länger je mehr wenigstens duldeten. Sich selber betrachteten sie als Streiter Christi, deren Leben in dieser Welt nur ein Leben voller Entsagung und Verleugnung sein müsse.

Nach dem Aufhören der übrigen Werkzeuge seit 1719 trat Johann Friedrich Rock als einzig übriggebliebenes Werkzeug mit dem Aufseher Gruber an die Spitze der Gemeinden und ward nach Grubers Tod (1728) bis an seinen Tod (1749) der vornehmste Träger des christlichen Lebens in ihnen.

Er war am 5. November 1678 zu Oberwälden bei Göppingen geboren, wo sein Vater Pfarrer war; auch seine Mutter war eine Pfarrerstochter und sein Großvater war Prälat in Murrhard gewesen. Er selbst hat das Sattlerhandwerk erlernt und auch später durch dieses seinen Unterhalt verdient. Schon als Kind hatte er Anfassungen, geriet aber später auf Abwege, bis er nach langem Hin- und Herschwanken zuerst 1700 in Halle und dann (1701) in Berlin gründlich erweckt wurde, worauf er 1702 nach Stuttgart zurückkehrte. Er führte jetzt ein strenges Leben und trat gegen die Mißbräuche in der Landeskirche auf, von der er sich äußerlich und innerlich mehr und mehr trennte, in einer Zeit, in der in Württemberg auch sonst eine starke separatistische Strömung vorhanden war. Wegen des 1707 ergangenen strengen Reskriptes wider alle Privatversammlungen wanderte Rock (mit Gruber und Groß) nach dem Isenburgischen aus und verlebte dort als gräflich marienbornischer Hofsattler einige Jahre in stiller Einsamkeit, in welcher er von dem gesetzlich pietistisch-separatistischen Wesen zur stillen inwendigen Mystik überging. Dann wurde er von dem Inspirationswesen ergriffen und blieb demselben, nach Überwindung der ersten Abneigung, Abwege und Unlauterkeit, in aufrichtiger Herzensfrömmigkeit zeitlebens treu und ergeben. Mit unermüdlichem Eifer machte er bis zu den letzten sieben Jahren seines Lebens nicht weniger als 39 Besuchsreisen. Sie führten ihn vor allem nach Württemberg, nach der Schweiz, nach Sachsen, nach Schlesien. Daher war auch sein Motto: In Fortwährenden Reisen. Verfolgung, Schmach, Mißhandlung und Gefängnis, welche ihn fortwährend trafen, achtete er nicht, da er immer nur dem Drange nach Bekehrung der Seelen und Erbauung der Brüder folgte. Mit den bedeutendsten oder frömmsten Männern, und namentlich den Separatisten seiner Zeit, mit Oetinger, Bengel, Steinhofer, Marsay, Dr. Kaiser, Dr. Carl, Dr. Dippel, Edelmann und Schütz, und besonders mit dem Grafen Zinzendorf und den Erstlingen der Brüdergemeinde kam er dabei in vielfache persönliche Berührung, und benutzte zugleich seine Gabe der schriftlichen Rede und der Reimerei zur Abfassung und Verbreitung seiner frommen Gedanken und Erfahrungen in seinen Tagebüchern und Liedern, welche freilich jetzt unschmackhaft geworden sind.

Unterdessen nahm aber der Inspirationsperiodus mit dem Aufhören der anderen Werkzeuge, der Auswanderung vieler Separatisten und mehrerer ehemaliger Werkzeuge (Gruber II, Gleim und Mackinet) nach Germantown in Pennsylvanien seit 1725, mit des ausgezeichnet erfahrenen Grubers Tod 1728 und besonders mit dem Anfange des herrnhutischen Periodus seit 1730 allmählich ab, und es wurde später dem alternden Rock schwer, sich in diese Abnahme der fortwährend für göttlich gehaltenen Inspiration zu schicken. Besonders schmerzlich waren ihm seine Kämpfe mit dem einst innigst von ihm geliebten und noch inniger an ihm hängenden Grafen Zinzendorf, welcher zuerst 1730 nach dem Wittgensteinischen und dem Isenburgischen kam, anfangs mit Rock und den „wahren Gebetsgemeinden“ in die innigste Brudergemeinschaft trat, dann aber, nachdem er selber wieder kirchlicher geworden war, seit 1732 sich allmählich zurückzog und endlich — wegen Rocks Verachtung der Taufe und des heil. Abendmahles — 1734 zuerst heimlich

und dann öffentlich sich von ihm lossagte. Wie Zinzendorf die Inspiration Rocks verwarf, so tadelte dieser mit wachsender Schärfe vieles an Jenem und warf ihm Unlauterkeit vor. Als Zinzendorf nun aber aus Herrnhut verbannt, 1736 mit seiner Pilgergemeinde in der Wetterau sich niederließ, versuchte er, einzelne Mitglieder der Inspirationsgemeinde zu sich herüberzuziehen. Mit Rock hatte er außer einer zufälligen keine persönliche Berührung mehr. Der Bruch war endgiltig. Zinzendorf trat mit offener Feindseligkeit wider sie auf, erklärte Rock, „den er früher einige Jahre lang geehrt, geliebt und bewundert" hatte, 1740 für einen falschen Propheten, während Rock wider die in der Wetterau sich ausbreitenden und in Herrnhag 1745—1750 in die schrecklichste Schwärmerei verfallenden Brüder mit bitterem Ernste weissagte, den von ihm vorher verkündigten traurigen Untergang Herrnhaags (1750) aber nicht mehr erlebte, von dem dagegen für ein Jahrhundert wider die Inspirierten Besitz nahmen.

Auch mit seinem früheren Freunde, dem mystischen Separatisten Dr. Johann Kaiser (Alethophilus), einem Anhänger Böhmes, des Molinos und der Frau Guyon, welcher 1710 in Stuttgart eine philadelphische Gemeinde gestiftet hatte, die aber bald wieder zerstob, und 1717 eine Inspirationsgemeinde gebildet hatte, geriet Rock 1740—1748 in Streit, nachdem Kaiser alle Inspirierten, die jemals in Frankreich, England, Holland, Deutschland und im Isenburgischen gewesen seien, „falsche Wegweiser" genannt hatte. Rock und die alten nach Amerika ausgewanderten Werkzeuge, Gruber II. und Mackinet, traten mit einmütigem und wehmütigem Zeugnisse wider ihren früheren Freund und nunmehrigen immer bitterer werdenden Gegner auf, und wir verdanken diesem Streite die wichtigsten Erklärungen über das Wesen und für die Wahrheit der Inspiration. Unterdessen fanden die Inspirierten auch in dieser Zeit ihres beginnenden Verfalles immer noch neue Anhänger, besonders auch unter Theologen und Ärzten. Die bedeutendsten unter denselben waren der 1716 gewonnene reformierte Inspektor Keßler in Zweibrücken, welcher 1728 Grubers Nachfolger in Schwarzenau wurde, jedoch schon 1729 an der ganzen Inspirationssache wieder irre wurde; Dr. Carl in Büdingen (1675—1757), 1714 gewonnen und seit 1728 abgefallen, worauf er von 1730—1736 die Geistliche Fama herausgab; und endlich der bis zuletzt treu gebliebene Hofprediger Dr. Kämpf in Bauhl im Elsaß (1687—1753), welcher 1716 sein Pfarramt niederlegte, sich der Medizin widmete und später landgräflicher Leibarzt in Homburg wurde, wo er eine berühmte medizinische Schule bildete und insbesondere auch den mit den Herrnhutern wie mit den Inspirierten eine Zeit lang verbundenen Oetinger zu seinen Schülern zählte. (Auch Tersteegen hatte in der Zeit seiner ersten Erweckung infolge seines Umganges mit einigen Inspirierten Jahre lang Inspirationsbewegungen, welche er aber möglichst bekämpfte.) Acht Jahre vor seinem Tode mußte Rock seinen bisherigen Zufluchtsort Himbach verlassen und nach dem Schlosse Gelnhausen bei Hanau ziehen, wo der Ganerbe Gremp von Freudenstein Herz und Haus dem Bedrängten, Verworfenen und Verstoßenen aufgethan hatte. Nicht mehr besuchend, aber, oft aus weiter Ferne, vielfach besucht, beklagte er den eingetretenen Stillstand unter den alten und jungen Seelen, schrieb schon 1746 einen Abschiedsgruß an die damals noch vorhandenen Gemeinden in Schwarzenau, Berleburg und Homrighausen, an die Schweizer Brüder und das Zweibrücker Land, an die Göppinger, Neuwieder, Homburger, Hanauer, Birsteiner, Reichenbacher und alle Isenburger Brüder, und starb dann am 2. März 1749 freudig und getrost, nachdem er noch im Sterben eine kaum bemerkbare Bewegung mit der Aussprache gehabt hatte: „Der Mann, der aus dem Himmel ruft, wird bald Othem machen! Der wird aus einer kleinen eine große Kraft machen. Jetzt schlaf ich ein in Jesu Namen, bald still und ruhig, Amen!"

Von nun an erlebten die Inspirationsgemeinden eine lange Zeit der Abnahme und des Aussterbens, so daß es fast unbegreiflich ist, wie sie sich ohne Nachwuchs, ohne Predigt, Taufe und Liebesmahl, das erst seit 1820 wieder gefeiert worden zu sein scheint, noch erhielten, ja nach 60- bis 70jähriger Unterbrechung mit Kraft wieder auflebten. Sie wußten sich in dieser Zeit nur noch wehmütige, still ergebene Todesnachrichten mitzuteilen. Da erwachte aber mit dem neuen christlichen Leben in der großen Kirche überhaupt auch wieder unter den erweckten Separatisten die Gabe der Inspiration und zwar nach der Beschreibung von Augenzeugen ganz in der alten camisardischen und wetterauischen Art. Zuerst 1816 in dem Schneider Michael Krausert aus Straßburg, bis 1820 das zweite neuerstandene Werkzeug, Barbara Heinemann aus Leilersweiler im Elsaß, seine Unlauterkeit entdeckte, worauf 1823 der Schreiner Christian Metz, geb. 1792 in Neuwied, an ihre Stelle trat. Unter dem Einflusse dieser ersten Werkzeuge reorganisierten sich nun die alten fast zerfallenen Gemeinden im Elsaß, in der Pfalz und in der Wetterau 1816—21 aufs neue auf

Grund ihrer alten Gruberschen Regeln der Gottseligkeit, wanderten aber dann bis auf wenige Reste infolge des erneuerten Druckes der hessischen und preußischen Obrigkeit etwa 800 Seelen stark aus der Wetterau, dem Wittgensteinischen und Wiedischen seit 1841 unter der Leitung von Metz, dem Hofrate Dr. Weber aus Lich und dem Fabrikanten Mörschel auf der Ronneburg nach Ebenezer bei Buffalo in Newyork, wo sie eine auf Ackerbau und (Tuch-) Fabrikation gegründete, äußerlich rasch aufblühende und auch innerlich gedeihende, in teilweiser Gütergemeinschaft lebende und lediglich von Metz als dem Werkzeuge regierte Kolonie von etwa 1500—2000 Seelen errichteten.

Seit 1854 siedelte ein Teil der Gemeinde nach Amana (Jowa) aus. Hier gibt es noch heute eine Inspirationsgemeinde, über die K. Knortz (s. o.) berichtet. Nach dem Tod von Metz (1867) war Barbara Landmann die Leiterin der Gemeinde; seit ihrem Tode (1884) hat kein Mitglied mehr die Gabe der Weissagung erhalten. Sie führen hier ein ernstes, zurückgezogenes Leben und sind durch große geschäftliche Tüchtigkeit ausgezeichnet. Der Gottesdienst ist von ähnlicher Einfachheit wie der der Quäcker. Der Kommunismus bildet auch jetzt noch die Grundlage.

Neben diesen Inspirationsgemeinden hat es fortwährend mehr oder weniger mit ihnen in Zusammenhang oder Gegensatz stehende einzelne Inspirierte gegeben, bes. in der französischen und in der deutschen Schweiz, sowie in Oberdeutschland. Verwandte Erscheinungen in neuerer Zeit, wie die „Läsare" in Schweden und Norwegen, nach einer Seite hin auch der Irvingianismus sind hier nicht zu besprechen. Es wäre einmal eine lohnende Aufgabe, alle die verwandten Äußerungen der Inspirationsgabe aus den verschiedenen Perioden der KG unter psychologischem Gesichtspunkt im Zusammenhang zu behandeln. Göbels oben angeführte Arbeiten geben dazu reichen Stoff.

(M. Göbel †) Hegler.

Intention s. Sakramente.

Interdikt. — Ferraris, Prompta Bibliotheca s. v. Interdictum; Kober, Arch. f. kath. KR. 21 u. 22. Bd; Hinschius, Kirchenrecht § 261 Bd V, 1895 S. 19 ff.; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht 8. Aufl. 1886, 783 ff.; Friedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. 1895, S. 274; Kober im Arch. f. kath. KR. Bd 21 und 22.

Interdikt (interdictum sc. officiorum divinorum), d. h. Untersagung des Gottesdienstes, ist eine Kirchenstrafe, Zensur oder poena —, welche sich aus der Exkommunikation (s. d. A. Bann, Bd II, S. 381 ff.) in der Art entwickelt hat, daß eine besondere Folge dieser Zensur (die Ausschließung von den Wohlthaten des Gottesdienstes) zu einem selbstständigen Straf- und Zwangsmittel gemacht wurde. Das interd. locale untersagt den Gottesdienst an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Bezirk, das interd. personale für bestimmte Personen. Vorzugsweise wird unter Interdikt das erstere verstanden, hauptsächlich das interd. generale, wie es von den Päpsten des Mittelalters in ihren Kämpfen gegen die weltlichen Mächte über ganze Länder und Reiche verhängt wurde, und welchem das particulare in dem Sinne gegenübersteht, daß es nur einzelne, für den Gottesdienst bestimmte Räumlichkeiten betrifft: c. 17 X de verb. sign. 5, 40. Aus der Darstellung seiner Geschichte, wie sie Kober a. a. O. gegeben hat, ist bei genauerer Prüfung zu entnehmen, daß zwar Ansätze dazu schon in der Zeit Gregors von Tours vorkommen, es aber doch erst im 11. Jahrhundert Bestandteil der kirchlichen Rechtsordnung zu werden angefangen und nur allmählich den Charakter eines Rechtsinstituts mit festbegrenztem Inhalt angenommen hat, welchen es im Corpus juris canonici an sich trägt. So bezweckt es vornehmlich, durch seine Unschuldige, wie Schuldige zugleich treffenden beschwerlichen Wirkungen einen starken Antrieb auf seine Veranlasser auszuüben, damit sie eine Auflehnung wider die Kirche oder eine ihr zugefügte Kränkung wieder aufheben und gutmachen sollen. Über die einzelnen Fälle seiner Anwendung vgl. Kober a. a. O. Bd 22, S. 17 ff. Als totales — seine Verhängung als partiales, d. h. mit Beschränkung auf einzelne bestimmte Wirkungen, ist die Ausnahme — besteht es eigentlich in dem Verbot der Verwaltung der Sakramente, der Feier des Gottesdienstes und des kirchlichen Begräbnisses überhaupt; indessen sind nach und nach verschiedene Milderungen eingeführt worden. Alexander III. erlaubte im Jahre 1173 die Taufe der Kinder und das Bußsakrament für die Sterbenden (c. 11. X. de sponsalibus. IV. 1, vgl. c. 11. X. de poenit. et remiss. V. 38. c. 24 de sententia excomm. in VI. V. 11), Innocenz III. auch die Firmung und das Predigen (c. 43 X. de sent. excomm. V. 39. a. 1208), sowie unter gewissen Beschränkungen das Bußsakrament allgemein (c. 11. X. de poenit. V. 38. a. 1214, vgl. c. 24 de sent. excomm. in VI), das stille Begräb-

nis der Kleriker, welche das Interdikt beobachtet haben (c. 11. X. cit. V. 38), desgleichen in den Konventen der Regularen das Abhalten der kanonischen Stunden, ohne Gesang, und das Lesen einer stillen Messe, was im folgenden Jahre auf die Bischöfe ausgedehnt wurde (c. 25. X. de privilegiis V. 33, a. 1215). Dabei war aber vorgeschrieben, daß die Exkommunizierten und persönlich Interdizierten nicht anwesend seien, die Thüren des Gotteshauses geschlossen bleiben, auch von den Glocken kein Gebrauch gemacht werden sollte. Bonifatius VIII. (welcher auch die Taufe und Firmung Erwachsener gestattete c. 19. de sent. exc. in VIto) erweiterte des dahin, daß an den Festen der Geburt des Herrn, Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt feierlicher Gottesdienst, bei geöffneten Thüren, unter Glockengeläute, unter Zulassung der Interdizierten, stattfinden dürfe. Ausgeschlossen sollten aber die Exkommunizierten bleiben und die Interdizierten, welche das Interdikt veranlaßt, sich nicht dem Altare nähern (c. 24 de sent. excomm. in VI. [V. 11]). Martin V. und Eugenius IV. dehnten dies auf die ganze Oktave des Fronleichnamsfestes (festum corporis Christi) aus (Const. Ineffabile a. 1429 und Const. Excellentissimam a. 1433, im Bullar. Magnum Tom. I. Fol. 308. 323), Leo X. auf die Oktave des Festes der Empfängnis der hl. Jungfrau. Außerdem wurden zu Gunsten der Franziskaner und anderer Mönchsorden noch verschiedene Ausnahmen überdies eingeführt (Ferraris, s. v. interd. Art. VI, nr. 15 sq.). Daß aber sonst die Regularen die Interdikte beobachten sollten, schärfte, wie schon Clemens V. (c. 1 Clem. de sent. excomm. V. 10. Conc. Vienn. 1311), das Tridentinische Konzil wieder ein (sess. XXV. cap. 12 de regularibus). Immer trifft das lokale Interdikt auch die in dem damit belegten Orte u. s. w. anwesenden Unschuldigen; aber auch die darin wohnenden Unschuldigen nicht außerhalb (c. 16 de sent. excomm. in VIto).

Das Interdikt ist mixtum, d. h. persönlich und örtlich bestimmt und in seiner örtlichen Beziehung wandelbar (ambulatorium), wenn es wegen bestimmter zu strafender oder zu schützender Personen alle Orte treffen soll, in welche diese kommen, so lange sie sich da befinden (s. Kober a. a. O. Bd 21, S. 302 ff. und vgl. c. 11 X. de spons. 4, 1 und Cl. (de poenis 5, 8). Eine Abart des Lokalinterdikts ist die cessatio a divinis, das teilweise Einstellen gottesdienstlicher Feierlichkeiten, namentlich des Gebrauchs der Glocken und Orgel, das unter der Form der Trauer über eine der Kirche zugefügte Unbill deren Abstellung bezielt (s. c. 2. 8 de off. ord. in VIto 1, 16. Cl. 1 de sent. exc. 5, 10), und so noch im Jahre 1839—1840 bei Gelegenheit des Verfahrens der preuß. Regierung gegen den Erzbischof von Posen-Gnesen M. v. Dunin zur Anwendung kam. Ein allgemeines Lokalinterdikt ist zuletzt 1606 von P. Paul V. über die Republik Venedig verhängt worden (s. Riegger, Diss. de poenit. et poen. eccl., Vienn. 1772, § LXXVI, auch in Schmidt, Thes. jur. eccl., T. VII, p. 172); es ist nicht mehr „lebendiger Bestandteil der Kirchendisziplin" (Kober a. a. O. Bd 22, S. 53), aber es ist durch diese desuetudo nicht rechtlich aufgehoben, da sie nicht auf opinio necessitatis, sondern nur auf der Erfahrung seiner thatsächlichen zweckwidrigen Wirkungen beruht (vgl. hierüber, sowie über prinzipielle, aber erfolglose Einwendungen dagegen z. B. schon von Gerhoh von Reichersperg um das J. 1146 Kober a. a. O. Bd 21, S. 27 f., 30 f., 37, Bd 22, S. 51 f., und über staatliche Gegenmaßregeln Friedberg, Grenzen zwischen Staat und Kirche, S. 484, 670). Das besondere Lokalinterdikt wenigstens setzt als zu Recht bestehend noch die bei Richter-Dove-Kahl, S. 785, 14 angeführte Stelle der Konst. Pius IX. Apostolicae sedis voraus.

Auch das interd. personale ist generale oder particulare, jenachdem es ganze Inbegriffe von Personen oder nur einzelne als solche betrifft: c. 16 de sent. exc. in VIto, c. 1 de usuris in VIto 5, 5. Wird das erstere über den Klerus eines Ortes ausgesprochen, so trifft es nicht auch das Volk und umgekehrt: c. 16 cit. (auch mit dem Klerus nicht die Regularen an sich (Kober a. a. O. Bd 21, S. 300). Bei Geistlichen bedeutet es insbesondere die interdictio ingressus in ecclesiam, um darin gottesdienstliche Handlungen zu verrichten: c. 48 X. de sent. exc. c. 20 eod. in VIto. Das Tridentinische Konzil verhängt diese Strafe über die Bischöfe, welche die Residenzgesetze beharrlich übertreten: Sess. VI. c. 1 de reform. Allen entzieht das Personalinterdikt das Recht des kirchlichen Begräbnisses, wenn sie nominatim interdiziert sind und das Urteil vom Richter publiziert ist (Kober a. a. O. Bd 21, S. 341).

Beiderlei Interdikte kommen auch als cens. latae sententiae vor; über die einzelnen Fälle beim Lokalinterdikt s. Kober a. a. O. Bd 22, S. 33 ff.; über die beim Personalinterdikt ebendaselbst S. 35 ff., und Pii IX. Const. Apost. sedis sub rubr. Interd. l. s. verbunden mit Conc. Trid. S. VII. c. 10 de reform.

Das Recht, Interdikte zu verhängen, haben (kraft eigenen Rechts) der Papst, die Konzilien, die Bischöfe, regelmäßig mit den Kapiteln, ausnahmsweise auch ohne sie (wie ehemals auch wohl Kapitel kraft besonderen Rechts für sich); persönliche Interdikte können auch Klostervorsteher über ihre Untergebenen verhängen (c. 2 X. de his quae fiunt 3. 11. Cl. 1 de sent. exc. Conc. Trid. Sess. XXV. c. 12 de regul. — Genaueres bei Kober a. a. O. Bd 22, S. 3 ff.). Die Aufhebung von Interdikten kann von selbst erfolgen, wenn sie auf bestimmte Zeit oder unter bestimmter Bedingung ausgesprochen sind; außerdem werden sie, wenn der Zweck erreicht ist, oder aus besonderen Gründen von dem aufgehoben, der sie verhängt hat, seinem Nachfolger oder Delegaten oder Oberen. Von einem interd. locale latae sent. kann nur ein Bischof, von dem persönlichen Partikularinterdikt kann jeder approbierte Beichtvater absolvieren (s. Kober a. a. O. S. 43 ff.). — Das protestantische Kirchenrecht kennt diese Kirchenstrafe nicht. **Scheurl †.**

Interim. — Georg Beutel, Ueber den Ursprung des Augsburger Interims, Dresden 1888; A. v. Druffel, Briefe und Akten zur Gesch. des 16. Jahrh. Bd 3 S. 42 ff.; S. Issleib, Moritz von Sachsen 1547—48, Das Interim in Sachsen 1548—1552 im Neuen Archiv für sächs. Gesch. Bd 13 S. 188 ff. und Bd 15, 193 ff.; Dresden 1892 und 1894; derselbe, Moritz von Sachsen als protestantischer Fürst in Rud. Virchows Sammlung gemeinverständlicher wissensch. Vorträge, Heft 302 S. 17 ff., Hamburg 1898; Leop. v. Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation Bd 5, S. 25 ff. (6. Aufl.); Gust. Wolf, Das Augsburger Interim, in der Deutsch. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, NF Bd 2 S. 39 ff.

Nach dem schmalkaldischen Kriege wollte Kaiser Karl V. auf dem Reichstage zu Augsburg 1547—48 das Wohl des deutschen Reiches fördern und die Einheit der abendländischen Kirche retten. Da er die Fortsetzung des Trienter Konzils für den sichersten und christlichsten Weg zur Einigung der zwiespältigen Christenheit hielt, so verlangte er von den Reichsständen Unterwerfung unter die Trienter Kirchenversammlung. Außerdem wünschte er den religiösen Zuständen im Reiche bis zum Ende des Konziles Maß zu geben und die kirchlichen Verhältnisse einstweilen oder „interim" so zu gestalten, daß alle Reichsstände nebeneinander gottselig, christlich und friedlich leben könnten. Obgleich Kurfürst Moritz von Sachsen und seine Gesinnungsgenossen sowohl das Trienter Konzil als auch eine kaiserliche Glaubensordnung bekämpften, so war doch die Mehrheit der Reichsstände für die Wiedereinberufung des Trienter Konziles und für ein kaiserliches Interim. Im November 1547 ließ der Kaiser dem Papste die Unterwerfung der Reichsstände unter das Trienter Konzil anzeigen und die Zurückverlegung des Konziles von Bologna nach Trient fordern.

Darauf suchte der Kaiser im Einverständnisse mit den Reichsständen die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands einstweilen ohne Papst und ohne Konzil zu regeln. Im Februar 1548 wählte er geeignete Männer des katholischen und protestantischen Bekenntnisses, die ihm Mittel und Wege zur Vergleichung und Einigkeit angeben sollten. Obgleich diesem ständischen Ausschusse die Beilegung des Glaubensstreites zur Förderung der Ruhe und des Friedens im Reiche höchst wünschenswert erschien, so wichen doch die Ansichten und die Vorschläge der Katholiken und der Protestanten so weit von einander ab, daß weder eine Annäherung noch eine Verständigung möglich war. Nach vier Sitzungen schlugen Sachsen, Brandenburg, Pfalz, Mainz u. a. vor, daß gottesfürchtige Theologen beider Bekenntnisse einen Vergleich zwischen Katholiken und Protestanten anbahnen sollten.

Infolgedessen beauftragte der Kaiser die drei Theologen Julius Pflug, Bischof von Naumburg, Michael Helding, Weihbischof von Mainz, und Johannes Agricola, Hofprediger des Kurfürsten von Brandenburg, mit der Abfassung eines Interims. Auf Grund seiner bei Beginn des Reichstages dem Kaiser überreichten kirchlichen Denkschrift arbeitete Pflug im Vereine mit Helding und Agricola eine Interimsschrift aus; die Durchsicht und Prüfung derselben vollzogen dann des Kaisers Beichtvater Soto, der Spanier Malvenda und der Hofprediger König Ferdinands. Obgleich der Entwurf die protestantischen Anschauungen überall berücksichtigte, so zeigte er doch die alte Kirche mit ihrem Glauben und Gottesdienst. Die 26 Artikel des Schriftstückes handelten von dem Menschen vor und nach dem Falle (1 und 2), von der Erlösung durch Christum (3), von der Rechtfertigung (4—6), von der Liebe und guten Werken (7), vom Vertrauen der Vergebung der Sünden (8), von den Kirchen, von den Zeichen der wahren Kirchen, von der Gewalt und von den Dienern der Kirchen (9—12) vom obersten Bischofe und andern Bischöfen (13) von den Sakramenten, Taufe, Firmung, Buße, Abendmahl, Ölung, Priesterweihe, Ehe (14—21), vom Opfer der Messe (22), von den Heiligen (23), vom Gedächtnis der Verstorbenen (24),

von der Kommunion beim Opfer der Messe (25), von den Ceremonien und Gebrauch der Sakramente (26).

Um einen günstigen Beschluß des Reichstages zu ermöglichen, legte der Kaiser den Entwurf Mitte März sowohl den protestantischen Kurfürsten als auch den hervorragenden katholischen Reichsständen, vor allem Herzog Wilhelm von Baiern, im Geheimen zur Durchsicht und zur Annahme vor. In dem Glauben, daß das Interim für alle Reichsstände sein sollte, billigten den Entwurf die Kurfürsten von Brandenburg und von der Pfalz, die seit Jahren als Vermittler zwischen Katholiken und Protestanten thätig gewesen waren. Kurfürst Moritz von Sachsen aber wies ihn zurück und wollte ohne Zustimmung seiner Theologen und Landstände nichts bewilligen, weil der Kaiser ihm und seinen Landständen vor dem schmalkaldischen Kriege mündlich und schriftlich zugesagt hätte, daß sie bis zur Entscheidung eines allgemeinen, freien und christlichen Konziles bei ihrem Glauben und bei ihren kirchlichen Einrichtungen bleiben sollten. Erst nach langem Widerstande, den er nicht nur den Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg, sondern auch dem römischen König Ferdinand und dem Kaiser leistete, gab er soweit nach, daß er im Reichstage keinen offenen Widerspruch gegen das Interim erheben wollte, wenn alle Reichsstände es billigten und annähmen. Wie Moritz so verzichtete auch Markgraf Hans von Küstrin nach langem Sträuben auf die offene Protestation. Herzog Wilhelm von Baiern und die anderen katholischen Reichsstände erklärten dem Kaiser, daß die Schrift über das Interim, abgesehen vom Abendmahle und von der Priesterehe, den christlichen Lehren im ganzen entspräche; doch wollten sie bei ihrem Glauben bleiben, weil jede Abweichung davon das Zugeständnis enthielte, daß die Abtrünnigen seither unbillig verfolgt worden wären. Sie bewilligten nur eine Reformation des katholischen geistlichen Standes. Der Kaiser sollte die Protestanten zur Annahme des Interims bewegen, die Altgläubigen aber bei ihrer Lehre bleiben lassen. Die Katholiken leisteten dem Kaiser hartnäckigeren Widerstand als die Protestanten. Was thun? Am 15. Mai 1548 versammelte Karl V. die Reichsstände in seiner Behausung und begehrte von ihnen Gehör und Gehorsam. Dann ließ er die Vorrede des Interims verlesen, worin er die Altgläubigen ermahnte, an den Anordnungen und Satzungen der allgemeinen, christlichen Kirche treu festzuhalten; die Protestanten aber sollten entweder zum alten Glauben zurückkehren oder sich dem Interim gemäß verhalten. Das Interim selbst wurde nicht verlesen. Dann nötigte der Kaiser die Reichsstände in seiner Gegenwart zu beraten und zu beschließen. Während dieses außergewöhnlichen Vorganges waren Kurfürst Moritz, Markgraf Hans und ihr Anhang heftig darüber aufgebracht, daß nur die Protestanten das Interim annehmen sollten; ihrer Zusage gemäß unterließen sie aber die Protestation. Darauf verkündigte der Kurfürst von Mainz dem Kaiser, daß die Reichsstände das Interim angenommen hätten. Obgleich Kurfürst Moritz drei Tage später dem Kaiser eine Verwahrungsschrift überreichte, so nötigte man ihn schließlich zu der Erklärung, daß er alles versuchen wollte, seine Unterthanen zum Gehorsam gegen den Kaiser und zur Annahme des Interims zu bringen. Am 30. Juni 1548 wurde das Interim durch die Aufnahme in den Reichstagsabschied Reichsgesetz. Für die Protestanten war es in der That ein Zwangsgesetz oder ein Ausnahmegesetz; es war nicht geeignet, Ruhe und Frieden oder Glaubenseinheit im Reiche zu befördern, vielmehr versetzte es die Protestanten in große Bewegung und Aufregung.

In Süddeutschland gelang es dem Kaiser, in einigen Städten und Gebieten dem Interim auf gewaltsame Weise Eingang zu verschaffen; im übrigen Deutschland aber drangen seine Befehle nicht durch. In der Pfalz und in Brandenburg, in Sachsen und in Weimar, in Hessen, Mecklenburg, Pommern und in anderen Staaten, sowie in den norddeutschen Städten erhob sich heftiger Widerspruch gegen das Interim. Zwar war der eingekerkerte Landgraf Philipp von Hessen bereit, es anzunehmen, wenn er dadurch seine Freiheit erlangte, aber der gefangene ehemalige Kurfürst Joh. Friedrich von Sachsen verweigerte standhaft die Annahme des Interims. Die geächtete Stadt Magdeburg wurde Mittelpunkt der evangelischen Eiferer, die in der geringsten Nachgiebigkeit gegen den Kaiser ein Verbrechen an der evangelischen Lehre erblickten. Flacius, Amsdorf, Gallus u. a. fachten einen wahren Sturm gegen die kaiserliche Religionsordnung an; sie wüteten gegen Agricola als Förderer des Interims und griffen Melanchthon an wegen seiner Nachgiebigkeit. Die Blicke der evangelischen Welt waren besonders auf Wittenbergs Professoren, auf Kurfürst Moritz und seine Ratgeber gerichtet.

Nach der Heimkehr vom Reichstage zu Augsburg beriet der jugendliche Kurfürst in Meißen mit den vornehmsten Vertretern der Landstände sowie mit den hervorragendsten Räten und Theologen über das Interim. Fest entschlossen, bei der evangelischen Lehre zu

bleiben, forderte er die anwesenden Theologen, den Koadjutor von Merseburg Fürst Georg von Anhalt, den Domprediger Dr. Förster aus Merseburg, die Superintendenten Greser aus Dresden und Pfeffinger aus Leipzig, Melanchthon, Kreuziger und Meier aus Wittenberg auf, frei und offen zu bekennen, was man vom Interim annehmen könnte, und was man auf Grund der heil. Schrift zurückweisen müßte. Um des Friedens willen sollte man in allen Punkten nachgeben, die weder die Wahrheit des göttlichen Wortes beeinträchtigten noch die Gewissen der Gläubigen verletzten. Nach sorgfältiger und gewissenhafter Prüfung wiesen die Theologen das Interim freimütig und mannhaft zurück, und die Vertreter der Landstände wollten nichts ohne Wissen und Zustimmung aller Landstände zugestehen. Mehrfach suchten die Theologen ihre geistlichen Pflichten von der Aufgabe des Landesherrn zu trennen. Unbekümmert um sie sollte der Kurfürst mit den Landständen darüber entscheiden, was zu thun wäre, um dem Kaiser zu gehorchen und das Land vor Gefahren zu behüten. Keinesfalls wollten sie das Interim gutheißen, selbst wenn man sie gefangen setzte oder verjagte. Kurfürst Moritz aber wollte die Theologen ebenso schützen wie alle anderen Unterthanen; keiner sollte des Glaubens wegen aus seinem Lande ins Elend ziehen.

Nach den denkwürdigen Verhandlungen in Meißen kamen kurfürstlichem Befehle gemäß etliche Theologen und Räte mit dem Bischof Julius Pflug von Naumburg und mit dem Bischof Johannes von Meißen zusammen; allein die begonnene Verständigung kam nicht über den Artikel von der Rechtfertigung hinaus. Wie Melanchthon seinen evangelischen Standpunkt fest zu behaupten suchte, so erklärten die Bischöfe, daß es nicht in ihrer Gewalt stände, das Interim zu verändern. Infolge einer königlichen und kaiserlichen Ermahnung zur Einführung des Interims in Sachsen fand am 18. Oktober 1548 in Torgau eine neue Beratung statt. Die kurfürstlichen Räte legten den Theologen ein Verzeichnis der Punkte vor, die ihres Erachtens annehmbar wären und zu einer neuen Kirchenordnung führen könnten. Melanchthons Bedenken war mit den meisten Punkten einverstanden. Über die unvereinbarten Artikel, besonders über die sogenannten Mitteldinge oder Diaphora, beriet man vom 19.—22. November in Altzella. Fast unter dem Drucke der bekannt gewordenen Vergewaltigungen des Kaisers in Süddeutschland kam in Altzella ein Interim zu stande, das in der Lehre von der Rechtfertigung und in anderen Punkten den protestantischen Standpunkt behauptete, in Mitteldingen aber nachgab. Demnach sollten Firmelung und Ölung, die Messe, Lichter, Gefäße, Gesänge, Kleidung, Läuten, Bilder, Feiertage und Fasten geduldet oder wiedereingeführt werden. Darauf kam Kurfürst Moritz mit Kurfürst Joachim von Brandenburg am 16. und 17. Dezember in Jüterbog zusammen. Beide verhandelten mit ihren Räten und Theologen über das kaiserliche Interim und über die Beschlüsse von Altzella und setzten urkundlich die Punkte fest, die sie mit Bewilligung ihrer Landstände annehmen und befolgen wollten. Während der sächsische Landtag seine Sitzungen am 21. Dezember 1548 in Leipzig begann, kam der kurbrandenburgische erst im Januar 1549 zusammen. Die sächsischen Landstände nahmen nach kräftigen Ermahnungen des Kurfürsten zum Gehorsam gegen den Kaiser die Beschlüsse von Altzella an. Die anwesenden Bischöfe von Naumburg und Meißen aber versagten ihre Zustimmung, weil der Kaiser allein Maß und Ordnung zu geben hätte und keine eigenmächtigen Abänderungen des Interims duldete. Ein Bericht an den Kaiser zeigte an, daß der Kurfürst nach schwierigen Verhandlungen mit den Landständen mehrere Punkte des Interims zur Annahme gebracht hätte; man bat um Nachsicht und Geduld in der Erwartung, daß die Unterthanen mit der Zeit das Interim gutheißen würden. Darauf ließ Moritz eine neue Kirchenordnung ausarbeiten, gründlich prüfen und auch an die Bischöfe von Naumburg und Meißen zur Durchsicht senden; allein wegen des Widerspruchs der Bischöfe und wegen einer Warnung König Ferdinands vor jeder eigenmächtigen Abänderung des Interims unterblieb die Veröffentlichung. Nach einem Besuche beim König in Prag befahl der Kurfürst, einen Auszug aus den Altzella-Leipziger Artikeln über Taufe, Konfirmation, Beichte, Buße, Absolution, Ölung, Messe, Abendmahl, Feiertage, Ehe, Priesterkleidung, Kirchenzucht u. s. w. zu machen, um ihn nach und nach zu veröffentlichen. Im Dezember 1549 waren die in Leipzig versammelten Geistlichen einmütig gegen die Veröffentlichung des Auszuges und für den Druck der Kirchenordnung. Dagegen ließ der Kurfürst erklären, daß die Herausgabe der Kirchenordnung unterbleiben müßte. Alles blieb unentschieden; man wartete den Lauf der Dinge im Reiche ab.

Auf dem Reichstage zu Augsburg 1550—51 war die Mehrheit der Reichsstände für die vom Papst bewilligte Fortsetzung des Trienter Konziles und stellte dem Kaiser anheim, die saumseligen protestantischen Reichsstände zur Annahme des Interims zu nötigen. Ob-

gleich Kurfürst Moritz gegen das Trienter Konzil kräftig protestieren und gegen die gewaltsame Einführung des Interims triftige Gründe geltend machen ließ, so hielt doch der Kaiser an der Berufung des Trienter Konziles und an der Durchführung des Interims fest. Die Protestanten sollten aber nach Trient eingeladen und sicher geleitet werden. Sobald die kaiserliche Einladung in Dresden eingetroffen war, trat Kurfürst Moritz mit den protestantischen Reichsständen in Verhandlung über eine allgemeine christliche Einigung. In Dessau verfaßte darauf Melanchthon mit Fürst Georg von Anhalt das sog. sächsische Bekenntnis, welches Kurfürst Moritz, Hans von Küstrin, die Herzöge von Mecklenburg und Pommern u. a. billigten und annahmen. Sicher geleitet sollten einige sächsische Theologen nach Trient ziehen und mit den anderen evangelischen Ständen die reine Lehre verteidigen. Im Januar 1552 zog Melanchthon mit zwei Theologen bis Nürnberg und dann bis Augsburg; im März aber rief man sie zurück, weil der Krieg gegen den Kaiser begann. Kurfürst Moritz unternahm den Kampf wegen der Religion und des Konziles, wegen der Gefangenschaft seines Schwiegervaters Philipp von Hessen und wegen der Freiheit des deutschen Volkes. Sein Kriegszug nach Süddeutschland veranlaßte die Suspension des Konzils zu Trient. Der Passauer Vertrag vernichtete das Interim und führte zum Augsburger Religionsfrieden (1555). **Ißleib.**

Interkalargefälle s. Bd II S. 595,49 ff.

Interstitien. — Thomassin, Vet et nov. eccl. discipl. I. 2. c. 35. 36; van Espen, Jus. eccl. univers. I. 1. c. 2, II. 9, c. 5; Philipps, Kirchenr., Bd I, S. 648 ff.; Hinschius, System des kathol. Kirchenr., Bd 1 S. 112. 113; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht 8. Aufl. 1886, S. 364; Friedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. 1895, S. 139.

Das Konzil von Sardica im Jahre 343 spricht c. 13 den Grundsatz aus: „Potest per has promotiones (d. h. Weihen), quae habebant utique prolixum tempus, probari, qua fide sit, qua modestia, qua gravitate et verecundia, et si dignus fuerit probatus, divino sacerdotio illustretur, quia conveniens non est, nec ratio vel disciplina patitur, ut temere et leviter ordinetur episcopus aut presbyter aut diaconus, ... sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita et merita fuerint comprobata". Hiernach sollte also jeder Kleriker auf jeder Weihestufe erst eine gewisse Zeit sich bewährt haben, bevor er zu einem höheren ordo aufsteigen konnte, es sollten also zwischen jedem ordo Zwischenräume, interstitia, beobachtet werden (vgl. auch Dist. 59, c. 1. 2). Dieser Grundsatz wurde in der früheren Zeit auch bei den niederen Weihen, so lange mit diesen besondere kirchliche Funktionen verbunden waren, festgehalten, nur schwankte die Disziplin hinsichtlich der Dauer dieser Interstitien (vgl. Dist. 77, c. 2. 3. 9). Nachdem aber die niederen Weihen ihren früheren Charakter verloren und regelmäßig nur noch als formeller Durchgangspunkt zur Gewinnung der höheren ordines angesehen wurden, war natürlich die ursprüngliche Veranlassung, auch bei ihnen die Interstitien zu beobachten, hinweggefallen. Das Tridentiner Konzil versuchte zwar, die niederen Weihen im Sinne des älteren Rechts wieder zu restituieren (c. 17, sess. 23, De reform.), und bestimmte demgemäß, daß auch sie wieder „per temporum interstitia, nisi aliud episcopo expedire magis videretur, conferantur, ut ... in unoquoque munere juxta praescriptum episcopi se exerceant" (c. 11 a. a. O.), allein ohne Erfolg, und es ist in Deutschland allgemein gebräuchlich, sämtliche niederen Weihen an einem Tage zugleich mit der Tonsur zu erteilen. In Beziehung auf die höheren Weihen stellte das Tridentinum zunächst den Grundsatz auf, daß zwischen der letzten niederen Weihe und jenen, und zwischen jeder höheren Weihe ein Interstitium von einem Jahre eingehalten werden solle, „nisi necessitas aut ecclesiae utilitas aliud exposcat" (c. 11. 13. 14 a. a. O.), daß aber „duo sacri ordines non eodem die, etiam regularibus, conferantur, privilegiis ac indultis quibusvis concessis non obstantibus quibuscunque" (c. 13 a. a. O., vgl. auch c. 13. 15. X. De temp. ord. I. 11, c. 2. X. De eo qui furtiv. V. 30). Jenes Interstitium von einem Jahre wird nicht als Kalenderjahr, sondern als Kirchenjahr aufgefaßt. In Beziehung auf das vom Tridentiner Konzil im c. 11 cit. den Bischöfen eingeräumte Dispensationsrecht hat übrigens die Congregatio Concilii entschieden, daß die gleichzeitige Erteilung der ordines minores und des Subdiakonats strafbar sei (Nr. 1. ad. c. 11 cit. in der Ausg. von Schulte u. Richter). **Wasserschleben †.**

Inthronisation s. Bd III S. 245,36 u. d. A. Papstwahl.

Introitus s. Liturgie.

Investitur und Investiturstreit. — Litteratur: Staudenmaier, Geschichte der Bischofswahlen 1830; Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter 1, 1839; Hinschius, Kirchenrecht 2, 530 ff.; Phillips-Vering, Kirchenrecht 8, 330 ff.; Friedberg, Kirchenrecht 4. A. 312 ff.; K. Müller, Kirchengeschichte 1, 418 ff. — Für Deutschland, Italien und Burgund: Waitz, Verfassungsgeschichte 7, 265 ff., 8, 433 ff.; R. Schröder, Rechtsgeschichte 3. Aufl. 492 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3, 52 ff., 665 ff.; Ficker, Ueber das Eigentum des Reichs am Reichskirchengut i. SWA 72. 55 ff., 381 ff.; Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes 1895. 32 ff.; Gerdes, Die Bischofswahlen in Deutschland unter Otto dem Großen 1878; Franziß, Der deutsche Episkopat in seinem Verhältnis zu Kaiser und Reich unter Heinrich III. 1879/80; K. Beyer, Die Bischofs- und Abtswahlen in Deutschland unter Heinrich IV. in den Jahren 1056—76, 1881; F. Voigt, Die Klosterpolitik der salischen Kaiser und Könige mit besonderer Berücksichtigung Heinrichs IV. bis zum Jahre 1079, 1888; Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. 1894, 463 ff.; W. Martens, Gregor VII. sein Leben und Wirken 2 Bde, 1894; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. 1/2, 1890/94; G. Richter, Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter 3, 2, 1898; Giesebrecht im Münchner histor. Jahrbuch 1866, 91 ff.; Meltzer, Papst Gregor VII. und die Bischofswahlen 2. Aufl. 1876; E. Meyer i. d. Festschrift des Friedrichs-Kollegiums zu Königsberg 1892, 75 ff.; Bonin, Die Besetzung der deutschen Bistümer in den letzten 30 Jahren Heinrichs IV. 1077—1105, 1889; Guleke, Deutschlands innere Kirchenpolitik 1105—11, 1882; Peiser, Der deutsche Investiturstreit unter König Heinrich V. bis zu dem päpstlichen Privileg vom 13. April 1111, 1883; Schum, Kaiser Heinrich V. und Papst Paschalis II. im Jahre 1112, 1877; M. Maurer, Papst Calixt II. 2 Tle. 1886/89; U. Robert, Histoire du pape Calixte II. 1891; J. Haller in den Neuen Heidelbergern Jahrbüchern 2, 147 ff.; Stutzer i. FdG 18, 223 ff.; Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Konkordates 1878; ders. i. FdG 15, 618 ff., 16, 279 ff.; R. v. Nostitz-Rieneck, Textkritisches zum Investiturprivileg Calixtus II. 1894; Willing, zur Geschichte des Investiturstreites 1896; Friedberg i. FdG 8, 75 ff.; Bernheim, Lothar III. und das Wormser Konkordat 1874; ders. i. FdG 20, 359 ff.; Witte, Forschungen zur Geschichte des Wormser Konkordates 1, 1877; Volkmar i. FdG 26, 435 ff.; Ulich, Die deutsche Kirche unter Lothar von Sachsen 1885; Voges, Das pactum in der narratio de electione Lotharii 1885; Reese, Die staatsrechtliche Stellung der Bischöfe Burgunds und Italiens unter Friedrich I. 1885; Wolfram, Friedrich I. und d. Wormser Konkordat 1883; Bernheim in ZKG 7, 303 ff.; Schwemer, Innocenz III. und die deutsche Kirche während des Thronstreites von 1198—1208; Rodenberg in Histor. Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet 1886. 228 ff.; F. M. Mayer, Die östlichen Alpenländer im Investiturstreite 1883; Krollick, Die Klosterchronik von St. Hubert und der Investiturkampf im Bistum Lüttich 1884; Cauchie, La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai 1/2, 1890/91; A. Huber in Mt des Institus f. österr. Geschichtsforschung 2, 386 ff. — Die wertvollen Streitschriften aus der Zeit des Investiturstreites sind MG Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti 3 tom. 1891—97 von Dümmler herausgegeben.

Für Frankreich: Luchaire, Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens (987—1180) 2 éd. 1891, 2, 68 ff.; Viollet, Histoire des institutions politiques et administratives de la France 2, 1898, 317 ff.; Imbart de La Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France du IXe au XIIe siècle 1891.

Für England: Freeman, The reign of William II. Rufus and the accession of Henry I, 1/2, 1882; Makower, Die Verfassung der Kirche von England 1894; Klemm, Der englische Investiturstreit unter Heinrich I. 1880; Schmitz, Der englische Investiturstreit 1884; Liebermann in Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet 1886, 156 ff.; Böhmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhundert 1899.

Läßt sich bereits im römischen Reiche eine gelegentlich bis zur direkten Ernennung gesteigerte Mitwirkung der Kaiser bei den Bischofswahlen nachweisen, so wuchs diese Beteiligung der Staatsgewalt an den kirchlichen Wahlen in den germanischen Reichen, insbesondere auch im fränkischen Reiche. Wiederholt haben sowohl die Merowinger als auch die karolingischen Hausmaier und Könige die Bischöfe ihres Landes selbst ernannt; fand die Besetzung des Bischofsstuhles durch kanonische Wahl von Klerus und Volk statt, so haben sie entweder den zu Wählenden von vornherein designiert und die Wahl dadurch zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt oder wenigstens ein Bestätigungsrecht gegenüber dem Gewählten ausgeübt. Das Wahlrecht der Wahlversammlung selbst erscheint unter den Karolingern als eine auf Privileg oder auf einmaliger Erlaubnis beruhende königliche Vergünstigung. In noch höherem Grade machte sich der Einfluß der weltlichen Gewalten bei den größtenteils nicht in die römische Zeit zurückreichenden, sondern unter germanischer Herrschaft von irgend einem Grundherrn errichteten Abteien geltend; der Gedanke, daß die

von einem Grundherrn auf seinem Grund und Boden erbaute Kirche als Eigenkirche seiner Verfügung unterstehe, führte bei den auf Königsboden gegründeten Abteien dazu, daß die Ernennung der Aebte durch den Grundherrn, also den König, die Regel, die Erwählung der Äbte durch den Klosterkonvent die auf besondere königliche Konzession sich gründende Ausnahme war.

An diesem Ernennungsrechte haben auch die Ottonen und Salier mit Entschiedenheit festgehalten. Die Ausstattung der Bischöfe und Äbte mit gewaltigen Güterkomplexen sowie mit ausgedehnten politischen Rechten, insbesondere Gerichtsrechten, die, bereits in fränkischer Zeit beginnend, unter den Herrschern des 10. und 11. Jahrh. ihren Höhepunkt erreichte, legte den Grund zu einem geistlichen Fürstenstand, der in keiner Beziehung dem weltlichen Fürstenstande nachstand und nach dem Eindringen des Grundsatzes der Erblichkeit in den weltlichen Fürstentümern als besonders wichtige Stütze der königlichen Macht erscheinen mußte. Für das deutsche Königtum war es eine Lebensfrage, diese einflußreichen politischen Mächte in seiner Gewalt zu behalten und bei der Besetzung der hohen kirchlichen Stellen die Entscheidung zu geben. Daß diese Beherrschung der höchsten kirchlichen Ämter durch den Staat mit dem Wesen der Kirche im Widerspruche stand, ist in jener Zeit nicht empfunden worden; das Ernennungsrecht des Königs ist selbst von seiten der Päpste in keiner Weise beanstandet worden.

Während in der älteren Zeit die Ernennung sowohl wie die Bestätigung durch ein königliches Präzept vollzogen wurde, erfolgte unter den späteren Karolingern die Besetzung des Bistums oder der Abtei, gleichgiltig ob eine Wahl vorausgegangen war oder nicht, durch feierliche Verleihung nach vorausgegangener Handreichung (commendatio) und Eidesleistung des neuen Bischofes oder Abtes. Seit Otto I. war die gebräuchlichste Verleihungsform die (übrigens vereinzelt schon für das Ende des 9. Jahrhunderts bezeugte) Übergabe der ferula pastoralis, des an den Hof gebrachten Bischofs- oder Abtstabes des Vorgängers in der geistlichen Würde. Dazu trat seit Heinrich III. noch die Übergabe des Bischofsringes. Der ganze Vorgang, die Verleihung durch Ring und Stab sowohl wie die nachfolgende commendatio nebst Eidesleistung, erinnerte in den Formen an die Belehnung der weltlichen Fürsten, und da durch denselben nicht nur das geistliche Amt, sondern vor allem auch der Inbegriff der weltlichen Rechte des Bischofs, das Kirchenvermögen sowohl wie die politische Gewalt, übertragen wurde, ist es begreiflich, daß man im 11. Jahrhundert sich daran gewöhnte, diesen Akt als Belehnung aufzufassen. Das zeigt der Name **Investitur** (investitura), der, schon bald nach dem Jahre 1000 bezeugt (Vita Adalberti 9: MG SS IV, 598), in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts allgemein üblich wird, ferner der für die Handreichung in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts gebrauchte Ausdruck hominium oder homagium. Jedenfalls haben die deutschen Könige ihr Verhältnis zu den geistlichen Fürsten im 11. Jahrhundert völlig analog wie das zu den weltlichen Fürsten aufgefaßt. Bei dieser Abhängigkeit des geistlichen Amtes von der weltlichen Gewalt lag die Gefahr allerdings nahe, daß der höhere deutsche Klerus völlig verweltlichen und den geistlichen Pflichten entfremdet werden würde. Andererseits mußte bei der gewaltigen weltlichen Macht, die in den Händen der Bischöfe und Reichsäbte lag, die Lösung des Bandes, das sie mit der Krone verband, ein vernichtender Schlag für das Königtum sein.

Diese Abhängigkeit des Klerus von der weltlichen Gewalt fand zuerst im 11. Jahrhundert einen entschiedenen Gegner in der kirchlichen Reformpartei. Wenn auch die ursprünglichen Bestrebungen dieser Partei weniger gegen die Besetzung kirchlicher Ämter durch Laien selbst als gegen die bei der Vergebung kirchlicher Pfründen hervortretenden simonistischen Mißbräuche gerichtet waren, so ließen sich bald auch Stimmen vernehmen, die, wie der gewaltige Kardinal Humbert in seinen libri tres adversus Simoniacos (1057/58) entschieden gegen die Laieninvestitur überhaupt Stellung nahmen. Den theoretischen Forderungen der Reformpartei folgten praktische Maßnahmen auf dem Fuße. Bereits 1059 und 1063 erklärten sich zwei römische Synoden gegen die Vergebung der niederen kirchlichen Ämter durch Laien, 1060 sprachen zwei Synoden von Vienne und Tours dasselbe Verbot auch für Bistümer und Abteien aus, und 1068 kam es bereits bei der Besetzung des Mailänder erzbischöflichen Stuhles zu einer ernstlichen Umsetzung dieses Prinzipes in die Praxis. Aber zu einem wirklichen Zusammenstoß mit dem deutschen Königtum kam es erst, als Gregor VII. in Weiterbildung der auf der römischen Synode von 1074 erlassenen Simonieverbote auf der Fastensynode des Jahres 1075 dem deutschen Könige das Recht zur Investitur direkt absprach (den Inhalt des leider verlorenen Dekretes kennen wir aus Arnulfi gesta archiep. Mediol. IV, 7: MG SS VIII, 27) und dadurch,

daß er diesen Grundsatz dem deutschen Episkopat gegenüber sofort in Anwendung brachte, Heinrich IV. den Kampf aufnötigte, der mit der auf der Synode von Worms 1076 verfügten Absetzung Gregors seinen Anfang nahm. Man bezeichnet diesen 46 Jahre währenden Streit gewöhnlich als den Investiturstreit, weil die Regelung der Investiturfrage sowohl den Ausgangspunkt wie den Endpunkt desselben bildet; thatsächlich ist er auf seinem Höhepunkte ein Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt um die Weltherrschaft gewesen.

Auf der einmal eingeschlagenen Bahn schritten Gregor und seine Nachfolger weiter. Während die beiden römischen Synoden des Jahres 1078 nur Verschärfungen und Einzelausführungen der Bestimmungen von 1075 brachten, stellte die römische Synode von 1080 außerdem im 3. Kanon de electione pontificum für die Wahl der Bischöfe positive Regeln auf, die in Anlehnung an das altchristliche Verfahren dem Klerus und Volk die Wahl übertrugen, daneben aber dem römischen Stuhl einen entscheidenden Einfluß bei der Beurteilung der Rechtmäßigkeit der Wahl einräumten (vgl. Gregorii VII. Registrum VII, 14a bei Jaffé, Bibliotheca 2, 400 f.). Gregors Nachfolger Viktor III., Urban II. und Paschalis II. haben in der Investiturfrage demselben Standpunkte wiederholt Ausdruck verliehen, dagegen ist es ihnen ebensowenig wie Gregor gelungen, mit ihren Ansprüchen gegenüber Heinrich IV. und Heinrich V. durchzudringen.

Wichtiger als die Synodalbeschlüsse wurden für die Lösung der Frage die zahlreichen Streitschriften, die aus beiden Lagern hervorgingen; sprachen sich anfangs in denselben unversöhnliche Gegensätze aus, so läßt sich doch im weiteren Verlaufe der Polemik eine gewisse gegenseitige Annäherung nicht verkennen. Insbesondere wird in der späteren Streitlitteratur durchgängig der noch von Humbert und Petrus Damiani geflissentlich ignorierte Unterschied zwischen dem geistlichen Amte und den weltlichen Rechten eingehend gewürdigt. Auf dieser gemeinsamen Grundlage konnten sich die Verständigungsversuche aufbauen, die dem bei beiden Parteien lebhaft empfundenen Friedensbedürfnisse entsprangen. Zwar der erste Versuch, gelegentlich der Kaiserkrönung Heinrichs V. (1111) eine Einigung zu erzielen, mißlang. Der zwischen Heinrich und Paschalis II. abgeschlossene Vertrag von Sutri, in welchem der König auf die Investitur verzichtete, während der Papst die Rückerstattung aller in den Händen der Bischöfe und Äbte befindlichen Regalien an das Reich versprach, scheiterte an dem einmütigen Widerspruche der Fürsten, sowohl der geistlichen, die völlig ihrer weltlichen Macht beraubt worden wären, als auch der weltlichen, die den Verlust ihrer Kirchenlehen zu befürchten hatten. Die in der Gefangenschaft eidlich gelobte Bewilligung des Investiturrechts mußte Paschalis 1112 unter dem Drucke der Reformpartei auf der lateranischen Synode wieder zurücknehmen.

Erst 1119 unter Paschalis' Nachfolger Calixt II. wurden die abgebrochenen Verhandlungen mit dem Kaiser wieder angebahnt; dieselben führten schließlich 1122 zu den unter dem Namen des Wormser Konkordates bekannten gegenseitigen Konzessionen Heinrichs V. und Calixts II., welche den Investiturstreit beendeten und bis zum Untergange des deutschen Reiches die rechtliche Grundlage für die Besetzung der Bistümer und Reichsabteien abgegeben haben. (Der Text des Konkordates ist am besten von Weiland im MG Constitutiones 1, 159 ff. herausgegeben; über die im Original im vatikanischen Archiv erhaltene kaiserliche Urkunde vgl. Th. Sickel und H. Breßlau in Mt des Instituts für österr. Geschichtsforschung 6, 105 ff. sowie das der genannten Abhandlung beigegebene Faksimile.) Der Inhalt des Konkordates ist folgender: Die Bischöfe und Äbte werden gewählt, in Italien und Burgund ohne jede Beteiligung des Königs, in Deutschland dagegen in seiner Anwesenheit und in der Weise, daß er bei zwiespältigen Wahlen unter Beirat des Metropoliten und der Bischöfe derselben Kirchenprovinz der verständigeren Partei zum Siege verhelfen soll. Damit ist ihm in Deutschland thatsächlich ein entscheidender Einfluß bei den Wahlen eingeräumt. Auf die Investitur mit Ring und Stab, den Abzeichen des geistlichen Amtes, verzichtet der Kaiser; dagegen behält er die Befugnis, den Gewählten mit den vom Reiche herrührenden weltlichen Rechten zu belehnen und seinen Lehnseid entgegenzunehmen. Die Belehnung soll durch Übergabe eines Scepters, des Abzeichens der weltlichen Gewalt, erfolgen. Während in Deutschland die Belehnung der Konsekration durch den Metropoliten vorangeht, hat in Italien und Burgund der Neugewählte sie innerhalb 6 Wochen nach der Konsekration nachzusuchen.

Das Wormser Konkordat an und für sich bedeutet weder einen Sieg des Kaisertums noch des Papsttums; während das eine auf lange geübtes Recht verzichtet hatte, war es der päpstlichen Partei nur in sehr unvollkommenem Maß gelungen, ihre Forderungen durchzusetzen. Den Hauptvorteil hatten die kirchlichen Wahlkörperschaften, insbesondere die

Domkapitel, die in den nächsten 100 Jahren das ausschließliche Wahlrecht der Bischöfe erlangten. Schließlich hat es jedoch das Papsttum verstanden, in der Besetzungsfrage den Sieg davonzutragen. Unter Lothar und den ersten Staufern allerdings haben die deutschen Könige nicht nur sämtliche ihnen konkordatsmäßig zustehenden Rechte ausgeübt, sondern auch direkte Wahlpräsentationen oder Ernennungen vorgenommenen und die ihnen in Deutschland zustehenden Befugnisse auch auf Italien und Burgund auszudehnen versucht. Aber seit der Doppelwahl des Jahres 1198 ist der Einfluß des Königtums auf die Wahlen in rapidem Niedergange begriffen. Indem die gleichlautenden Versprechungen Ottos IV. (1209) und Friedrichs II. (1213) die Giltigkeit der Wahl von dem Nichtvorhandensein kanonischer Hindernisse abhängig machten, rechtfertigten sie die von Papst Innocenz III. bereits vorher geübte Praxis, unter dem Vorwande der Prüfung der Rechtmäßigkeit der Wahl einen entscheidenden Einfluß auf dieselbe auszuüben. So entstand das Recht des Papstes, die Wahl zu kassieren, so entstand das sogenannte Postulationsrecht, das Recht des Papstes, einer gewählten, aber mit kanonischen Hindernissen behafteten Person auf Bitte der Wahlkörperschaft (postulatio) die admissio zu erteilen. Vor allem aber gelang es Innocenz während des Thronstreites durch Appellation die Entscheidung bei streitigen Wahlen nach Rom zu ziehen und schließlich ein päpstliches Devolutionsrecht auszubilden, das sich in der Folgezeit dem kaiserlichen bei weitem überlegen zeigte. Dazu kam noch der persönliche Einfluß, den die päpstlichen Legaten und Nuntien bei den einzelnen Wahlen ausübten, während die Anwesenheit des Kaisers bei den Wahlen zu einer nur selten ausgeübten Vertretung durch einen Wahlkommissar sich abschwächte. Am Anfang des 13. Jahrhunderts ist thatsächlich der Sieg des Papsttums entschieden.

Einen etwas anderen Verlauf hat der Investiturstreit in Frankreich genommen. Auch hier fand sich im 11. Jahrhundert allgemein neben der Wahl eine direkte Ernennung der Bischöfe und Äbte, auch hier wurde das geistliche Amt zugleich mit den weltlichen Rechten durch die ebenfalls unter lehnrechtlichen Gesichtspunkten betrachtete Investitur mit Ring und Stab gegen homagium übertragen. Aber andererseits weist Frankreich recht erhebliche Verschiedenheiten auf, die es erklären, daß hier der Investiturstreit nicht eine so prinzipiell weittragende Bedeutung annahm und nicht mit derselben Erbitterung geführt wurde wie in Deutschland. Einmal fehlte dem französischen Episkopat die politische Machtfülle der deutschen Bischöfe, zur Ausbildung eines geistlichen Fürstenstandes war es in Frankreich nicht gekommen. Die Loslösung der hohen Geistlichkeit von der weltlichen Gewalt war deshalb für den französischen Staat nicht eine Lebensfrage wie für das deutsche Königtum. Ferner aber ernannten und investierten die französischen Könige nur einen Teil der Bischöfe und Äbte; die Ernennung und Investitur der meisten lag in den Händen der großen weltlichen Kronvasallen, der Herzöge und Grafen. Der Investiturstreit löst sich demnach hier in Frankreich in eine Menge einzelner kleiner Kämpfe und Unterhandlungen der Kurie mit den territorialen Gewalthabern auf, wobei sie zu recht verschiedenen Resultaten gelangte. Im ganzen ist seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts das Ernennungsrecht beseitigt und die freie Wahl der Bischöfe und Äbte zur Regel geworden; jedoch haben die französischen Könige und mehrere von den weltlichen Großen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, zum Teil auch noch länger, sich die Befugnis bewahrt, die Vornahme der Wahl erlauben und den Gewählten bestätigen zu dürfen. Die alte Investitur mit Ring und Stab ist überall verschwunden, ebenso meist das homagium; dagegen haben die französischen Könige und ein Teil der Großen auch später noch die Temporalien, die weltlichen Güter und Rechte, den neugewählten Bischöfen und Äbten gegen Treueid (zum Teil auch ohne Treueid) übertragen und während der Vakanz des geistlichen Amtes die Früchte dieser Temporalien für sich gezogen. Doch ist es vereinzelt schon im 12. Jahrhundert Bistümern gelungen, sich von jeder weltlichen Oberhoheit freizumachen.

Am wenigsten ist der kirchlichen Reformpartei in England die Durchführung ihrer Ziele gelungen. Schon unter den angelsächsischen und dänischen Herrschern stand hier die Besetzung der Bistümer und großen Abteien der Staatsgewalt, dem Könige, unter dem Beirat der Großen und der Reichsversammlung zu; unter den normannischen Königen wurde auch die Investitur sowie der Lehnseid eingeführt. Die Verbote der Laieninvestitur unter Gregor VII. blieben auf die englischen Zustände ohne Wirkung; auch in dem Streite zwischen Wilhelm II. und Anselm von Canterbury handelte es sich nur um mißbräuchliche Anwendung des königlichen Stellenbesetzungsrechtes, das selbst nicht in Frage gestellt wurde. Erst als unter Heinrich I. Anselm als überzeugter Gregorianer 1101 zurückkehrte und den Lehnseid verweigerte, kam es zu dem rein diplomatisch geführten englischen Investiturstreite, der 1107 damit endete, daß der König auf die Belehnung mit

Ring und Stab, also auf eine reine Formalität, verzichtete, dagegen den Lehnseid der Bischöfe und Äbte sowie die übrigen Rechte seiner Vorgänger behauptete. In der Folgezeit haben die englischen Könige trotz des Versprechens Stephans, daß Bischöfe und Äbte gemäß den Bestimmungen des kanonischen Rechtes gewählt werden sollten, ihren Einfluß bei der Besetzung der hohen kirchlichen Ämter behauptet; die Wahlen vollzogen sich, wie die 12. constitutio von Clarendon zeigt, am königlichen Hofe durch eine vom König völlig abhängige Wahlversammlung, das Entscheidende war der assensus des Königs. Auch in den späteren Jahrhunderten hat es die englische Geistlichkeit nicht zu freien Wahlen gebracht, dagegen machte sich seit Innocenz III., der dem schwachen Könige Johann wichtige Zugeständnisse abnötigte, neben dem königlichen der päpstliche Einfluß bei der Stellenbesetzung geltend. **Siegfried Rietschel.**

Joab. — Litteratur: Vgl. die Kommentare zu den BB. Sa und Kge, ferner die betreffenden Abschnitte in den Darstellungen der Geschichte des Volkes Israel.

1. Unter den zahlreichen Personen, die wir aus der Zeit und Umgebung Davids in Israel kennen, ist die hervorragendste Joab (hebr. יוֹאָב, gr. *Ἰωαβ*). Er stammte nicht nur wie David aus Bethlehem 2 Sa 2, 32, sondern wird auch im AT zum Geschlechte Davids gerechnet, was sich daraus ergiebt, daß nur der Name seiner Mutter, einer Schwester Davids, nie der seines Vaters genannt wird. Sie hieß Zeruja 1 Sa 26, 6; 2 Sa 17, 25 und wird wie Abigail 1 Chr 2, 16 f. als Schwester Davids bezeichnet. Ihre Söhne waren Joab, Abisai und Asahel 2 Sa 2, 18 (24; 18, 2; in 1 Chr 2, 16 f. Abisai, Joab und Asahel), während als Sohn der Abigail Amasa aufgeführt wird 2 Sa 17, 25; 1 Chr 2, 17. Es ist daher, auch unter Berücksichtigung der orientalischen Verhältnisse, kaum zweifelhaft, daß Joab jünger war als David, jedenfalls nicht älter. Dazu passen die Angaben durchaus, die 1 Kg 1 und 2 über das Ende Davids und J.s gemacht werden. In den Erzählungen über David taucht J. zuerst 2 Sa 2, 13 ff. auf, nämlich als Führer der Soldaten Davids, die den Soldaten Isboseths unter Abner bei Gibeon begegnen. Doch hat er sich wohl schon früher, ebenso wie Abisai 1 Sa 26, 6 an David angeschlossen; die Nachricht 1 Sa 22, 1 spricht dafür. Der Kampf bei Gibeon, anfangs gar nicht ernst gemeint, hatte für J. sehr ernste Folgen. Als die Leute Abners vor den Judäern zurückwichen, verfolgte Asahel, der Bruder J.s, Abner mit großer Beharrlichkeit. Er kam ihm dicht auf die Fersen, wurde aber von Abner mit der Lanze erstochen. Joab und Abisai, dem heiligen Gebot der Rache gehorsam, nahmen ihrerseits sofort die Verfolgung Abners auf; als es diesem aber gelungen war, seine Benjaminiten an einem vorteilhaften Punkt um sich zu sammeln, forderte er Joab auf, aus Rücksicht auf das Volk die Verfolgung abzubrechen. Joab folgte dieser Mahnung, wahrscheinlich weil der unerwartete Kampf schon mehr Blutvergießen herbeigeführt hatte, als beabsichtigt war 2 Sa 2, 12—32. Aber er vergaß nicht, was ihm die Pflicht der Blutrache auflegte. Als Abner mit David in Hebron feste Verabredungen getroffen hatte und sich bereits auf dem Rückwege in das Gebiet Israels befand, kehrte J. von einem Raubzuge zurück und erfuhr zu seinem Erstaunen, daß während seiner Abwesenheit ein freundschaftlicher Verkehr zwischen beiden stattgefunden hatte. Er hielt gegen David nicht mit dem Verdacht zurück, daß Abner nur aus List freundschaftliche Saiten aufziehe, und schickte rasch entschlossen Boten aus, um Abner nach Hebron zurückzurufen, offenbar im Namen Davids, doch ohne sein Wissen. Abner kehrte um, wurde von Joab am Thore der Stadt erwartet und niedergestoßen. Damit war Asahels Blut gerächt, und das war für J. der eigentliche Grund zum Handeln gewesen. Aber die Umstände dieses Mordes enthielten den Keim zu dem schlimmen Verdacht, daß David sein Urheber wäre. Es wäre in der That eine unerhörte Ruchlosigkeit gewesen, wenn David den Mann, mit dem er eben feierlich einen Vertrag geschlossen hatte (2 Sa 3, 20 f.), hinterlistig hätte ermorden lassen. Er betonte daher mit allem Nachdruck seine Unschuld an dem Ende Abners; ein solcher Mord an einem Verwandten des Hauses Sauls widersprach auch durchaus der Politik, die er gegenüber dem Geschlecht des ersten Königs über Israel beobachtete. Gegen Joab als Rächer Abners aufzutreten, war ihm damals nicht möglich. Das beweist, wie groß schon damals die Macht J.s in der Umgebung Davids war (2 Sa 3, 20—39). Aber die Pflicht der Rache blieb nach den damaligen Anschauungen auf David lasten. Nach 1 Chr 11, 4—8 soll sich J. bei der Eroberung der Jebusiterfeste Zion besonders ausgezeichnet und dafür die Stelle eines „Hauptmanns und Anführers" (רֹאשׁ־ וְשַׂר־) erhalten, ferner auch die übrige Stadt wiederhergestellt haben. Aber diese Darstellung deckt sich nicht mit dem Inhalt der älteren Erzählung in 2 Sa 5, 6—9 und ist auch sachlich nicht einwandsfrei. Führer des

kleinen Heeres, das David unterhielt, war J. bereits vor der Eroberung der Zionsburg, wie 2 Sa 2, 12 ff. zeigt. Ob David damals schon die Stelle eines Befehlshabers über das Volksheer besetzen konnte, hängt von der Antwort auf die Frage ab, ob er die Zionsburg vor oder nach seiner Wahl zum König über ganz Israel erobert hat. Im ersteren Falle — und er ist nach dem Wortlaut von 2 Sa 5, 6 der wahrscheinliche — konnte David diese Stelle damals noch nicht vergeben; es bleibt daher zweifelhaft, ob die Angabe des Chronisten richtig ist, wenn man sie mit 1 Chr 18, 15 gleichsetzt. Was der Chronist weiter über die Wiederherstellung der „Stadt" durch Joab meldet, soll sich anscheinend auf Jerusalem beziehen. Aber nach 2 Sa 5, 6—9 und selbst in 1 Chr 11, 4—8 ist nicht von der Stadt Jerusalem die Rede, sondern von der Davidsstadt oder Davidsburg, die im Hebräischen ebenfalls עִיר heißt. Die Bauten dort werden aber 2 Sa 5, 9 nur David zugeschrieben. Man darf daher vermuten, daß das nachexilische Geschlecht J. in dem Neffen Davids seinen Ahn erblickte und sich zu dessen Ruhm diese Thaten von ihm erzählte.

Als David Volkskönig geworden war, übergab er J. den wichtigen Posten, den Befehl über das Volksheer zu führen 2 Sa 8, 16; 1 Chr 18, 15. Als solcher hat J. an den Kriegen Davids überhaupt hervorragenden Anteil gehabt. Allein da die Quellen einfach dem David zuschreiben, was überhaupt unter seiner Regierung geschehen ist, so läßt sich die Thätigkeit des Joab nicht im Zusammenhange verfolgen. Sein Name wird nur bei einzelnen Gelegenheiten genannt. Er richtete während eines sechsmonatlichen Aufenthaltes in Edom ein furchtbares Blutbad unter der Bevölkerung an, unterwarf das Land und vertrieb den einheimischen König Adad (Hadad) nach Ägypten (1 Kg 11, 15—17; vgl. 1 Chr 18, 12 und 2 Sa 8, 13 f.). Er besiegte die Aramäer, welche den Ammonitern zu Hilfe eilten (2 Sa 10, 6—14; 1 Chr 19, 8—15) und begann im folgenden Jahre die Belagerung von Rabba, der Hauptstadt der Ammoniter (2 Sa 11, 1). Hier nahm David seine Dienste in Anspruch, um den Hethiter Uria, der nicht dieselbe Willfährigkeit, wie sein Weib, die ehrgeizige Bathseba, gegen den König an den Tag gelegt hatte, aus dem Wege zu schaffen. Joab bereitete nach dem Befehle des Königs dem Uria den Tod im Kampfe gegen die Ammoniter (2 Sa 11, 14—27). Als die Hauptarbeit der Belagerung gethan war, lud er in kluger Bescheidenheit seinen Gebieter ein, die reife Frucht des Sieges selbst zu pflücken (2 Sa 12, 26—31; 1 Chr 20, 1—3).

Wohlthuend ist an dem rauhen Krieger Joab die innige Teilnahme an den Erlebnissen Davids. Dieser sehnte sich nach der Rückkehr seines geliebten Sohnes Absalom, der nach der Ermordung seines Bruders Amnon sich 3 Jahre lang bei Thalmai, dem Könige von Gesur, aufgehalten hatte. Leid um den Verlust des Erstgeborenen und Zorn gegen den Brudermörder waren allmählich aus seinem Herzen gewichen; doch scheint er zur Zurückrufung Absaloms sich nicht haben entschließen zu können. Da ließ Joab den König durch das kluge Weib von Thekoa darauf hinweisen, daß es nicht recht sei, um des erschlagenen Amnon willen dem Volke den Erben der Krone zu rauben. David folgte dem Rate des Weibes, in welchem er übrigens sofort die Gedanken Joabs erkannte (2 Sa 13, 39—14, 24). Eine förmliche Versöhnung zwischen Vater und Sohn fand durch Joabs Vermittlung jedoch erst zwei Jahre später statt (2 Sa 14, 28—33). In der Empörung Absaloms stand Joab treu zur Sache des Königs. David befahl Schonung des Empörers; allein Joab wollte, um allen Unruhen ein rasches Ende zu machen, den Tod des Aufrührers und erstach ihn, da aus seiner Umgebung niemand dem Befehl des Königs zuwiderhandeln wollte, mit eigener Hand (2 Sa 18, 1—17). Der König unterlag vollständig dem Schmerze, aber Joabs Auge wachte über die Sicherheit des Königtums. Er bewog den König dazu, sich im Thore der Stadt (Mahanaim) dem Heere zu zeigen, um zu beweisen, daß er liebe, die ihn lieben, und um zu verhüten, daß auch seine Treuen ihn verließen (2 Sa 18, 19—19, 9). Bei den nun folgenden Verhandlungen mit Juda versprach David dem Feldhauptmann Absaloms, Amasa, der auch ein Verwandter Davids war (s. o.), daß er an die Stelle Joabs treten solle (2 Sa 19, 10—15). Er erhielt den Auftrag, den aufrührerischen Seba zu bekriegen. Allein er brachte in der festgesetzten Zeit den Heerbann von Juda nicht zusammen. Da entsandte David den Joab mit seiner Schar und der königlichen Leibwache gegen Seba. Beide Führer trafen sich am großen Stein zu Gibeon. Bei der Begrüßung ließ Joab sein Schwert in die linke Hand gleiten und stieß es dem arglosen Amasa in den Leib. An der Leiche gab er die Parole „Joab und David" aus. Mißtrauen und Eifersucht gegen Amasa, Eifer für David mögen die Motive der That gewesen sein. J. lud dadurch eine neue Blutschuld auf sich, deren Rache wiederum David zufiel (vgl. 2 Sa 19, 14). Seba hatte sich in die feste Stadt Abel

Beth Maacha geworfen. Nach kurzer Belagerung töteten die Einwohner auf eines Weibes Rat den Empörer und warfen sein Haupt zu Joab über die Mauer hinaus, worauf dieser sofort abzog (2 Sa 20, 1—22).

Wann Joab die gegen seinen Rat von David angeordnete Volkszählung vorgenommen hat, geht aus 2 Sa 24, 1—9; 1 Chr 21, 1—4 nicht hervor. Es kann nicht befremden, wenn Joab am Ende der Regierung Davids die Thronansprüche Adonias, der als der rechtmäßige Erbe angesehen wurde (1 Kg 1, 15. 22), begünstigte. Aber Adonia und sein Anhang mußte der Partei Salomos weichen, an deren Spitze der Prophet Nathan stand (1 Kg 1, 5—49). Salomo schonte zwar anfangs seine Gegner (1 Kg 1, 50—53). Jedoch die Bitte Adonias um Abisag von Sunem (1 Kg 2, 13—17) brachte ihm und seinen Anhängern, darunter Joab den Tod. Er wurde am Altare Jahves, wohin er sich geflüchtet hatte, von Benaja, dem Befehlshaber der königlichen Leibwache, auf bestimmten Befehl Salomos erschlagen, damit nicht Jahve das Blut des Abner und Amasa an dem Hause Davids heimsuche (1 Kg 2, 18—34). Es entspricht ganz den Sitten jener Zeit, wenn David die Pflicht der Rache, die er selbst nicht vollziehen mag, seinem Sohn und Nachfolger Salomo überträgt 1 Kg 2, 5 f. Joabs Tod ermutigte die Feinde Israels (1 Kg 11, 21). Obgleich Davids Knecht, hatte Joab doch stets seinen eigenen Willen. Er hat seinen Herrn durch seine Worte und durch seine Thaten nicht selten geleitet. Dennoch hat der Sache Davids, der Sicherung seines Thrones, niemand treuer gedient, als er.

2. Name eines nachexilischen judäischen Geschlechtes (Esr 2, 6; Neh 7, 11; 1 Chr 2, 54). Auch 1 Chr 4, 14 wird ein Joab als Gründer einer Handwerkerkolonie erwähnt, die sich vielleicht nach Neh 11, 35 in der Nähe von Lod (Lydda) und Ono (Kefr Ana) befand.

H. Guthe.

Joachim I., Kf. v. Brandenburg, gest. 1535. — Riedel, C. d. Brandeb.; J. G. Droysen, Gesch. d. preuß. Politik ² II, 2, Leipzig 1870, S. 1—163; Chr. W. Spieker, Gesch. d. Einführung der Ref. in die Mark Brandenburg, Berlin 1839; A. Müller, Gesch. d. Ref. in der Mark Brandenb., Berlin 1839; Jul. Heidemann, Die Ref. in der Mark Brandenb., Berlin 1889; D. Erdmann, Luther und die Hohenzollern, Breslau 1883, S. 37 ff.; Hagemeyer, Ueber die Stellung des Kurf. Joachim I. zur Ref., Inowrazlaw 1880; Tritheim: Opp. ed. Freher, Francf. 1601; Silbernagl, J. Tr.², Landshut 1885, S. 107 ff.; Schneegans, J. Tr., Kreuznach 1882, S 90 ff. Kaiserwahl: Reichstagsakten. Jüngere Reihe I, Gotha 1893; Roesler, Die Kaiserwahl Carls V., Wien 1878. Elisabeth: Riedel in Z. f. preuß. G. u. Landesk. II. Hornung: P. Zimmermann ebd. XX; Kolde, Anal. Luth. 92 ff.; Enders, Briefw. Luthers Bd VI u. VII.

Als Johann Cicero am 9. Januar 1499 starb, hinterließ er die Mark Brandenburg seinem damals noch nicht 15jährigen Sohne Joachim, den ihm am 21. Februar 1484 seine Gemahlin Margarete, die Tochter Herzogs Wilhelm III. von Sachsen, geboren hatte. Da J. nach der Goldenen Bulle erst mit dem 18. Jahre die Mündigkeit erreichte, hätte eigentlich sein Onkel Markgraf Friedrich, der die fränkischen Besitzungen in seiner Hand vereinte, die Regentschaft führen müssen. Aber die von Berthold von Mainz geführte Partei der Reichsreform war diesem als eifrigem Parteigänger des Hauses Österreich nicht gewogen; Berthold erklärte, nur die Ausübung des kurfürstlichen Wahlrechtes sei dem jungen Fürsten zur Zeit verwehrt, aber nicht die Regierung. So übernahm der Jüngling selber das Regiment, erschien schon auf dem Reichstag 1500 als Kurfürst, nahm aber einstweilen seinen 1490 geborenen Bruder Albrecht als nominellen Mitregenten an. Der jugendliche Fürst war reich begabt und hatte durch Dietrich von Bülow eine Erziehung genossen, die ihn zum Freund und Verehrer der aufstrebenden humanistischen Studien gemacht hatte. Die Lebhaftigkeit dieses Interesses führte ihn in eine herzliche Verbindung mit dem berühmten Sponheimer Abte Joh. Tritheim. Schon 1502 lud er den ihm persönlich noch Unbekannten wiederholt dringend nach Berlin ein; einstweilen vergeblich. Dann machte er seine Bekanntschaft bei Gelegenheit des Fürstenkonventes in Frankfurt a. M. 1503, traf dann wieder im Juli 1505 mit ihm in Bonn zusammen, nahm ihn mit sich nach Köln zum Fürstenkonvent und bewog ihn nunmehr, ihn in Berlin zu besuchen. Im September erschien Tritheim wirklich in Berlin, unterwies den Kurfürsten in lateinischer Stilistik, unterredete sich mit ihm über mannigfaltige Fragen des Wissens, verfaßte für ihn mehrere Abhandlungen hagiologischen, archäologischen und medizinischen Inhalts, und beteiligte sich bei der Eröffnung der am 10. Februar 1506 eingeweihten Universität in Frankfurt a. O., in der Joachim seinen Märkern eine eigene Bildungsstätte schuf und zugleich den Strom der schlesischen, preußischen und polnischen Studierenden von

den Hochschulen Leipzig und Wittenberg abzulenken suchte. Auch nach seiner Abreise blieb Tritheim in brieflichem Verkehr mit dem Kurfürsten, dem er nun auch noch durch einen modus graece scribendi Anleitung zur Erlernung des Griechischen gab. Der Abt rühmt seinen Schüler und Gönner als in omni varietate scripturarum doctissimus, prudentia atque sapientia longe supra aetatem clarus, amore scientiae salutaris nimium aestuans, dabei als sittenrein, wohlwollend, gerecht und gottesfürchtig (Chron. Sponhem. ed. Freher, II, 424. Annal. Hirsaug. II, 631). Auch Aleander hat ihn später als latine et alemanice facundissimus gerühmt (Balan, Monum. Ref. Luth. p. 72). Aber auch die astrologischen Neigungen Joachims werden auf Tritheims Einfluß zurückzuführen sein. Wie mit diesem knüpfte J. auch mit dem hochgebildeten Petr. Bembus freundliche Beziehungen an. In der Verwaltung der Mark machte sich der junge Fürst zunächst verdient und bewies rücksichtslose Energie in der Niederwerfung des Raubrittertums; in einem harten und langwierigen, aber konsequent von ihm durchgeführten Kampfe bemühte er sich um Frieden und Ordnung. Mit fester Hand mehrte er den landesherrlichen Einfluß auf die Domkapitel. Mit der Gründung des Kammergerichtes führte er das römische Recht ins Land ein und schuf einen obersten Gerichtsstand für alle (Kammergerichtsordnung 1516; Joachimsche Konstitution 1527), wenn auch seine Rechtsreformen nur langsam wirksam wurden. Wie ihm hier trotz bestem Willen der volle Erfolg fehlte, so mißglückte auch seine Politik im Reiche in wesentlichen Punkten. Zwar gewann er durch seine Ehe mit der Tochter Johanns I. von Dänemark, Elisabeth (1502), eine unsichere Anwartschaft auf den königlichen Teil der Herzogtümer Schleswig und Holstein. Und für seinen Bruder Albrecht erlangte er gegen die Protektion eines bairischen Prinzen durch den Kaiser 1513 die Bistümer Magdeburg und Halberstadt, und dann 1514 das Kurfürstentum Mainz (vgl. Bd I 306). Aber ebenso unwürdig wie politisch verfehlt war Joachims Verhalten bei der Kaiserwahl. Auf nichts geringeres ging sein Streben, als für sich selber die Kaiserkrone zu erringen; einstweilen aber ließ er sich in Verhandlungen erst mit Maximilian, dann mit dessen Enkel Karl, zugleich aber auch mit dem Gegenkandidaten, Franz I. von Frankreich, ein und versuchte seine Stimme beiden Parteien so teuer wie möglich zum Handel zu bieten. So holt er sich 1517 in den Niederlanden persönlich von Maximilian allerlei Gunsterweisungen auf die künftige Wahl hin und schließt gleichzeitig im geheimen mit Franz einen lukrativen Vertrag ab. Franz bietet für J.s ältesten Sohn seine Schwägerin Renata zur Ehe an (Heiratsvertrag vom 17. August resp. 21. Dez. 1517). Maximilian dagegen offeriert beim Augsburger Reichstage eine Ehe des Kurprinzen mit Karls Schwester Katharina (Heiratsvertrag v. 18. Aug. Sponsalia de praesenti 22. Aug. 1518) und J. läßt sich abermals von ihm seine Stimme bezahlen, schließt darauf im April 1519 mit Franz ein Wahlgeschäft ab und schraubt gleichzeitig den Agenten Karls gegenüber seine Forderungen immer höher. Als er dann sah, daß sich gegen Franz immer entschiedener die Volksstimmung erklärte, trat er offen mit seiner eigenen Kandidatur hervor und sah sich darin von Franz unterstützt — aber nicht einmal seines Bruders Albrecht Stimme gewann er. Schließlich blieb ihm nichts anderes übrig, als der Stimmabgabe aller andern für Karl sich anzuschließen. Der Krönung in Aachen blieb er fern, und auf dem ersten Reichstag des neuen Kaisers in Worms erschien er erst möglichst spät. Und noch einmal hoffte er auf die Krone, als 1524 die Unzufriedenheit der Fürsten mit Karl so weit gestiegen war, daß man damit umging, ein neues Regiment im Reiche zu schaffen; aber „weder mit der Kraft tiefer Überzeugungen, noch mit dem kühnen Blick des Staatsmannes, den auch politischen Gedanken in der nationalen und kirchlichen Bewegung zu erfassen, verfolgte er sein Projekt" (Droysen S. 125). Karls Waffenglück vor Pavia (24. Februar 1525) vernichtete mit einem Schlage die Oppositionspläne gegen ihn. Fortan suchte Joachim Anschluß an das Haus Habsburg und warb um die Gnade des mächtigen Kaisers. Damit war auch seine Stellung zur Reformation Luthers definitiv entschieden.

Schon 1514 hatte J. dem Papste sein Land für den Ablaßhandel geöffnet gegen Verleihung des Patronates über die Dompropsteien in Brandenburg und Havelberg. Am 16. Sept. 1517 hatte er dann Tetzel ungehinderte Ablaßpredigt in der Mark bewilligt, und dieser war im Oktober alsbald in Berlin erschienen; an seiner Universität Frankfurt hatte der Mönch dann am 20. Januar 1518 die ihm von Wimpina verfertigten Gegenthesen verteidigt unter lebhafter Beteiligung der Mönche aus märkischen Klöstern. Die Frankfurter Theologen ergriffen Partei gegen Luther. Daß auch Joachim Luther abgeneigt wurde, dazu wirkte zunächst der Umstand, daß er seinen Bruder Albrecht so scharf durch ihn angegriffen sah: „diesen Mönch laß ich mich nicht schimpfiren, das ist verloren!" Weiter wirkte dabei mit, daß er in der ganzen Zeit der Kaiserwahl in gespannter Stim-

nung gegen Friedrich d. Weisen sich befand. Sodann gewahrte er seit 1520 mit Schrecken den Rückgang seiner Universität (1519 noch 236, 1520 125, 1521 73, 1526 20, . . . 1529 18 Studenten in Frankfurt immatrikuliert). Zwar hatte er noch auf dem Wege nach Worms Luther auf der Durchreise in Wittenberg begrüßt; aber in Worms selbst wußte er sich Aleanders hohes Lob zu erwerben; er sei „der einzige Fürst, auf den wir uns in Deutschland fest verlassen können“. Eine persönliche Unterredung mit Luther am 24. April (Köstlin, M. Luther [2] I, 459) hatte nur den Gegensatz deutlich hervortreten lassen. Er war es ja auch, der am 25. Mai dem Kaiser, angeblich consensu et nomine omnium, die Zustimmung der Stände zum Wormser Edikte aussprach. Als Lohn für seine Haltung trug er päpstliche Gunst in seinem Streit mit dem Havelberger Domkapitel davon. So schritt er denn dem Edikt gemäß im eigenen Lande gegen die neue Lehre ein. Am 24. Februar 1524 erging sein „Ausschreiben wider D. Luthers Bibel“, in der viel Hundert Irrtümer seien, die zu mancherlei Aufruhr führen müßten; er publizierte am 25. August noch einmal das Wormser Edikt; den Kurprinzen Joachim vermählte er am 6. Nov. dess. Jahres mit der Tochter des Luthergegners Georg v. Sachsen. Die Revolution der Bauern war auch ihm sichtbare Frucht der Lehre Luthers; willig folgte er jetzt der Politik Georgs und trat in Dessau (Juli 1525) dem Bündnis zur Vernichtung der „verdammten luth. Sekte“ bei. Gleichwohl trieb die Reformation durch Flugschriften und Lieder, durch Studenten und ausgelaufene Mönche, durch reisende Kaufleute und wandernde Handwerksgesellen ihre Propaganda. Joachim verbot Juni 1526 das Singen deutscher luth. Lieder und Psalmen. Nun trug gar Luthers Lehre den schwersten Konflikt in sein eigenes Haus. Kurfürstin Elisabeth hatte durch ihren zeitweise in Berlin weilenden Bruder Christian II. von Dänemark sowie durch Luthers Freund, den Arzt Ratzeberger, damals Stadtphysikus in Brandenburg, Luthers Lehre kennen gelernt; seine Schriften boten ihr Trost und Halt, je schmerzhafter seit 1525 ihres Mannes Zuneigung zu Katharina Hornung, der Tochter des Berliner Bürgermeisters Thomas v. Blankenfeldt, ihr eheliches Glück zerstört hatte. Ostern 1527 empfing sie heimlich das Abendmahl aus der Hand eines ihr gesendeten lutherischen Geistlichen. Die Kunde davon erbitterte Joachim; die Einmischung Christians sowie des Kurfürsten Johann in seine häuslichen Verhältnisse verdroß ihn. Die Bischöfe und die angesehensten Prälaten der Mark berief er im Oktober 1527 nach Berlin und legte ihnen die Frage vor, ob er die Kurfürstin zum Tode verurteilen oder sich von ihr scheiden lassen solle. Sie votierten für lebenslängliche Einsperrung auf einem seiner Schlösser. Der Kurprinz und andere intervenierten; da gestand er ihr eine Bedenkzeit bis Ostern 1528 zu. Dicht vor Ablauf des Termines, am 24. März, entfloh sie und erreichte glücklich die sächsische Grenze, Kurfürst Johann gewährte ihr Unterkunft und Schutz. Nun war aber auch Katharina Hornung, reuig und im Verlangen nach Aussöhnung mit ihrem Manne, mit Luther in brieflichen Verkehr getreten; als Joachim ihr diesen Briefwechsel verbot, wandte sich Luther brieflich an den Kurfürsten und zog, als dieser ihn kurz abwies und bei seinem Landesherrn verklagte, die Sache an die Öffentlichkeit; erreichte er auch die Vereinigung der Eheleute dadurch nicht, so war doch J. in der öffentlichen Meinung schwer getroffen. Dessen religiöse Abneigung gegen Luther nahm jetzt den Charakter persönlicher Feindschaft an. Zum Augsburger Reichstage brachte er mit, was die Mark nur an katholischen Gelehrten aufbieten konnte: die Frankfurter Theologen Wimpina, Mensing und Elgersma und den Stendaler Domherrn Wolfgang Redorfer, die daselbst gemeinsam unter seinen Auspicien eine Gegenschrift gegen Luthers Schwabacher Artikel ausgehen ließen (Erl. Ausg. [2] 24, 345 ff.), während er selbst auch in den Verhandlungen und Arbeiten des Reichstages sich als einer der eifrigsten und erregtesten Fürsten hervorthat, der wiederholt die gewaltsame Unterwerfung der Lutherischen forderte. Immer enger wurde sein Anschluß an Kaiser und Papst; Clemens VII. dankte ihm 13. Oktober 1530 für seine vortreffliche Haltung in überschwänglichen Worten, der Kaiser mit mancherlei Gnadenerweisungen und Versprechungen. Eifrigst betrieb J. jetzt Ferdinands Wahl zum König, der er im Januar 1531 persönlich in Frankfurt a. M. beiwohnte. Aber die kaiserlichen Versprechungen erfüllten sich nicht, und die Türkengefahr zwang Karl, gegen die Evangelischen entgegenkommender zu werden. Die Reformation drang im Aufblühen des Schmalkaldener Bundes siegreich in Norddeutschland vorwärts, und J. spürte ihr Vorrücken im eigenen Lande trotz aller Gegenwehr immer deutlicher. Da schloß er 2. Februar 1533 mit Georg von Sachsen, Kardinal Albrecht und den Braunschweigern Erich und Heinrich in Halle ein Gegenbündnis gegen die Schmalkaldener. Aber er erlebte noch, daß um sein Land her Anhalt und Pommern zur Reformation übergingen. In seinem Testamente (22. Okt. 1534) verfügte er nun noch, daß seine Söhne (Joachim

und Johann) und ihre Erben „mit ihren Landen und Leuten zu jeglicher Zeit bei dem alten christlichen Glauben, Religion, Ceremonien und Gehorsam der christl. Kirche unverrückt und unverändert bleiben sollten", und verpflichtete sie durch persönlichen Eid, dem hallischen Bündnis und diesem Testamente treu zu bleiben. Zugleich verordnete er gegen das Hausgesetz Albrecht Achills, daß auch der zweite Sohn einen Teil des Landes (Neumark, Sternberg, Krossen, Kottbus, Peitz) als Herrschaft empfangen solle — wohl in der Hoffnung den bereits offen lutherisch gesinnten Johann eben hierdurch an das hallische Bündnis und damit an die alte Kirche zu fesseln. Und als am 28. Dezember 1534 seines Sohnes Joachim Gemahlin starb, betrieb er noch schleunigst dessen Wiederverheiratung mit Hedwig, der Tochter Sigismunds von Polen, um auch diesen Sohn an den Katholizismus zu fesseln. Dicht vor dieser Hochzeit starb er nach kurzem Krankenlager am 11. Juli 1535. Trotz seiner entschiedenen Haltung waren die reformatorischen Ideen unaufhaltsam im Lande vorgedrungen, und daß er nicht mit harter Gewalt diese Regungen niedergeschlagen hatte, brachte ihm schließlich bei dem bairischen Kanzler L. v. Eck das herbe Urteil ein, daß auch er hostis orthodoxae ecclesiae sei (Nunt.-Berichte I, 400), während Nausea gerechter um ihn als um einen princeps maxime catholicus trauerte (ZKG XX, 517). Seine Söhne erkannten, daß in fast allen Kreisen des Landes nur auf die offene Einführung der Reformation gewartet wurde. **G. Kawerau.**

Joachim II., Kf. v. Brandenburg, † 1571. — Außer der allgemeinen, im vorigen Art. angeführten Litteratur: Nuntiatur-Berichte Bd. I—IV.; F. Holtze, Zur Geschichte der märkischen Ref. in Forschungen z. Brandenb. u. Preuß. Gesch. II, 1889, 395 ff.; H. Landwehr, J.s II. Stellung zur Konzilsfrage, ebd. VI, 1893, 529 ff.; Franz Meine, Die vermittelnde Stellung J.s II. v. Brandenb. zu den polit. und relig. Parteien s. Zeit, Lüneb. 1898 (Rostocker Diss.); v. Ledebur, Ueber den Ort und Tag des Uebertritts J.s II. zur luth. Kirche, Berlin 1839. Visitation: A. Parisius in Deutsch-evangl. Blätter 19, S. 660 ff.; Weinleben und Diestelmeier: F. Holtze in Forsch z. Brandenb. u. Preuß. Gesch. VII, 181 ff. und Schriften des Vereins f. Gesch. Berlins 31, 1 ff.

Joachim II., der älteste Sohn J.s I., geboren am 9. Januar 1505, hatte unter Aufsicht seines Onkels, des Kardinals Albrecht, durch den Kanonikus Joh. Negelein und Dr. Funck sorgfältige Ausbildung in den klassischen Sprachen und den Staatswissenschaften erhalten. Die Zeitlage und die Familienverhältnisse zogen ihn früh in die kirchlichen Zeitfragen hinein, und unter den entgegengesetzten Einflüssen, die vom Vater und der Mutter, dem einen und dem andern Verwandten auf ihn ausgeübt wurden, erwachte früh in ihm ein theologisches Interesse und das Bestreben, im Streit der Meinungen eine selbstständige Position zu gewinnen. Er hat später selber feierlich versichert, daß er schon 1519 in persönlicher Begegnung mit Luther in Wittenberg von diesem die Rechtfertigung aus dem Glauben gelernt habe — dieser Begegnung wohl eine Bedeutung beilegend, die sie thatsächlich damals noch nicht gehabt hatte. Erst 1532 sehen wir ihn wieder in direkter brieflicher Verbindung mit Luther (de Wette IV, 363), von dem er Rat begehrt über die communio sub utraque. Durch seine Ehe mit Magdalene, der Tochter Georgs von Sachsen, (1524) hatte ihn der Vater an die katholische Sache fesseln wollen, ebenso nach deren am 28. Dezember 1534 erfolgten Abscheiden durch die Verbindung mit Hedwig, der Tochter Sigismunds von Polen. Aber trotz dieser Bande, trotz des vom Vater begehrten Zutritts zum Hallischen Bündnis und der eidlichen Verpflichtung auf das Testament des Vaters sah man in ihm in evangelischen Kreisen einen bewußten, nur auf Freiheit der Bewegung wartenden Gesinnungsgenossen und fürchtete katholischerseits filium a patre per suggestores iniquos degeneraturum (ZKG XX, 517). Auf die Nachricht vom Tode des Vaters (11. Juli 1535) richtete sein Schwager Landgraf Philipp ein andringendes Schreiben an ihn, „als ein weiser frommer Fürst in der Wahrheit des Evangeliums zu bestehen", während andererseits Ferdinand ihn mahnte, das Werk des Vaters fortzusetzen. Er verschob zunächst seine Entscheidung, hielt Hochzeit mit Hedwig, und empfing im November Vergerio in Berlin, der im Auftrage Pauls III. für das in Aussicht gestellte Konzil warb. Mit Lebhaftigkeit ergriff der junge Fürst diese Aussicht, die Kirchenfrage zur Lösung zu bringen, erklärte sich für Mantua als Ort des Konzils und versprach den künftigen Beschlüssen Gehorsam, sofern sie nicht etwa dem göttlichen Wort widersprächen. Erfreut gab sich Vergerio der Hoffnung hin, J. der römischen Kirche erhalten zu können; mit Hilfe der von Vergerio erwirkten Bullen vermochte J. das neue Domstift in Köln an der Spree am 2. Juni 1536 einzuweihen. Dort stellte er den gut katholischen Redorfer als Dompropst an, sammelte Reliquien aus dem ganzen Lande und

verlegte die Fürstengruft von Kloster Lehnin hieher. Als ihm nun im März 1537 der päpstliche Nuntius Vorst das auf den 23. Mai ausgeschriebene Mantuaner Konzil insinuierte, stellte er unter starker Wahrung des Rechtes, dort alles für das Heil der Christenheit Ersprießliche offen zur Sprache bringen zu dürfen, sein persönliches Erscheinen in Aussicht und erbot sich zu dem Versuch, die dem Konzil abgeneigten protestantischen Fürsten umzustimmen. Aber das Konzil wurde jetzt vom Papste wiederholt verschoben. Da entschloß er sich zu einer Vermittlerrolle unter den deutschen Fürsten behufs einer Vergleichung der kirchlichen Differenzen auf deutschem Boden. Bei einer Zusammenkunft mit König Ferdinand in Bautzen im Mai 1538 übergab er diesem ein ausführliches dem Kaiser vorzulegendes Schriftstück, in dem er seine Reformideen entwickelte; im Sinne dieses Programms wolle er zusammen mit Kardinal Albrecht Verhandlungen mit den Schmalkaldenern führen. Der Papst solle Kommissare entsenden zu einer Verhandlung mit den lutherischen Fürsten; als notwendige Konzessionen an diese bezeichnete er den Abendmahlskelch und die Priesterehe sowie einige andere Punkte — wir kennen seine Vorschläge leider nur aus dem summarischen Bericht Morones, Nunt.-Berichte II, 293 ff. und einem Briefe Ferdinands, ebd. IV, 445 ff. Auch zu einer Friedensvermittlung zwischen Franz I. und Karl erbot sich J. (Nunt.-Ber. II, 292). Erfreut ging Ferdinand auf das Anerbieten betreffs der „Konkordie" ein, und knüpfte Verhandlungen mit dem Kaiser und der Kurie darüber an. J. aber begann zunächst mit den Häuptern der Schmalkaldener zu unterhandeln. So erfolgten die Tagungen in Eisenach Juli 1538, und dann in Frankfurt a. M. Februar bis April 1539, wo Kurfürst Ludwig von der Pfalz mit ihm gemeinsam die Vermittlerrolle ausübte und schließlich am 19. April nichts weiter als der „friedliche Anstand" (vgl. Bd. VI, 167 ff.) zu stande gebracht wurde, für den die Vermittler sich den Dank des Kaisers erwarben. Die Aussicht auf eine Entscheidung des Religionsstreites auf deutschem Boden durch das Mittel des Religionsgespräches und des Reichstages, ohne den Papst und sein Konzil, schien sich damit zu eröffnen. Freilich waren die Entschiedenen in beiden Lagern unbefriedigt. In diesen Tagen starb Georg von Sachsen, der auf ihn Einfluß besessen hatte, und die Reformation zog im Sturmschritt in sein Land ein. In der Neumark hatte J.s Bruder Johann schon längst der Reformation freien Einzug gewährt und 1537 durch eine Kirchenvisitation die kirchlichen Verhältnisse neu geordnet. J. selbst hatte geduldet, daß in einer Reihe von Städten evang. Geistliche berufen worden waren; in andern Fällen hatte er die Anstellung verhindert. Schon 1536 hatte sein Rat Eustachius v. Schlieben ihm den Rat erteilt, der Bewegung freien Lauf zu lassen; der Bischof von Brandenburg, Matthias v. Jagow, übrigens ein unbedeutender und auch in seinem Wandel ungeistlicher Prälat, hatte sich seit dem Regierungswechsel sichtlich der luther. Lehre zugewendet, wünschte aber zugleich dringend die Erhaltung seiner bischöflichen Stellung und seiner durch die Reformation gefährdeten Einkünfte, wünschte daher nur eine Lehrreform unter Beibehaltung der bischöflichen Verfassung. Der Dechant des neuen Domstiftes Elgersma arbeitete den Entwurf einer märkischen Kirchenreform aus, den J. dem im April 1538 nach Berlin berufenen Melanchthon vorlegte — gegen Luther war J. stark verstimmt, weil dieser im Handel mit Simon Lemnius seinen Onkel Kardinal Albrecht so scharf angetastet hatte. Melanchthon verwarf den Entwurf als ungenügend in seinem Lehrbekenntnis und empfahl weiteres Gewährenlassen; vgl. Corp. Ref. III, 522: In Marchia piam doctrinam et populus mirifice sitit et expetit bona pars nobilitatis, et probat Princeps. Bei der Rückkehr von Frankfurt fand J. einen mächtigen Fortschritt in der Bewegung im Lande vor. Die Städte Berlin und Köln hatten fürs Osterfest um communio sub utraque petitioniert; Edelleute aus dem Teltow hatten dem Bischof v. Jagow ihren Übertritt gemeinsam erklärt; sein Bruder Johann stellte ihm die Prediger Georg Buchholzer und Jakob Stratner zur Verfügung. Ein Hindernis sah J. aber in seiner Gemahlin Hedwig und deren Vater. Schon im Sommer ließ er durch einen evangelisch gesinnten polnischen Woiwoden auf Hedwig einwirken, meldete am 1. Sept. Sigismund, daß er sich, ohne von der kathol. Kirche sich zu trennen, zu einer „christlichen Reformation etlicher Ceremonien und Kirchenordnung" entschlossen habe, die an Allerheiligen in Kraft treten solle; er bitte, ihm einen Vertrauensmann zu senden, der Hedwig über die geringe Tragweite dieses Beschlusses unterrichten könne (Forsch. z. brand. preuß. Gesch. II, 402 ff.). Sigismund antwortete, durch den Hofkaplan der Kurfürstin beeinflußt, sehr unwillig darauf. Da half der abermals nach Berlin berufene Melanchthon, in einem zweiten sehr vorsichtig formulierten Schreiben (Corp. Ref. III, 789 ff.) Sigismund die Notwendigkeit des Schrittes darzulegen und zugleich betreffs seiner Gemahlin zu versichern: si quos amet ritus, his suo arbitrio uti potest. Eine Theologenkommission, in der neben Stratner und Buch-

holzer auch der Erasmianer Georg Witzel sich befand (s. den Art. Witzel), hatte im Sommer eine Kirchenordnung ausgearbeitet, Melanchthon begutachtete sie, ohne jedoch für seine Ausstellungen völlig Gehör zu finden (Corp. Ref. III, 803). Mit Rücksicht auf Hedwig, die sich von seiner Abendmahlsfeier ausschloß, wählte J. nicht Berlin, sondern Spandau, um hier am 1. November im Verein mit märkischen Edelleuten und Geistlichen aus Bischof Matthias' Hand das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen; am 2. Nov. folgten die Gemeinden Berlin und Köln seinem Beispiel nach, die Gemeinden im ganzen Lande thaten in den nächsten Tagen das Gleiche — wo Geistliche sich widersetzten, siegte die Forderung der Laien. Jetzt wurde die KO noch nach Wittenberg zur Prüfung gesandt. Luther (de Wette V, 232 ff.), Melanchthon (Corp. Ref. III, 844 ff.) und Jonas (Briefw. des Jonas I, 375 f.) gaben ihre Zustimmung unter Andeutung untergeordneter Bedenken. (Diese Briefe sind vereint in der kleinen Schrift M. Lutheri . . Briefe an Marggraf Joachim II., Halle 1748.) Die KO wurde darauf im März 1540 den Ständen vorgelegt und gegen die Stimme des Protest erhebenden Prälatenstandes von Adel und Städten angenommen und alsbald im Druck publiziert (auszüglich bei Richter, Ev. KOO I, 323 ff.). Es ist die katholisierendste KO der luther. Reformation. Das Sola fide ist zwar in ihr klar bekannt, aber im Ritus und in der Einfügung des Bischofsamtes bietet sie viel Eigentümliches. Beibehalten ist z. B. der Chresem bei der Taufe, die Firmung bei Gelegenheit der bischöflichen Visitationen, doch mit Zulassung einer Delegation an die Pfarrer; die Elevation beim Abendmahl, die Reichung des Spülkelchs (ablutio) bei Krankenkommunionen, Konsekration der Elemente für letztere am Altar der Kirche, Horengesang, Fronleichnam, Assumptionis Mariae, der sonntägliche Circuitus, Prozessionen u. a. Buchholzer, zum Propst von Berlin ernannt, stieß sich an etlichen dieser katholischen Ceremonien. Luther beschwichtigte seine Bedenken von dem Standpunkte aus, daß wenn J. nur das Evangelium rein predigen lasse, schriftgemäßes Sakrament gewähre, und die schweren abusus beseitige, man ihm dann in seiner Freude an prunkendem Ceremoniell die weitestgehenden Zugeständnisse machen könne (de Wette V, 235 f.). Bedeutsam ist, daß trotz der Zustimmung des brandenburgischen Bischofs J. die KO doch lediglich aus landesherrlicher Machtvollkommenheit erließ, wie er denn sich fortan geradezu als den „Ordinarius" der märkischen Kirche betrachtet, und daß er dabei streng den Standpunkt vertritt, nicht etwa zur Wittenberger Kirche übergetreten zu sein, sondern einfach die katholische Kirche seines Landes von etlichen Mißbräuchen gereinigt zu haben. Weder beruft er sich auf die Conf. Augustana, noch tritt er dem Schmalkaldener Bunde bei; wohl aber sucht er die Bestätigung seiner KO bei dem Kaiser nach, die er auch gegen sein Versprechen, künftigen Konzilsbeschlüssen sich fügen zu wollen, erhält. Die Opposition der Bischöfe von Havelberg und Lebus gegen seine KO treibt ihn nun aber weiter, die bischöfliche Gewalt zu beseitigen — er läßt sie gewähren auf ihren eigensten Territorien, für das übrige Land aber richtet er landesherrliches Kirchenregiment ein. Eine kurfürstliche Kommission (Rat Weinleben und Stratner) visitiert das ganze Land — der brandenburgische Bischof deputiert für seinen Sprengel nachträglich einen Kommissar dazu —; die Klöster werden auf den Aussterbeetat gesetzt. Urban Rhegius, damals Superintendent in Zelle, den J. nach Berlin berufen hatte, lehnte am 19. Nov. 1539 ab. Stratner wurde Superintendent und Hofprediger (Bestallung in Beitr. z. baier. KG V, 225), kehrte aber 1543 in sein altes Dienstverhältnis nach Ansbach zurück (ebd. V, 206). Der jetzt mit Luther verfeindete Joh. Agricola folgte im Sommer 1540 J.s Rufe (vgl. I, S. 252), wurde sein Hofprediger, seit 1543 vorsitzender Superintendent im Berliner, nach Wittenberger Muster errichteten Konsistorium. Das hatte natürlich eine Verstimmung bei Luther gegen J. zur Folge. König Sigismund sandte im Juni 1540 Bischof Lukas Gorka an den Berliner Hof, um Hedwigs Gewissensnot wegen ihres Gemahls zu beschwichtigen, sie zur Fortsetzung der Ehe anzuhalten, zugleich aber J. das erneute Versprechen abzunehmen, daß er sie nie zu seiner veränderten Religion verlocken wolle (Jagiellonki Polskie w XVI. wieku. I. Krakau 1868, 283 ff.). — Der gesunkenen Frankfurter Universität hatte J. schon 1537, wo er Melanchthon als Ratgeber zu sich rief (Corp. Ref. III, 373), seine Fürsorge zugewendet, 1538 Melanchthons Schwiegersohn Georg Sabinus berufen; jetzt (1540) folgte die Berufung des Theologen Alex. Alesius (Bd I S. 337) und des Andr. Musculus nach. Allmählich hob sich die Frequenz der Hochschule.

In der großen Politik setzte J. inzwischen seine Vermittlerthätigkeit fort. Beim Religionsgespräch in Worms 1540/41 saßen seine Abgeordneten (u. a. Alex. Alesius) unter denen des „gehorsamen", nicht des „protestierenden" Teils, wo sie sich sehr unbehaglich fühlten. Der hier im Geheimen vorbereitete Entwurf für das nachfolgende Regensburger

Religionsgespräch, der J. durch Vermittlung des Landgrafen Philipp zugestellt wurde, erfüllte ihn mit neuen Hoffnungen auf eine Vereinigung der Parteien. Er übernahm es, das Buch vertraulich Luther zur Prüfung zuzustellen (4. Februar 1541), der zwar die gute Absicht der Verfasser anerkannte, die Vergleichsvorschläge aber als ebenso unannehmbar für die Kurie wie als unbefriedigend für die Evangelischen bezeichnete (vgl. d. Art. Regensb. Buch). Trotz dieser Ablehnung wirkte J. in Regensburg eifrig für das Zustandekommen des Vergleichs, bot sich auch als Mittelsmann dar, als der Kaiser noch zu dem Versuch schritt, durch eine besondere Gesandtschaft Luther zur Annahme wenigstens der wenigen vereinbarten Regensburger Artikel zu bewegen. Unverrichteter Sache kehrte die brandenburgische Gesandtschaft nach Regensburg zurück. Als Lohn seiner Bemühungen erhielt J. hier die kaiserliche Bestätigung seiner KO. Er war jetzt fest an die kaiserliche Politik gebunden (Vertrag vom 24. Juni 1541). Sein Mißerfolg im Türkenkrieg 1542 schwächte sein Ansehen, die Erbvereinigung mit dem Herzog von Liegnitz (1536) nötigte ihn zu weitgehender Fügsamkeit gegen Ferdinand. Sein Bruder Johann verließ den schmalkaldischen Bund, erzürnt über den Kriegszug gegen seinen Schwiegervater Heinz von Wolfenbüttel, und schloß sich dem Kaiser an. Auch sein fränkischer Vetter Albrecht Alcibiades verließ die Sache der Evangelischen wegen persönlichen Grolls gegen Joh. Friedrich und Landgraf Philipp. Da nun auch Moritz von Sachsen Neutralität beobachten wollte, so schloß sich J. diesem an, versuchte noch vergeblich im Juli 1546 den Schmalkaldenern die Vermittelung zu einem Ausgleich mit dem Kaiser anzubieten, schloß aber dann (20. Sept.) ein Schutz- und Trutzbündnis mit Moritz zur Bewahrung der Neutralität. Als Moritz diese gleich darauf selber durch seinen Einfall in Kursachsen gröblich verletzte, sah J. mit Erregung, daß er getäuscht worden war, und versagte diesem daher die Hilfe, als ihn nun Joh. Friedrich in seinem Lande bedrohte. Als aber dann der Kaiser selbst 31. Januar 1547 von der brandenburgischen Landschaft Unterstützung zur Bekämpfung der „schmalkalдischen Konspiration" forderte, gab auch J. gegen die Ernennung seines zweiten Sohnes Friedrich zum Koadjutor von Magdeburg und Halberstadt die Neutralität preis und sandte 400 Reiter zum Heere Moritz' ab. Sein Bruder Johann aber riet ihm, jetzt sei die günstige Stunde, sich auf Pommern zu stürzen! (Schriften des Vereins f. G. d. Neumark VII, 1898, S. 191 f.). So feierte denn Agricola den kaiserlichen Sieg bei Mühlberg mit einer Dankpredigt! (Kawerau, Agricola S. 246 ff.). Im kaiserlichen Lager vor Wittenberg verpflichtete sich J. auf die künftigen Beschlüsse des Tridentiner Konzils, forderte freilich zugleich für sich die gleichen Zugeständnisse, die man Moritz in der Religionssache bewilligen würde. Seine alten Vermittelungshoffnungen lebten neu auf. Er proponierte jetzt ein Nationalkonzil und die Anbahnung einer „christlichen Vergleichung". Ernstlich bemühte er sich aber um Milderung der harten Behandlung Joh. Friedrichs, und bitter war ihm die Enttäuschung, die ihm wie Moritz die gegen ihre Bürgschaft erfolgte Gefangennahme Philipps in Halle bereitete. Aber noch war er zu fest an die kaiserliche Politik gebunden. Am 20. Oktober traf er mit seinen Räten und Agricola auf dem Reichstag in Augsburg ein, gab seinen Hofprediger dort zu den Interimsberatungen her, und bemühte sich dann persönlich, Moritz für das Augsburger Interim (s. o. S. 210) zu gewinnen. Beide verbanden sich hier in dem Entschlusse, daheim durch synodale Verhandlungen festzustellen, in welchem Umfange und auf welchen Wegen es sich werde einführen lassen. Auf der Rückreise von Augsburg versuchte er noch im Juli 1548 die Stadt Nürnberg für das Interim zu gewinnen, indem er auch hier die Taktik, die er daheim einzuschlagen gedenke, durchblicken ließ. Über sein weiteres Verfahren und die nachfolgende Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse in der Mark s. Bd I 252, 53 — 253, 31.

Die märkischen Bistümer schwanden dahin. Zuerst Brandenburg, welches nach dem Tode Matthias von Jagows 1545 zwar noch einmal mit Herzog Joachim von Münsterberg besetzt wurde, aber nur noch als Sinekure. In Havelberg war es dem Domkapitel gelungen, 1547 den streng katholischen Domherrn Peter Conradi zum Dechanten zu erheben, durch den noch einmal eine Reaktionspartei die Oberhand gewann. 1548 starb Bischof Busso von Alvensleben, J. setzte die Wahl seines Sohnes Friedrich zum Nachfolger durch, aber nur für den Preis, daß dieser feierlich dem Luthertum entsagen und dem römischen Stuhl Gehorsam geloben mußte. Die Leitung des Stifts lag in Conradis Hand, der noch 1552 die Vernichtung der Wilsnacker Wunderbluthostie durch Joach. Ellefeld am liebsten durch Verbrennung des evangelischen Geistlichen gerächt hätte (vgl. d. Art. Wilsnack). Erst nach Conradis Tode 1561 erklärte sich das Kapitel gegen die Fortdauer des katholischen Kultus; jetzt erst wurde die märkische KO im Stift eingeführt. Fortan blieb Havelberg bis zu seiner formellen Aufhebung 1819 ein evangelisches Stift zur Be-

lohnung märkischer Edelleute mit Präbenden. Auch Lebus leistete der Durchführung der Reformation längere Zeit Widerstand. Zwar hatte die Residenzstadt des Bischofs Fürstenwalde 1544 den Lutheraner Simon Musäus als Prediger berufen, dieser stieß aber auf viele Hindernisse durch Bischof Georg v. Blumenthal, gegen die auch Beschwerden an J. wenig halfen. Als der Bischof 1550 starb, erlaubte die politische Lage nicht, einem brandenburgischen Prinzen das Bistum zu verschaffen, versuchte doch eben jetzt der Kaiser, die brandenb. Bistümer für reichsunmittelbar zu erklären, um in ihnen dem Protestantismus Stützpunkte der Gegenreformation entgegenzusetzen und die Reichsgewalt auf Kosten der Territorialherrn zu stärken. In Lebus war der streng katholische W. Redorfer Führer des Domkapitels. Dieses lehnte die drei kurfürstlichen Kandidaten ab und wählte Redorfer zum Bischof — aber J. versagte die Anerkennung und nötigte ihn, Verzicht zu leisten. Jetzt wurde der katholisch gesinnte brandenb. Dompropst Joh. Horneburg gewählt, und J. mußte es geschehen lassen. Erst nach dessen Tode 1555 erreichte er die Wahl seines 10jährigen Enkels Joachim Friedrich, für den sein Vater, Kurprinz Joh. Georg, die Verwaltung führte. Nach Redorfers Tode 1559 hörten auch hier die Konflikte auf. Die Domherrn entsagten 1563 der Verwaltung der Stiftsgüter, man ließ sie aussterben; Joachim Friedrich behielt den Bischofstitel noch bis zu seinem Regierungsantritt 1598, und damit war auch dieses Bistum verschwunden.

In der großen Reichspolitik war J.s Bedeutung seit 1546 völlig zurückgetreten. Dynastische Interessen (um Magdeburg, Schlesien, Pommern, Preußen) standen bei ihm im Vordergrunde. Hervorzuheben ist, daß er in der Erbverbrüderung der Häuser Hessen, Sachsen und Brandenburg, in Naumburg März 1555, sich ausdrücklich auf die Lehre der Augsb. Konfession verpflichtete. Andererseits nötigte die Gewinnung des Erzbistums Magdeburg und des Bistums Halberstadt für seinen Sohn Sigismund, den Sohn Hedwigs, nach dem Tode Friedrichs, wieder zur Verleugnung des evangelischen Standpunktes. Der Sohn mußte dem Papste das Treuversprechen geben, lauerte aber nur auf den Moment, wo er dem evangel. Bekenntnis im Erzstift zum Siege verhelfen könnte; aber der „geistliche Vorbehalt" im Augsburger Religionsfrieden 1555, gegen den das brandenburgische Votum vergeblich angekämpft hatte, verhinderte zur Zeit noch mit dem Erzstift zu verfahren, wie Herzog Albrecht einst mit Preußen. Am Naumburger Fürstentage nahm J. nur durch seine deputierten Räte teil, die der Unterschrift der Vorrede zur Conf. Aug. beitraten. Aber den zum Konzil einladenden Nuntius Commendone empfing er in Berlin mit viel Auszeichnung, bat diesen sogar um ein Spänlein vom Kreuze Christi und versprach das Erscheinen seines Sohnes Sigismund in Trient. Zugleich wahrte er aber bei Disputationen des den Nuntius begleitenden Jesuiten Lampertus Auer mit dem Frankfurter Professor Abdias Praetorius seinen evangel. Standpunkt. Der Fuldaer Rekusationsschrift 1562 betreffs des Konzils trat er bei, entsendete aber doch einen seiner Räte nach Trient. Daß er Maximilians Wahl zum römischen Könige anregte, trug ihm von diesem gleich nach seinem Regierungsantritt eine freilich noch recht ferne Anwartschaft auf Braunschweig-Grubenhagen ein. Wichtiger sollte die Erbhuldigung in Preußen (1565) werden, wenngleich er auch hier wie vorher in der nordischen Frage durch den Mangel an kräftiger und zielbewußter Initiative die Gelegenheiten versäumte und somit hatte geschehen lassen, daß die Bedeutung seines Hauses immer mehr geschwunden war. Durch seine Neigung zu Glanz und Prunk hatte er die Finanzen des Landes je länger je mehr übel belastet und damit den Ständen immer mehr Einfluß auf seine unsichere und energielose Haltung in der Politik eingeräumt. In glänzender Hofhaltung hatte er Gelehrten, Künstlern, Alchymisten und Günstlingen seine Freigebigkeit bewiesen, aber auch ein wüstes Leben aufkommen lassen, bei dem er selbst nicht einmal mehr den Schein ehelicher Treue aufrecht zu halten bemüht gewesen war (die „schöne Gießerin"). Die Verquickung der religiösen Frage mit politischen und dynastischen Interessen ohne den Rückhalt einer charaktervollen religiösen Persönlichkeit hatte hier üble Früchte getragen. In seinem Kanzler Lambert Distelmeier stand ihm seit 1558 ein kirchlich gesinnungsloser Streber zur Seite. Unerwartet starb J. am 3. Januar 1571, zehn Tage darauf sein Bruder Johann ohne männlichen Erben. Die märkischen Lande gingen ungeteilt in die Hände von J.s Sohn Johann Georg über; die Zeit des strengen lutherischen Konfessionalismus, aber auch des übermächtigen ständischen Einflusses begann. **G. Kawerau.**

Joachim (Abt) von Flore, gest. 1202, und das ewige Evangelium. — Quellen: außer den eigenen Schriften Joachims und vielen zerstreuten Urkunden und Notizen (z. B. in der Chronik des Salimbene, s. Bd VI, S. 206, 8—12) sind zu nennen

Synopsis virtutum b. Joachimi auctore Luca Consentino aep. (gest. 1224, angeblich früher Ammanuensis Jo.s; Echtheit zweifelhaft; sehr wenig ergiebig) bei Ughelli, Italia sacra² IX, 205 ff. und AS Maii VII, 93 f.; ferner Vita b. J. abb. fundatoris ord. Flor. auct. Jacobo Graeco Syllanaeo (aus dessen: Jo. abb. o. Fl. chronologia, Cosentiae 1612) AS a. a. O. 94—112, sofern der Verf. aus alten Aufzeichnungen geschöpft haben will, was sich freilich nicht kontrollieren läßt. — Litteratur (aus der älteren, jetzt fast völlig als antiquiert anzusehenden): Papebroch, comment. praevius, AS a. a. O. S. 89—93; ders., Disquisitio histor. de Florensi ordine, prophetiis doctrina b. Jo. ebda S. 125—143; (Gervaise), histoire de l'abbé Jo. surnommé le prophète, Paris 1745 2 Bde); J. G. V. Engelhardt, Kirchengesch. Abhdll., Erlangen 1832, S. 1—150 u. 260—291 (grundlegend); Chr. U. Hahn, Geschichte d. Ketzer im MA. III (1839), S. 72—175, 259—346 (bei E. u. H. umfassende Auszüge aus den Schrr. Jo.s); Friederich, Krit. Untersuchung der dem Abte von Floris zugeschriebenen Kommentare zu Jesaja und Jeremia, ZwTh 1859, S. 349—363, 444—514; E. Renan, Jo. de Flore et l'évangile éternel, Rev. d. d. m. 1866, S. 94—142, fast wörtlich wiederholt in den Nouv. études d'hist. rel. S. 217 ff. (1884); Rousselot, Hist. de l'év. éternel, Paris 1861, unter neuem Titel als Etude de l'hist. rel. 1867; J. N. Schneider, Jo. v. Fl. und die Apokalyptiker d. MA., Progr. d. Lyceums i. Dillingen 1873; Döllinger, Der Weissagungsglaube u. d. Prophentum in d. christl. Zeit, Hist. Taschenb. V, 1 S. 257—370 (1871; geistvolle Uebersicht mit bes. Rücksicht auf Jo. und die Joachimiten); Preger, D. Evangelium aeternum u. Jo. v. Fl., AMA hist. Kl. XII, Abt. 3 (1874); ders., Gesch. d. d. Mystik I. 196—207 (in der Hauptsache verfehlt); Reuter, Gesch. d. relig. Aufkl. i. MA. II, 191—218. 364—368. 536 ff.; Tocco, L'eresia nel medio evo, 1884, S. 291 ff.; H. S. Denifle, Das Evang. ät. u. d. Kommission zu Anagni, ALKG I, 49—141 (1885, sehr wichtige Veröffentlichungen u. Untersuchungen); H. Haupt, Zur Geschichte des Joachimismus, ZKG VII, 372—425 (1885; kommt unabhängig von Denifle z. T. zu gleichen Ergebnissen); Emil Gebhardt, recherches nouv. sur l'hist. du Joachimismus Rev. hist. 1886, S. 56—73 (Studien im Anschluß am Den. und Haupt); Tocco, L'evang. eterno in Archivio stor. ital. 1886, Ser. IV Tom. 17, 243—261 (desgl.); Art. in Wetzer u. Welte Kirchenlex. ²VI, 1471—80 (v. Ehrle). — Vgl. sonst noch E. Wadstein, Die eschatol. Ideengruppe, Antichrist, Weltsabbath, Weltende und Weltgericht 1896 u. W. Bousset, D. Antichrist in der Ueberlieferung d. Judentums, d. N. T. u. d. alten Kirche, 1895 a. v. O.

Nach den Angaben des Jakobus Gr., deren Zuverlässigkeit dahingestellt bleiben muß, ist Jo. im J. 1145 im Dorfe Celico bei Cosenza aus wohlhabender Familie geboren, lebte eine Zeit lang am Hofe Rogers II. von Sicilien (der aber schon 1154 starb, weshalb Papebroch als Geburtsjahr Jo.s 1130 annehmen will), unternahm dann eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande und wurde nach der Rückkehr von da Mönch. Im Jahre 1177 finden wir ihn (s. Ugh. IX, 272 ff., die dort S. 274 A. 1 angenommene Datierung der betr. Urkunde vorausgesetzt) als Abt des Cisterzienserklosters Corazzo (Coratium s. Janauschek, Origg. Cist. S. 168), und in dieser Stellung ist er eine Reihe von Jahren geblieben. Schon während dieser Zeit aber hat er sich zuweilen nach dem Kloster Casamari zurückgezogen (s. Praef. in psalter. dec. chord.) um ungestörter seinen Studien und litterarischen Arbeiten obliegen zu können; später, doch nicht vor 1188, gab er die Leitung von Corazzo ganz auf und nahm dauernden Aufenthalt in einer Wildnis des Silagebirges bei Cosenza, weshalb das Generalkapitel der Cisterzienser von 1192 die Gemeinschaft mit ihm als einem fugitivus aufhob (s. Martène u. Dur. thes. IV, 1272). Dort errichtete er ein neues Kloster, S. Johannes in flore, mit strengen Ordnungen (Bestätigung Cölestins III. von 1196 s. Jaffé 17425), das Ausgangspunkt einer eigenen Kongregation, des Ordo Florensis, wurde, die zur Zahl von mehr als dreißig Klöstern aufstieg und erst 1505 wieder mit dem Cisterzienserorden vereinigt wurde (s. Janauschek a. a. O. S. LXXI). Da Jo. nach urkundlichem Zeugnis (Ugh. IX, 453) im September 1201 noch lebte, im Juni 1202 aber ein Abt Matthäus als sein Nachfolger in Flore erscheint (ebda. S. 455), so mag die Angabe des Jakobus, daß er am 3. März 1202 gestorben, richtig sein.

Jo. hat bei streng asketischem Leben und im Rufe prophetischer Begabung stehend, sich der Hochachtung weltlicher Machthaber, wie Heinrichs VI. und Richards Löwenherz, wie auch der Päpste zu erfreuen gehabt, besonders haben Lucius III., Urban III. und Clemens III. ihn zum Betreiben seiner biblisch-apokalyptischen Studien ermuntert (s. das Schreiben Clemens III. vom 8. Juni 1188, Jaffé 16273, das sich vor den Drucken der Konkordia und des Kommentars zur Apokalypse findet). Er selbst zeigt bis zu seinem Lebensende dem Papsttum gegenüber eine so loyale Haltung, daß er im Jahre 1200 in einem eigenen Dokument seine Ordensgenossen verpflichtete, seinen litterarischen Nachlaß nicht zu veröffentlichen, bevor er der päpstlichen Zensur unterbreitet worden sei (s. AS a. a. O. S. 104 f. vgl. auch Conc. V, 63).

Von den Schriften Jo.s sind die drei, die er selbst für die wichtigsten erklärt: 1. Liber Concordiae novi ac veteris testamenti, gedr. Venet. 1519. 2. Psalterium decem chordarum, Venet. 1827. 3. Expositio apocalypsis (auch apoc. nova genannt), Venet. 1527. Die von Preger gegen die Echtheit dieser Schriften erhobenen Einwendungen hat Reuter S. 356 ff. treffend widerlegt (vgl. auch ALKG I, 89, A. 1). Außerdem weist Denifle a. a. O. S. 94 ff. noch folgende als handschriftlich vorhanden nach: Enchiridion in apocalypsim; Super quatuor evangelia oder concordia evangeliorum; Contra Judaeos; De articulis fidei, von welcher Schrift Tocco Eresia S. 316, A die Kapiteleinteilung angiebt. Noch andere Schriften finden sich im Cod. Patavinus S. Antonii n. 322. — Dagegen sind die schon Mitte des 13. Jahrhunderts (s. Salimbene S. 102. 191) dem Abte beigelegten Kommentare zu Jesaja und Jeremia, wie zuerst Engelhardt S. 53 ff. gesehen und dann Friedrich in entscheidender Weise dargethan hat, unecht und weichen von den Ansichten Jo.s, namentlich durch ihre schroffe Haltung gegenüber der römischen Kirche, die als Babylon u. s. w. bezeichnet wird, wesentlich ab. Erst durch Ausscheidung dieser Schriften ist eine richtige Würdigung Jo.s ermöglicht worden.

Jo. gehört einerseits in die Reihe der Männer des 12. Jahrhunderts, die wie Bernhard von Clairvaux und Gerhoh von Reichersberg bei streng kirchlicher Gesinnung und Haltung, doch für die Schäden des kirchlichen Lebens einen scharfen Blick hatten. Damit verbinden sich aber bei ihm wie bei den Visionärinnen Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau erregte Aussichten auf eine in nicht ferner Zukunft bevorstehende gänzliche Umgestaltung der Verhältnisse. Die alte Hoffnung auf eine herrliche Zeit der Kirche auf Erden, der freilich furchtbare Kämpfe vorausgehen werden, belebt sich aufs neue. Diese Hoffnung gründet Jo. aber nicht auf ihm gewordene inhaltlich neue Offenbarungen, sondern lediglich auf die hl. Schrift, für deren tieferes Verständnis er allerdings durch göttliche Erleuchtung besonders ausgerüstet zu sein glaubt, wie er es in den Worten des psalterium dec. ch., die der Konkordia vorgedruckt sind, ausspricht: ego Jo. circa medium ut opinor noctis silentium et hora qua Leo noster de tribu Juda resurrexisse existimatur a mortuis subito mihi meditanti aliqua, quadam mentis oculis intelligentiae claritate percepta de plenitudine scientiae libri huius et de tota percepta veteris ac novi testamenti concordia revelatio facta est; diese Erleuchtung soll ihm aber nicht das Studium ersetzen, sondern treibt ihn vielmehr zu sehr eingehender und in seiner Weise gründlicher Beschäftigung mit der heiligen Schrift. Jo. ist — darin stimmt der Eindruck den seine Schriften machen, mit dem überein, was wir von seinem Leben wissen — durchaus nicht ein Mann von stürmischem Reformeifer, ja überhaupt nicht so sehr von thatkräftiger als von kontemplativer Anlage. Seine Schriften sind nicht schnell mit der Absicht augenblicklichen Erfolges hingeworfen, sondern aus mühevollem, lange Zeit erforderndem Studium hervorgegangen, und schließen sich zu einem künstlichen Systeme historisch-prophetischer Theologie zusammen. Die Kraft zu dieser Arbeit hat er aus dem Gedanken geschöpft, daß es ihm gegeben sei, den Plan Gottes im Gang der Geschichte auf Grund der hl. Schrift zu enthüllen. Er glaubt, daß die ganze alt- und neutestamentliche mit Einschluß der Kirchengeschichte nach einem streng geordneten in der hl. Schrift niedergelegten Schema verlaufe, das er bis ins einzelne nachzuweisen sucht. Man darf sagen, daß hiermit in gewisser Weise eine neue Erscheinung auf dem Gebiete der biblischen Theologie zu Tage tritt. Denn was sich schon früher dem ähnliches findet, die Betrachtung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der vier Weltmonarchien oder die von den sieben Weltaltern, das ist doch nur in allgemeineren Zügen gehalten (selbst bei Rupert von Deutz). Der Ausdeutung gewisser prophetischer und apokalyptischer Stellen auf bestimmte Zeitvorgänge aber, wie sie freilich vorher schon reichlich geübt worden war, fehlt es an festen innerem Zusammenhange und eingehender exegetischer Begründung. Dagegen geht Jo. durchaus systematisch zu Werke und übt somit ein Verfahren, dessen berühmteste Vertreter nachmals Coccejus und Bengel geworden sind, freilich so verschieden von ihnen beiden, wie sie es wieder unter einander sind. Eine vollständige Darstellung dieser biblisch-prophetischen Theologie Jo.s (die namentlich auch die sich anscheinend in ihr findenden Widersprüche zu erörtern haben würde) giebt es noch nicht; das Ausführlichste findet sich bei Engelhardt und Hahn. Hier können nur die dürftigsten Grundlinien angegeben werden.

Ueber die Grundsätze seiner Schriftauslegung spricht sich Jo. selbst aus. Er unterscheidet (Conc. B. V in den ersten Kapiteln) den buchstäblichen, moralischen, tropologischen (d. h. in seinem Sinne, den auf die Glaubenslehren sich beziehenden), anagogischen und typischen

Sinn, von denen der letzte wieder in sieben Klassen zerfällt. Dazu kommen aber noch zwei weitere Annahmen, die seine Schriftauffassung beherrschen, nämlich die von den drei status, in denen sich die gesamte Welt- und Heilsgeschichte vollzieht (Conc. B. II, Tr. 1 Kap. 4) und die von der Konkordia, d. h. einem sich Entsprechen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Geschichte (die Definition des Begriffes der concordia s. Conc. a. a. O. Kap. 2).

Darauf erbaut sich nun folgende Ansicht von dem gesamten Verlauf der Geschichte: die drei status sind die des Vaters, des Sohnes und des Geistes, oder, auf die drei Hauptstände in der Kirche gesehen, die (des Vorherrschens) der Verheirateten, der Kleriker und der Mönche (Conc. a. a. O. Kap. 6 vgl. B. V, S. 21). Der Vater legt das Gesetz auf, weil er die Furcht ist, der Sohn die Zucht (disciplina), weil er die Weisheit ist, der hl. Geist aber giebt die Freiheit, weil er die Liebe ist. Darum fällt dem ersten Stand die Arbeit der Gebote des Gesetzes zu, dem zweiten die Arbeit des Leidens, der dritte aber erfreut sich der Freiheit der Beschauung (Conc. II, Tr. 2 Kap. 4 u. 5). In jedem status ist wieder der Beginn oder die Vorbereitung und die volle Entfaltung (fructificatio) zu unterscheiden, so daß die vorbereitenden Anfänge des folgenden noch in die Dauer des vorhergehenden fallen. Der erste dauert seit Adam, seine volle Entfaltung beginnt mit Jakob; der zweite bereitet sich vor seit der Zeit des Usia und tritt in seine Entfaltung seit Johannes d. T.; die Vorbereitung des dritten beginnt mit dem hl. Benedikt, seine Entfaltung fängt an mit der Entstehung des Cisterzienserordens und wird um das Jahr 1260 zu ihrer Fülle gelangen. Da aber gegenwärtig der zweite status noch dauert, läßt sich das, was zur Vollendung des dritten gehört, noch nicht mit Genauigkeit angeben. — Des Spezielleren werden die Zeiten von den Patriarchen an durch die sieben Siegel der Offenbarung charakterisiert, und zwar so, daß jedes Siegel seine doppelte Bedeutung hat, die eine für das AT, die andere für das NT; noch mehr ins einzelne führt endlich die mit den beiden Betrachtungsweisen nach den status und den Siegeln sich verbindende und verschlingende nach Generationen, bei der Jo. freilich nur mit Hilfe sehr gewagter Annahmen die concordia herzustellen vermag.

Dem ersten Siegel gehört die Befreiung Israels aus Ägypten an, im NT die Auferstehung Christi, dem zweiten die Kämpfe der Israeliten in der Wüste, im NT die Christenverfolgung bis Konstantin, dem dritten die Kriege unter den Israeliten selbst und mit den Syrern, denen die Periode von Konstantin bis Justinian mit den Kämpfen gegen die Arianer und der Trennung zwischen morgenländischer und abendländischer Kirche entspricht. Jene vergleicht sich dem Reiche Israel, diese dem Reiche Juda, jene war dieser eine Zeit lang voraus, da aus ihr das Mönchs- und Eremitenleben hervorgegangen ist, seit der Trennung steht sie hinter ihr zurück, obwohl der Unterschied doch nur ein relativer ist (s. Conc. B. II Tr. 1 Kap. 7) und unter den Drangsalen der Zukunft auch von ihr ein Rest wird gerettet werden. — Das vierte Siegel umfaßt die Zeit bis Hiskia, in der Kirche die bis zu den Päpsten Gregor III. und Zacharias, das fünfte dauert hier bis zu Ende des 12. Jahrhunderts; unter dem sechsten, dem bald das siebente folgt, werden schwere Strafgerichte über die in Sünden verfallene Kirche ergehen, sowohl durch die Saracenen, die Ueberläufer des Antichrist, wie durch die Ketzer (Patarener, wie Jo. sie oft insgesamt benennt) und durch die falschen, d. h. weltlich gesinnten Christen. Danach wird aus der römischen Kirche die rettende Macht hervorgehen in den parvuli de ecclesia latina. Parvuli ist eine im Mönchstum längst beliebte Bezeichnung der Mönche, und so denkt denn Jo. sich auch jene helfende Macht als Orden, den ordo iustorum, wie er ihn nennt (z. B. Conc. V, 18); anderwärts redet er im Hinblick auf Apk 11, 14 wohl auch von zwei Propheten und zwei Orden (Conc. II, Tr. 2, Kap. 28), einem eigentlich mönchischen und einem klerikalen, wobei ihm das Vorbild der Cisterzienser und Prämonstratenser vorschweben mochte. Dann werden die Erwählten aus der griechischen Kirche zur Einheit mit der römischen zurückgeführt werden und die Bekehrung der Heiden und Juden wird erfolgen. Dies ist die Zeit, in der das geistliche Verständnis (spiritualis intellectus) herrschen, in der das, was in der Schrift geschrieben steht, in der Kirche zu Geist und Leben werden wird, oder, was damit gleichbedeutend ist, die Zeit des ewigen Evangeliums (vgl. über diesen Begriff Denifle in ALKG I, 52ff. und die sehr charakteristische Stelle aus der Schrift über die Evangelien, die sich in den Protokollen von Anagni ebda. S. 111 findet). Noch aber ist das Ende des Weltlaufs nicht erreicht, noch muß ein letzter Kampf geführt werden gegen die Macht des Bösen, die nun in der Person des letzten und schlimmsten Antichristen, das Gog erscheint (denn unter dem Antichristen versteht Jo. teils das durch die ganze Geschichte der Kirche sich hindurchziehende Anti-

christentum, teils einzelne besonders hervorragende Erscheinungen desselben). Dann erst folgt das Endgericht, nach dem der große Sabbat der Vollendung eintritt.

Die historisch-prophetischen Betrachtungen Jo.s sind reichlich mit ethischen, aber auch mit dogmatischen Auseinandersetzungen verbunden, und ein Punkt der letzteren muß hier noch Erwähnung finden. Der Lombarde hatte (Sententt. lib. I dist. 5) den Satz aufgestellt, daß das göttliche Wesen weder gezeugt werde noch (den Sohn) zeuge, überhaupt von den Relationen der Personen fern gehalten werden müsse. Dadurch, fand Jo., werde ein Quaternität eingeführt, sofern die summa res, die weder gezeugt wird, noch zeugt, als ein Viertes über den Personen erscheine, und er hat deshalb den Lombarden nicht nur im ersten Buche des psalterium d. ch., sondern auch in einer eigenen Schrift scharf angegriffen (den Titel dieser Schrift De unitate trinitatis, quae sit differentia inter nomina essentialia et nomina relativa hat Ehrle Hist. bibliothecae romanor. pontiff. I, 501 nachgewiesen, womit die Meinung Engelhardts, eine solche habe überhaupt nicht existiert, widerlegt ist). Dagegen beschuldigten die Verteidiger des Lombarden Jo. des Tritheismus indem er die Einheit der Personen nur als ideelle oder Gattungseinheit betrachte. Das Laterankonzil von 1215 entschied für den Lombarden und verwarf die Ansicht Jo.s (can. 2 b. Mansi XXII, 981 vgl. Decr. Greg. IX., lib. I tit. 1 cap. 2), doch dessen Bereitwilligkeit, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, hervorhebend, so daß sein Andenken gegen den Vorwurf formaler Häresie geschützt blieb.

Von ganz anderer Seite her wurde einige Zeit später das kirchliche Ansehen Joachims gefährdet. Von schwärmerischen Zukunftsgedanken war die erregte Zeit der Kämpfe zwischen dem Papsttum und den letzten Staufern noch mehr bewegt als das 12. Jahrhundert, und jene eifrigen Franziskaner, denen das Armutsideal, von dem man sie gewaltsam abdrängen wollte, schließlich höher stand, als die Ehrfurcht vor der offiziellen Kirche, waren nicht die letzten, die sie in ihren Kreisen pflegten. Hier fanden nun die Gedanken Jo.s die willigste Aufnahme, aber auch eine Deutung und Ergänzung, die mit seinem eigenen Sinne im Widerspruch stand. Hierhin gehören schon jene Kommentare zu Jesaja und Jeremia, deren Verfasser nicht bekannt sind, am weitesten aber ging der Minorit Gerhard von Borgo San Donnino. Er betrachtete die drei Hauptwerke Jo.s als im eigentlichsten Sinne inspirierte und kanonische Schriften, als letzten und höchsten Teil des Kanons, der als Evangelium aeternum über das A und NT hinausgehe, während doch nach Jo. das ewige Evangelium eben nicht eine Schrift sein sollte. So veranstaltete er denn eine Ausgabe derselben, mit Glossen versehen und von einem Introductorius in ev. aet. begleitet. Eine Glosse zur Concordia besagte ab hac intelligentia (spirituali) denominatus iste liber cum duobus sequentibus (Kommentar zur Apk und Psalterium, die wie ALKG I, 67 ff. sehr wahrscheinlich macht in einem zweiten Bande erscheinen sollten, der aber nicht veröffentlicht worden ist) evangelium aeternum. Den Introduktorius selbst zusammen mit den Schriften Jo.s als evang. aet. zu bezeichnen ist ein, freilich sehr alter Irrtum, der sich ungeachtet der Richtigstellung a. a. O. S. 66 auch RE² 18, 683 noch findet.

Diese Schrift erregte, als sie zu Paris 1254 ausgegeben wurde, ungeheures Aufsehen (s. die Stelle aus dem Roman de la rose ed. Franc. Michel II, 36 bei Haupt S. 379 A. 1). Die Theologen der Pariser Universität, die sich in ihrer wissenschaftlichen und kirchlichen Haltung wie in ihren zunftmäßigen Einrichtungen durch die Bettelmönche bedroht sahen, ließen sich den gegebenen Angriffspunkt nicht entgehen und erhoben eine Anklage in Rom, der 31 Sätze aus dem Introductorius und der Concordia zur Begründung beigegeben waren. Diese Auszüge, die sich in mehrfach abweichender Gestalt (in dem liber additamentorum zu Matthäus Paris ed. Luard S. 335 ff., in Heinrich von Herford lib. de reb. memorabilioribus ed. Potthast S. 181, u. a. a. O., herausg. auch v. Preger, Ev. aet. S. 33 f.) erhalten haben, sind aber nicht ohne tendenziöse Fälschungen (s. d. gründliche Untersuchung in ALKG I, 70—88). Alexander V. setzte 1255 eine Kommission von drei Kardinälen zur Untersuchung der Sache ein; das Protokoll über ihre Verhandlungen ist zum erstenmal vollständig ALKG I, 99—142 veröffentlicht worden. Es wurden hier nicht die Pariser Artikel zu Grunde gelegt, sondern Auszüge die der B. Florentius v. Akkon aus dem Introdukt., den Glossen und aus Schriften Jo.s (und zwar nicht bloß den drei obengenannten) angefertigt hatte und die genau mit den Originalen verglichen wurden. Hierauf erfolgte die Bulle Alexanders IV. vom 4. November 1255, welche den Introduktorius verdammte, während über die Schriften Jo.s keine Zensur verhängt wurde (die Behauptung, daß in der Verwerfung des Introd. die der Schriften Jo.s mit enthalten sei, RE² 18, 684, beruht auf

der oben bemerkten irrigen Auffassung des Namens introductorius — auch in dem Protokoll, s. S. 91 vgl. mit S. 102 wird dieser von den Schriften Jo.s deutlich unterschieden). Gerhard wurde von den priesterlichen Funktionen suspendiert, in ein sizilianisches Kloster verwiesen und nachmals, nachdem sein Freund Joh. v. Parma gestürzt und Bonaventura zum Ordensgeneral erhoben war, zu lebenslänglicher Haft verurteilt. Jener Florentinus aber hat, zum Eb. von Arles erhoben, auf einem Provinzialkonzil (nach früherer Annahme 1260, nach ALKG I, 90 nicht vor 1263) die Schriften Joachims verdammen lassen. Doch hat dieses Urteil keine allgemeine kirchliche Geltung erlangt, der Name Jo.s ist als der eines Seligen (beatus) im kirchlichen Andenken geblieben und hat als solcher seine Stelle in dem AS gefunden.

Noch weniger vermochte jene Verwerfung zu verhindern, daß die prophetischen Ausführungen Jo.s fort und fort gelesen wurden und ihre Gläubigen fanden, ungeachtet das Jahr 1260 ohne irgend welche Wandlung in den kirchlichen Verhältnissen vorübergegangen war. Joh. Pet. Olivi wie Ubertinus von Casale, überhaupt die Spiritualen des Minoritenordens stehen unter ihrem Einfluße; es gab päpstlich gesinnte wie ghibellinische Joachimiten, und das ganze Mittelalter hindurch lassen sich die Spuren des Joachimismus verfolgen. **S. Deutsch.**

Joahas, יְהוֹאָחָז, 2 Kg 14, 1, יוֹאָחָז, LXX *Ιωαχαζ*, 1. Sohn Jehus, König von Israel. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W.³ I, 584; Schenkel, Bibel-Lex. III, 313 (Schrader); Riehm, HWB.² I, 749 f. (Kleinert); Ewald, Gesch. des V. Isr.³ III, 598 ff.; Stade, Gesch. des V. Isr. I, 564 f.; Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. II, 2, S. 391 f.; Kittel, Gesch. der Hebr. II, 235. 248 ff.: Guthe, Gesch. des V. Isr. S. 181 f.

Nach 2 Kg 13, 1 bestieg J. im 23. Jahre des jüd. Königs Joas den Thron und herrschte 17 Jahre zu Samaria, nach üblicher Rechnung 856—40 v. Chr., richtiger etwa 814—798. Unter J. erreichte die Bedrängnis Israels durch die Könige von Damaskus (Chasael und dessen Sohn Benhadad III) ihren Höhepunkt; vgl. 2 Kg 13, 2 ff. (wo indes V. 4—6 a als eine Parenthese im Hinblick auf Jerobeam II., s. diesen A. Bd VIII S. 665, zu fassen ist), 13, 22 und 25 (auch 6, 24 ff., falls hier J. gemeint ist). Die Reduzierung des israelitischen Heeres unter J. auf 50 Reiter, 10 Wagen und 10000 Fußsoldaten kann nur die Folge einer entscheidenden Schlacht gewesen sein (so schon Thenius bes. wegen des אִבְּדָם 2 Kg 13, 7). Ein sicher ursprünglicher Zusatz in LXX Luc. zu 2 Kg 13, 22 („und Hasael entriß ihm das Gebiet der Philister vom Westmeer an bis Aphek) zeigt, daß die Aramäer nicht bloß von Norden, sondern auch von Südwesten her gegen Israel operierten (vgl. Robertson Smith, Das a. Test., übers. von Rothstein [Freib. 1894], S. 415). Übrigens rügt das Königsbuch an J. (V. 6 b), daß er, abgesehen vom Kälberdienst, eine Aschera (s. Bd II, 157 ff.) zu Samaria habe bestehen lassen.

2. J., יְהוֹאָחָז, 2 Chr 36, 2 und 4 יוֹאָחָז. — Vgl. Schenkel, Bibel-Lex. III, 313 f. (Schrader); Riehm, HWB.² I, 750 (Kleinert); Ewald, Gesch. des Volkes Isr.³ III, 775 ff.; Stade, Gesch. d. V. Isr. I, 674; Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. II, 2, S. 463 f.; Kittel, Gesch. der Hebr. II, 328; Guthe, Gesch d. V. Isr. S. 219.

Sohn des Josia und der Chamutal von Libna, der nach dem Tode seines Vaters in der Schlacht bei Megiddo (609 v. Chr.) vom Volke mit Übergehung seines älteren Bruders Eljakim (s. „Jojakim") im Alter von 23 Jahren auf den Thron erhoben wurde und drei Monate zu Jerusalem herrschte (2 Kg 23, 30 ff.; 2 Chr 36, 1 ff.). Offenbar hielt ihn das Volk für energischer als Eljakim; übrigens aber stellt ihm das Königsbuch, wie Josephus (Ant. X, 5, 2: *ἀσεβὴς καὶ μιαρὸς τὸν τρόπον*), ein schlimmes Zeugnis aus. Dazu stimmt die Andeutung Ez 19, 3, sodaß nicht (mit Ewald) an eine Wandelung seines Charakters erst auf dem Throne gedacht werden kann. Dagegen scheint aus Jer 22, 10—12 hervorzugehen, daß das Volk trotz alledem große Hoffnungen auf ihn gesetzt hatte. Als jedoch der Pharao Necho drei Monate nach der Schlacht bei Megiddo von seinem Zuge nach dem Euphrat zurückgekehrt war und zu Ribla am Orontes ein Standquartier bezogen hatte, strafte er die eigenmächtige Einsetzung des J. durch die Auferlegung einer bedeutenden Geldbuße (s. „Jojakim"), ließ J. zu Ribla in Fesseln schlagen und führte ihn nach Ägypten, wo er — unbestimmt wann — als Gefangener starb. Ob sich J. freiwillig in Ribla stellte, um dem Pharao zu huldigen, oder ob er von diesem entboten (so Josephus) oder gar mit List aus Jerusalem herausgelockt und dann gefangen wurde (so scheint es nach Ez 19, 4), läßt sich aus 2 Kg 23, 33 nicht entscheiden, zumal der Text daselbst in Verwirrung ist (streiche mit Klostermann מִמְּלֹךְ בִּירו' als Einschub aus 2 Chr 36, 3). Eine alte Streitfrage ist endlich, ob Jer 22, 10 ff. der Name Schallum

für J. nur symbolisch gemeint sei („Vergeltung“ oder im Hinblick auf die kurze Regierung Schallums von Israel, 2 Kg 15, 13) oder den ursprünglichen Namen des J. vor seiner Thronbesteigung repräsentiere. Für letztere Annahme scheint 1 Chr 3, 15 zu sprechen, wo Schallum als 4. Sohn Josias aufgeführt wird. Erwägt man aber die Reihenfolge der Aufzählung und die offenbare Verwirrung in den Angaben 3, 16ff. (vgl. Hitzig zu Jer 22, 10), so wird man schließlich doch zu der Annahme gedrängt, daß der Schallum der Chronik lediglich aus Jer 22 geflossen ist. — 3. J. (LXX jedoch Ὀχοζίας) heißt 2 Chr 21, 17 der nachmalige jüdische König Achasja. — 4. J., Vater des Joach, der nach 2 Chr 34, 8 unter Josia das Amt des Kanzlers (Mazkir) bekleidete. **Kautzsch.**

Joch, Johann Georg, gest. 1731. — Litteratur: Walch VI, S. 236 und 473ff.; Jöcher, Gelehrtenlexikon (1750), S. 1896—1897, wo aber unter den aufgeführten Schriften Jochs auch solche genannt sind, wie de desperatione salutari, die nicht von ihm selber sind; Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rh.-westf. ev. Kirche, Koblenz II, 632—642; wo alle betreff. Streitschriften aufgeführt sind; Augusti, Der Pietismus in Jena in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. (Beitr zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche, Jena 1837, I, 164—231; speziell die darin abgedruckte Streitschrift: „Eilfertige Bedenken“ S. 196ff.

Dr. Johann Georg Joch, geb. 27. Dezember 1677 zu Rothenburg (Tauber), gest. 1. Oktober 1731 als Prof. der Theologie in Wittenberg, nimmt in der Kirchengeschichte seiner Zeit dadurch eine besondere Stellung ein, daß er nacheinander in den beiden Hochburgen der lutherischen Orthodoxie, Dortmund und Wittenberg, ebenso ausdauernd wie eifrig den Pietismus vertrat und zur Geltung zu bringen trachtete, nachdem er selber in Jena, dem damaligen Hauptsitz des Pietismus, wo er von 1697—1709 sich als Student und Privatdozent aufhielt, ein entschiedener und thätiger Anhänger Speners geworden war. Im Jahre 1709 wurde er als Superintendent und Gymnasiarch an das sogenannte akademische Archigymnasium nach Dortmund berufen, wo damals bei einem unheiligen Leben auf dem Katheder wie auf der Kanzel fast nur Dogmatik und Polemik getrieben wurde. Joch nahm auch in seinem Doppelamte sofort den Kampf dagegen auf, trieb das studium pietatis, drang auf persönliche Bekehrung und Wiedergeburt und führte zur Verbesserung des christlichen Lebens Katechismusexamina und Privatversammlungen ein. Dadurch geriet er in heftigen Streit mit seinen Kollegen Roller und Scheibler; jener stellte ihn mit den Fanatikern Spener, Schade, Arnold und Dippel zusammen, und dieser warnte seine Zuhörer öffentlich vor dem heuchlerischen Pietisten und der Enthusiasterei, nachdem Joch 1711 in einer Leichenpredigt einen Reformierten selig gepriesen hatte. Hierdurch entstand ein lebhafter, unfruchtbarer und gehässiger Streit, an welchem auch andere teilnahmen. Der Rat von Dortmund, der, wie die weltlichen Obrigkeiten jener Zeit vielfach, dem Pietismus günstig war, nahm Joch anfangs kräftig in Schutz, suspendierte auch seinen Hauptgegner Scheibler eine Zeit lang vom Amte. Als aber Joch auch mit der Geistlichkeit der benachbarten Stadt Unna in Streit geriet, wobei ihm amtliche Übergriffe zum Vorwurf gemacht wurden, so verlor er die Gunst seiner Stadtbehörde, besonders da er gleichzeitig sich in einer außeramtlichen privaten Angelegenheit dem Rat aufs schroffste widersetzte. Ueberhaupt ist bei aller Würdigung von Jochs frommem Eifer und Anerkennung seiner bedeutenden Gaben (Beredtsamkeit) nicht zu leugnen, daß er ein streitsüchtiger, heftiger und leidenschaftlicher Charakter war, der nicht ohne eigene Schuld ist, wenn sein Lebensweg durch viele unerfreuliche Streitigkeiten getrübt ist. Er vertauschte sein Dortmunder Amt 1722 mit dem geistlichen Seniorat in Erfurt und kam 1726 als Professor nach Wittenberg. Auf der Reise dahin besuchte er sein liebes Jena und hielt den dortigen Gläubigen unter freiem Himmel eine Erweckungsrede, wodurch er nicht nur großen Anstoß in orthodoxen Kreisen gab, sondern auch vor allem sich lauten Spott zuzog. Auch in Wittenberg trat er von Anfang an sehr entschieden auf. Schon in seinem Antrittsprogramm sprach er sich gegen die dortige unbedingte Herrschaft des Alten über das Neue aus, indem er die neue Lehre der Mystiker von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Sündlosigkeit der Wiedergeborenen verteidigte. Aufs neue aber entbrannte der Streit im Jahre 1730, als unter Jochs Auspizien ein Superintendent Strohbach mit einer Dissertation „de desperatione salutari“ die Doktorwürde erwarb. So maßvoll und klar überzeugend diese Arbeit ihre Übereinstimmung mit der Bibel und den Bekenntnisschriften nachwies, so wurde die Lehre von der „heilsamen Verzweiflung“ doch für ein funkelnagelneues pietistisches Fünklein erklärt, und der Zorn richtete sich vorwiegend wieder gegen Joch, obwohl er, wie gesagt, gar nicht der Verfasser war. Bekanntlich hatte der Pietismus in W. keinen Bestand, obschon ihn gleichzeitig mit Joch auch Haferung 1726—1744 daselbst beförderte. Joch war

ein fruchtbarer Schriftsteller, doch sind seine Arbeiten sämtlich nur Gelegenheitsschriften von geringerem Umfange. Sie erstrecken sich auf mannigfache Gebiete, auch naturwissenschaftlicher Art. Die meisten sind kirchengeschichtlichen Inhaltes, nicht wenige auch asketischer Art und unter diesen letzteren sind auch mehrere deutsch geschrieben, so ein „Trostschreiben an sich selbst“ bei dem Tode seines einzigen Söhnleins. **E. Ideler.**

Joel, der Prophet. — Holzhausen, Die Weissag. des Joel übers. u. erklärt 1829; Credner, Der Prophet Joel übersetzt und erklärt 1831; Delitzsch, Zwei sichere Ergebnisse in Betreff der Weissagungsschrift Joels in ZlThK 1851, 306 ff.; E. Meier, Der Pr. Joel neu übersetzt u. erklärt 1841; Wünsche, Die Weiss. d Pr. J. übers. u. erklärt 1872; Grätz, Der einheitl. Charakter der Prophetie Joels 1873; Merx, Die Proph. des J. und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren 1879; Scholz (kath.). Komm. z. B. des Pr. Joel 1885; Eug. le Savoureux, le prophète J... publié... par A. J. Baumgartner 1888; Montet, de recentiss. disputt. de Joelis aetate 1880; Pearson, The prophecy of J. 1885; Kastner, Das Zeitalter des Pr. J. (Diss.), Leipzig 1888; Preuß, Die Proph. J. (Dissert.), Halle 1889; Gerber, Das Zeitalter des Proph. J. in Tüb. ThQS 1889, 355 ff.; Holzinger, Sprachcharakter und Abfassungszeit des B. Joel in ZatW 1889, 89 ff; Gray, the parallel passages in J. in their bearing on the question of date in: Expositor, Sept. 1893, 208 ff.; Beck, Die Propheten Micha u. Joel erkl., herausgeg. von Lindenmeyer 1898. Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, S. 144; Köhler, Lehrbuch der biblischen Gesch. ATs II, 2, S. 181 ff.; Duhm, Theol. der Propheten S. 275 ff.; Stade, Javan (Gießener Programm 1880), S. 17 f.

Joel, יוֹאֵל (LXX: Ἰωήλ) wird in dem nach ihm benannten, im δωδεκαπροφητόν die zweite Stelle einnehmenden Weissagungsbuch als ein Sohn des פְּתוּאֵל bezeichnet. Daß er Judäer war und sich zur Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit in Jerusalem aufhielt, ergiebt sich aus dem Inhalt seiner Weissagung. Die Annahme, daß er ein Angehöriger des Stammes Levi gewesen, hat an Stellen wie 1, 9. 13; 2, 17 keinen Halt.

Die meisten neueren setzen Joel in die ersten 30 Jahre des Joas, zwischen 875 und 845 v. Chr. Für diese Zeit macht man geltend 1. daß Amos das Buch Joels vor Augen gehabt; 2. daß Joel den Abfall Edoms und das Geschick der Plünderung und Sklaverei, welches Juda und Jerusalem unter Joram erlitten, in frischer Erinnerung habe; daß er dagegen der Syrer nicht gedenke, was nach dem Zuge Hasaels gegen Jerusalem am Ende der Regierungszeit des Joas (vgl. 2 Kg 12, 18 ff.; 2 Chr 24, 23 ff.) unstreitig geschehen wäre; 3. die Rücksichtnahme auf den Tempeldienst (1, 9; 2, 14) und die Auszeichnung, womit der Priester gedacht werde (1, 9. 13; 2, 17), was auf eine Zeit des herrschenden Jahvedienstes führe. Da dieser nun — schließt man — bei der Thronbesteigung des Joas wieder hergestellt worden und während der ersten 30 Jahre dieses Königs, so lange er unter Jojadas Leitung gestanden, unangetastet verblieben sei, so habe man das Wirken des Propheten dieser Zeit zuzuweisen. Für dieselbe erklären sich Credner, Movers, Hitzig, Ewald, v. Hofmann, Meier, Baur, Winer, Delitzsch, Wünsche, Schrader, Keil, während v. Cölln, Hengstenberg, Knobel, Hävernick u. a. den Propheten unter Jerobeam II. und Usia ansetzen, Theiner und Bertholdt in der Regierungszeit des Ahas und Hiskia, König in den letzten Jahren des Josia, Schröder in der Zeit kurz vor dem Exil, Vatke, Hilgenfeld, Kuenen, Duhm, Seinecke, Oort, Kautzsch u. a. nach demselben, in der persischen oder griechischen Zeit. Merx sieht in dem Buche Joels einen nach 445 v. Chr. geschriebenen Midrasch; Cornill ein um 400 geschriebenes Kompendium der spätjüdischen Eschatologie. Allein gegen die nachexilische, persische oder vollends griechische Zeit gelten noch immer die beiden neuerdings wieder von Köhler hervorgehobenen Bedenken: 1. daß Joels Buch sowohl im hebräischen als im griechischen Kanon unter die älteren prophetischen Schriften gestellt ist, vor die Schriften nicht nur der nachexilischen Propheten, sondern auch der Propheten der chaldäischen Periode, Habakuk, Zephanja: ein Bedenken, das umsomehr ins Gewicht fällt, je näher die für Joel angenommene Entstehungszeit an die Zeit der Sammlung des Dodekapropheton herangerückt wird; 2. daß unter den Völkern, welche sich an Juda verschuldet haben, weder die seleucidischen Syrer, noch die Griechen, noch die Perser, noch die Babylonier, noch die Assyrer, noch die damascenischen Syrer, welche laut 2 Kg 12, 18. 19; 2 Chr 24, 23. 34 während der zweiten Hälfte der Regierung des Joas in Juda einbrachen, auch nicht die Moabiter oder die Ammoniter, sondern nur die Philister, Phönizier, Ägypter und Edomiter (4, 4. 19) genannt werden. Dagegen ist keiner von den gegen die Entstehung des Buches in der ersten Hälfte der Regierungszeit des Joas vorgebrachten Gründe wirklich beweiskräftig; am allerwenigsten der, daß ein König, daß das Nordreich nicht erwähnt, also in die nachexilische

Zeit herabzugehen sei. Denn das argumentum e silentio beweist zuviel und also nichts. Ist das Buch Joel nachexilisch, weil von einem König und dem Nordreich geschwiegen wird: dann sind auch Partien des jesajanischen Buchs, wie K. 2—5, wo gleichfalls des Nordreichs oder 1—5, weil in den dortigen Rügen und Weissagungsreden des Königs, den zu erwähnen hier mehr als bei Joel Veranlassung gewesen wäre, nicht gedacht wird, in die nachexilische Zeit zu rücken. Aber wie steht es mit der Erinnerung an die Zerstreuung des Volkes und die Verteilung des Landes Jahves, an das Verkaufen jüdischer Gefangener an die בְּנֵי הַיְּוָנִים 4, 2. 6? Ist da nicht eine Gefangenschaft, wie die babylonische, vorausgesetzt? Oder wenigstens die assyrische? Aber von Babyloniern oder Assyrern ist Joel K. 4 keine Rede und ebensowenig von einer Verbringung der Hauptmasse der Gefangenen Judas nach Osten. Phönizier und Philister werden 4, 4 als Hauptfeinde Judas erwähnt und von ihnen gesagt, daß sie sein Silber und Gold weggenommen, seine besten Kleinodien nach ihren Tempeln gebracht haben. Kann dies wirklich zur Zeit der assyrischen oder chaldäischen Invasion durch die genannten Völker geschehen sein? Was wir über die damalige Weltlage, über das Verhältnis dieser Völker zu den Assyrern oder Babyloniern wissen oder mit Sicherheit erschließen können, spricht dagegen. Dazu kommt, daß die Verse 4—7 nicht so lauten, als habe das Unternehmen der Phönizier und Philister zum Untergang Jerusalems geführt oder dabei stattgefunden. Und darum wird 4, 2 ff. auf ein anderes Ereignis zurückblicken. Ein solches bietet 2 Chr 21, 16. 17, wo erzählt wird, daß unter Joram Philister und Araber Juda überfielen, Jerusalem, insbesondere den königlichen Palast plünderten, Weiber und Kinder des Königs wegschleppten. Judas augenblickliche Schwäche benutzend, machten sich die Edomiter unabhängig und rissen ohne Zweifel Gebietsteile an sich, die bisher zu Juda gehörten, ebenso die Philister, wie denn 2 Kg 8, 22; 2 Chr 21, 10 der Verlust von Libna berichtet wird. Auf Vorkommnisse letzterer Art wäre das אֶת־אַרְצִי חִלֵּקוּ 4, 2; die in demselben Verse erwähnte Zerstreuung Israels aber (פִּזְּרוּ בַגּוֹיִם) auf den Verkauf zahlreicher judäischer Kriegsgefangener (v. 6) an fremde Nationen zu beziehen; und zwar wird man im Hinblick auf den ausgebreiteten Sklavenhandel der Phönizier (Movers, Phöniz. II, 3, 70 ff.) die Aussage von v. 6 dahin zu verstehen haben, daß die Phönizier den Philistern die gefangen genommenen Judäer abkauften und dieselben als Sklaven an die Söhne Jawans d. h. die Jonier oder kleinasiatischen Griechen verhandelten. Daß die Phönizier gegen Ende des 9. Jahrhunderts bereits mit den Griechen in Verkehr standen, ist unleugbar. Auch die Erwähnung der Ägypter als Feinde Judas (4, 19) hat bei der Bezugnahme auf das Ereignis unter Joram ihren guten Sinn, nachdem ihr König Schischak unter Rehabeam den Tempel und Palast zu Jerusalem geplündert (1 Kg 14, 25). Gegen dieselbe kann man sich nicht auf die LA שׁוּב שְׁבוּת 4, 1 berufen; denn dieser „in einer unbestritten nachexilischen Prophetie nicht vorkommende" Ausdruck bedeutet nirgends „die Gefangenen zurückführen", sondern in allen Stellen „Wiederherstellung herstellen" d. i. vollziehen im Sinne einer restitutio in integrum (vgl. namentlich Hi 42, 10). Daß aber Juda und Jerusalem einer Wiederherstellung bedurften in einer Zeit, wo die nördlichen Stämme von der davidischen Dynastie abgefallen waren, Jerusalem wiederholt erobert, judäische Gebietsteile annektiert, Scharen jüdischer Kriegsgefangener in die Fremde verkauft worden waren, wird niemand leugnen wollen. Ferner ist auch der Umstand, daß nach dem Buche Joel das Heiligtum auf Zion die legitime Stätte des Wohnens Jahves und seiner Anbetung ist, kein Beweis für späte Entstehung desselben in der nachexilischen Zeit. Denn auch Jesaja und Micha kennen nur ein Haus des Herrn im Lande (Jes. 2, 2; 8, 8; 18, 7; 27, 13; Mi 1, 2; 3, 12; 4, 1). Und wenn man wegen Joels Stellung zu den Priestern (1, 9 u. ö.) die Entstehung seines Buches hinter Josias Reformation ansetzen zu müssen meint, so übersieht man, daß auch ein Jesaja 8, 2 einen Priester zum Zeugen nimmt. Wenn endlich Merx die Stelle 4, 17 („und ihr werdet inne werden, daß ich Jahve, euer Gott bin, der ich auf Zion wohne... und Jerusalem wird Heiligtum sein und Fremde sie nicht mehr überziehen") und Seinecke (Gesch. II, 22) 2, 19 („ich will euch nicht mehr zum Schimpf machen unter den Heiden") für nachexilischen Ursprung der Prophetie Joels citieren, und Seinecke bemerkt, daß „Juda zum erstenmal unter Nebukadnezar zu Schanden geworden" sei, so widerspricht dem, wie Köhler treffend erwidert, der Verlauf der Geschichte Judas (vgl. z. B. 1 Kg 14, 25. 26), dessen ganz zu geschweigen, daß 2, 19 von einem Zuschandenwerden durch heidnische Feinde keine Rede ist. Der sprachliche Charakter des Buches muß außer Betracht bleiben, da sich aus demselben für die Entstehungszeit des Buches kein sicherer Schluß ziehen läßt. Von Bedeutung in letzterer Hinsicht ist aber die fraglose Abhängigkeit des Amos von Joel, wie

eine Vergleichung von Am 1, 2, 9, 13 mit Joel 4, 16 und 18; ferner der Umstand beweist, daß die Heuschreckenbezeichnung גָּזָם außer Am 4, 9 sich nur Jo 1, 1; 2, 25 findet, an welchen Stellen sie gewiß nicht aus Amos entlehnt ist. Und wenn eine Beziehung zwischen Jo 3, 4 und Ma 3, 23 besteht, so ist es keineswegs ausgemacht, daß, wie Cornill meint, die Abhängigkeit auf seiten Joels liegt. Wir bleiben sonach dabei, daß Joels Reden der Regierungszeit des Joas angehören. Fallen sie in seine frühesten Jahre, in denen er, noch minderjährig, unter der Vormundschaft des Hohepriesters Jojada stand, so erklärt sich, warum nur von Priestern, Ältesten und Volk die Rede ist, die Person des Königs nirgends hervortritt.

Anlaß des Auftretens Joels war eine furchtbare Heuschreckenplage, die in Verbindung mit einer großen Dürre das Land verwüstete. Im ersten Teil seines Buches 1, 2—2, 17 beschreibt er diese Verwüstung, welche das Land nun schon durch den vierten Heuschreckenschwarm betroffen hat (K. 1), dann den Verwüster selbst 2, 1—11, woran sich eine Mahnung zu einem allgemeinen Fast- und Bußtag schließt (2, 12—17). Denn der Buße und Umkehr zu Jahve bedarf es, damit nicht jene Heuschreckennot nur der Anfang sei des Gerichts über Israel und der Tag Jahves mit seinen Schrecken hereinbreche (1, 15). Der Bußruf des Propheten muß Gehör gefunden haben; denn 2, 18—19a fährt er in der erzählenden Form fort: Und es eiferte Jahve für sein Land und schonte seines Volkes und Jahve antwortete u. s. f. So kann er denn nun im zweiten Teil seines Buches 2, 19—4, 21 Gutes verheißen. Diese Verheißung bezieht sich auf die nähere und die fernere Zukunft. Für die nähere verkündigt er Vernichtung des Feindes, Abwendung des Unheils und glückliche Zeit, sodaß sich Zion seines Gottes freuen kann, der ihm in dem Propheten einen heilsamen Lehrer (הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה), und als es auf dessen Weisung hörte, fruchtbaren Regen gegeben hat (2, 18—27), für die entferntere וְהָיָה אַחֲרֵי כֵן 3, 1 (im Gegensatz zu בָּרִאשׁוֹן 2, 23) Ausgießung des Geistes Jahves über die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern, sodaß sie keiner Prophetenbelehrung mehr bedarf, und Bewahrung vor dem hereinbrechenden Weltgericht, welchem entnommen ist, wer Jahve anruft. Denn zu jener Zeit — fährt der Prophet 4, 1 fort —, der Zeit der schließlichen Erlösung Judas und Jerusalems, bringt Jahve das Heer der Völkerwelt zusammen gegen Jerusalem im Thal Josaphat. Der Völker Feindschaft gegen die hl. Stätte muß dahin gedeihen, daß sie sich aufmacht zum Kampf wider sie. Dort aber verfällt das feindliche Heer dem Gericht, welches durch die schließliche Machtoffenbarung des unter furchtbaren Naturerscheinungen sich offenbarenden Gottes, der seine himmlischen Helden herniederfahren, die Sichel an das Erntefeld legen und die Kelter treten heißt, über dasselbe verhängt wird. Mit einem Hinweis auf die für das hl. Land nach dem Gericht über die Feinde eintretende Segensfülle 4, 18—21 schließt das Buch ab, in welchem, was gegen Merx bemerkt sei, klare Situation ebensowenig zu vermissen ist als fortschreitende Gedankenentwickelung. Die feingegliederte Anlage des Buches zeigt sich namentlich in dem verheißenden Teile, dessen Grundgedanken einander entsprechen: der Erweckung des Propheten in der Gegenwart die Ausgießung des Geistes Gottes über die ganze Gemeinde am Tage Jahves; der Vernichtung des Heuschreckenschwarms das schließliche Gericht über das Heer der Völkerwelt; der Wiederkehr fruchtbarer Zeit die dereinstige wunderbare Segensfülle des heiligen Landes. Der יוֹם ה׳, welcher in der ersten Weissagung für Israel als ein Tag des Schreckens in Aussicht gestellt wird, vorgebildet und, falls es nicht Buße thut, eingeleitet durch jene Heuschreckennot, erscheint in der zweiten, nachdem das Volk einen Beweis bußfertiger Gesinnung gegeben, als ein Tag gnädiger Heimsuchung desselben durch die Begnadigung mit dem Geist der Weissagung und schließliche Erlösung, während er über die gottfeindliche Völkerwelt den Zorn des göttlichen Gerichts ergießt. Nach Merx redet der Prophet zwar von der Versammlung aller Völker, aber er denkt doch eigentlich nur an die Nachbarvölker; daher verkündige er deren Endgeschick, lasse aber das der übrigen Menschheit im Unklaren, weil er gemäß der späteren jüdischen Tendenz ein scharfer Partikularist sei. Allein daß das aus der gesamten Völkerwelt gesammelte Heer dem göttlichen Gericht unterliegt, ist doch in K. 4 deutlich gesagt. Wenn in der Schilderung bestimmte Namen einzelner Völker heraustreten, wie Tyrus, Sidon, Philistäa, so kann dies ebensowenig auffallen, als wenn z. B. Jesaja dort, wo er von dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs redet und dem Gericht über die Weltmacht, letztere Assur nennt, indem er sich an den Stand der Dinge zu seiner Zeit anschließt. Der Vorwurf des nationalen Partikularismus aber fällt hinweg, wenn man erwägt, daß es sich in K. 4 um die Entscheidung des Gegensatzes zwischen Israel als dem Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, der Gemeinde Gottes auf Erden, und zwischen der gottfeindlichen Völkerwelt, also

um den schließlichen Vollzug des göttlichen Gnadenratschlusses handelt. Daß jene Entscheidung, daß die schließliche Machtoffenbarung Jahves zum Gericht über die Welt und zur Erlösung seiner Gemeinde an einem bestimmten Ort erfolgt, ist eine auch sonst dem Alten Testament geläufige Anschauung, wie z. B. Sach 14, 2 ff., weshalb es zur Sache und nicht zur Einkleidung gehört, daß gerade Jerusalem und das Thal Josaphat als der Ort bezeichnet werden, wo jene Entscheidung sich vollzieht. Es ist dasselbe Thal, wo einst (vgl. 2 Chr 20, 22—26) unter Josaphat die heranziehenden feindlichen Scharen den Untergang fanden, und das seitdem den Namen עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט mit demselben Doppelsinne geführt haben wird, der ihn für den Zusammenhang unserer Stelle geschickt macht. Der Name erinnert nicht nur an Josaphat, den König, sondern auch an das dort bereits ergangene Gericht Jahves, welches sich dereinst an dem gegen die heilige Stätte versammelten Heer der Völkerwelt wiederholen soll.

Wir haben die Heuschreckenverwüstung nicht allegorisch, sondern eigentlich gefaßt. Gegen die allegorische Fassung spricht der natürliche Eindruck des ersten Teils unseres Buches; auch stört sie das Verhältnis des ersten und zweiten. Ihre Hauptstütze findet sie in dem Namen des Heuschreckenheeres 2, 20: הַצְּפוֹנִי, ein Wort, das nach der masoret. Accentuation nur den nordischen bedeuten kann. Da nun der Zug der Heuschrecken, deren eigentliche Heimat die Sandwüsten Asiens und Afrikas sind, gewöhnlich von Süden nach Norden geht, nicht umgekehrt, so scheint die Beziehung des fraglichen Ausdrucks auf Völker, die aus dem Norden kommen, naheliegend, aber freilich nicht unausweichlich; denn da Heuschrecken auch in der syrischen Wüste zu treffen sind, aus der leicht Schwärme, ohne über den Libanon fliegen zu müssen, durch einen Nordostwind nach Palästina getrieben werden konnten, warum sollte ein solcher Schwarm nicht הַצְּפוֹנִי genannt werden können? An dieser Möglichkeit festzuhalten, nötigt der weitere Inhalt von V. 20: וְהִדַּחְתִּיו וגו׳, worauf Delitzsch aufmerksam macht. Denn wenn man erwägt, daß teils dürre Steppen, teils Seen und Meere das Grab der Strichheuschrecke werden, wie soll die Verheißung, daß ein Teil der jetzt Juda verwüstenden in die südliche Wüste, der Vortrab in das tote Meer, der Nachtrab in das mittelländische Meer geschleudert werden soll, mit der allegorischen Auffassung bestehen? Es steht derselben auch weiter der Umstand entgegen, daß sich weder im vorhergehenden noch im nachfolgenden eine Spur von einem feindlichen Einfall eines jener Völker, die man mit הַצְּפוֹנִי bezeichnet wähnt, findet.

Ein Grund, dem Propheten die Herausgabe seiner Schrift abzusprechen, liegt nicht vor. Die Integrität derselben hat eine ernstliche Beanstandung nicht erfahren. Rothsteins Behauptung, daß das Buch keine litterarische Einheit bilde, ruht auf der unbegründeten Meinung, daß die Kapp. 3—4 andere Zustände voraussetzen, als die Kapp. 1—2.

Volck.

Johann der Beständige, gest. 1532. — Spalatins Biographie bei Mencke, SS rerum germ. II (Lipsiae 1728), 1123 ff; De Wette, Luthers Briefe I—IV. VI; Burkhardt, Luthers Briefwechsel, Leipzig 1866; Enders, Luthers Briefwechsel I—VII.; Melanchthons Gedächtnisrede CR XI, 223 ff.; Luthers Leichenrede, EA² 18, 189 ff.; Seckendorf, Historia Lutheranismi 1692; Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Geschichte der ev. Kirchen-Reformation I, Hamburg 1842; ders., Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg, Halle 1835, 2 Bde; ders., Archiv für die Geschichte der kirchlichen Reformation I, 1. Hft, Halle 1833; Neudecker, Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation, Nürnberg 1839 f.; Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. I, II, Gotha 1893 ff.; Ranke, deutsche Geschichte III. u. IV. Bd.; Böttiger-Flathe, Geschichte von Sachsen I, 482 ff.; F. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, Berlin 1886; Egelhaaf, Deutsche Geschichte im 16. Jahrh, Stuttgart 1889 ff.; H Baumgarten, Karl V., 3 Bde, Stuttgart 1885 ff.; J. Köstlin, M. Luther, Elberfeld 1883; Th. Kolde, Martin Luther, Gotha 1884 ff; ders., Friedrich der Weise, Erlangen 1881; ders., Der Tag von Schleiz u. die Entstehung der Schwabacher Artikel in Beiträge zur Reformationsgeschichte J. Köstlin gewidmet, Gotha 1896; Friedensburg, Zur Vorgeschichte des Gotha-torgauischen Bündnisses, Marburg 1884; ders., der Reichstag zu Speier 1528, Berlin 1887; Karstens, sächs. hess. Beziehungen in den Jahren 1524—1526, Zeitschrift f. thüringische Geschichte 1885; Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879; Hilarius Schwarz, Landgraf Philipp von Hessen und die Packischen Händel, Leipzig 1884; J. Ney, Geschichte des Reichstags zu Speier 1879; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, Leipzig 1880 ff; Winckelmann, Der schmalkaldische Bund und der Marburger Religionsfriede, Straßburg 1892.

Johann der Beständige, seit 1525 Kurfürst von Sachsen, Bruder Friedrichs des Weisen, wurde am 30. Juni 1468 in Meißen geboren. Er erhielt eine verhältnismäßig gelehrte Bildung, so daß er nach dem Urteil Spalatins die lateinische Sprache

wohl verstand. Ein längerer Aufenthalt bei dem Großoheim, Kaiser Friedrich III., gab ihm Gelegenheit, sich in ritterlichen Künsten zu üben, auch soll er sich dort als Kriegsmann im Kampfe gegen die Türken ausgezeichnet haben. Über seine religiöse und kirchliche Stellung vor Luthers Auftreten wissen wir nichts. Sie wird dieselbe gutmittelalterliche gewesen sein, die man an seinem Bruder kennt. Um so reichlicher fließen die Nachrichten in dieser Beziehung in der späteren Zeit. Früh hatten Luthers Schriften ihm das Herz abgewonnen. Wenn er ihn hörte, liebte er es, seine Predigten nachzuschreiben (Seckendorf III, 21). Eine solche Nachschrift auf einem Holztafelbüchlein kennen wir schon aus dem Jahre 1520 (ZKG XXI, S. 145 ff.). Und Luther wußte, daß er den eigenen Wünschen des Herzogs entgegen kam, wenn er ihm durch Widmung vom 29. März 1520 seine wichtige Schrift „von den guten Werken" zuschrieb (WA VI, 202 ff.). Fortan verfolgte Johann mit gespannter Aufmerksamkeit und mit steigender Teilnahme den weiteren Verlauf der Entwickelung, wie sein Briefwechsel mit seinem Bruder (Th. Kolde, Friedrich der Weise S. 42 ff.; Förstemann, Neues Urkundenb. S. 1 ff.) erkennen läßt. Wie er den Bruder von allem unterrichtet, was er darüber hört, so freut er sich über jede Schrift Luthers, die ihm Friedrich zugehen läßt. Er war es, der, als in der Abwesenheit des Kurfürsten, der nach Aachen zur Kaiserkrönung gereist war, Joh. Eck mit der Bannbulle im Lande erschien, nach dem Rate der Wittenberger die Publikation der Bulle unterließ und auch durch einen besonderen Brief Ecks (Walch, Luthers Werke XV, 1878) sich nicht irre machen ließ. Da er nur wenige Tage in Worms sich aufhielt (Förstemann a. a. O. S. 30), bei welcher Gelegenheit er übrigens Luthers „Erbieten" mitgebracht haben dürfte (Reichstagsakten II, 476), hatte er keinen unmittelbaren Einfluß auf die Vorgänge auf dem Reichstage. Um so eifriger war er in seinen Briefen an den Bruder, den „frommen Mann Martinum", von dem ihm dünke, daß er auf dem rechten Wege sei, zu empfehlen und den vorsichtigen Kurfürsten zu eifriger Betreibung von Luthers Sache zu ermahnen, und ihn zu ersuchen, auch die andern Fürsten in seinem Namen zu bitten, sich Luthers anzunehmen (Th. Kolde, Fr. d. W. S. 42—46). Seiner Einwirkung wird es zuzuschreiben sein, wenn Friedrich sich entschloß, Luther den Folgen einer ungerechten Verurteilung zu entziehen und heimlich verwahren zu lassen. Wo Luther sich befand, wußte Johann anfangs ebensowenig als der Kurfürst selbst (ebd. 47. Enders III, 229). Aber kaum hatte er davon Kunde erhalten, als er auch, weniger ängstlich als der Bruder, sogleich neue Verbindung mit ihm anknüpfte. Ihm war bekannt geworden, daß Luthers Gegner mit der Stelle Lc 17, 14 gegen dessen Schrift von der Beichte (EA 27, 318) agitierten, ja aus Luthers Brief an Spalatin (Princeps Johannes petitus illo Lucae de decem Leprosis etc. Enders, Luthers, Briefw. III, 234) ist zu schließen, daß man diese Stelle dem Fürsten selbst entgegen hielt; eben deshalb ließ er Luther bei einem Besuche auf der Wartburg im September 1521 den Wunsch um Belehrung durch den Schloßhauptmann von Berlepsch vortragen, worauf der Reformator seine Auslegung des Evangeliums von den zehn Aussätzigen (EA² 16, WA VIII, 336 ff.) ausgehen ließ.

Dem Herzog Johann, bei dem er vor allem großes Interesse daran voraussetzen konnte, schickte er noch während des Druckes die einzelnen Bogen seiner Übersetzung des NT (Enders III, 381), und das Lesen in der Bibel gehörte fortan zu den täglichen Gewohnheiten des Fürsten, ja in späteren Jahren ließ er sich, wie berichtet wird (Seckendorf III, 31), bis sechs Stunden am Tage daraus vorlesen. Mitte Oktober 1522 kam Luther dann, wie es scheint, zum erstenmale auf der Reise nach Erfurt auf den Wunsch des Fürsten an den Hof nach Weimar und durfte daselbst mehrfach predigen. Und was er da u. a. (in der vierten Predigt EA XVI, 472 ff.) über die zwei Schwerter, über weltliche und geistliche Obrigkeit darlegt, erweckte den Wunsch des Fürsten, eine weitere Ausführung zu haben. Das gab Luther die äußere Veranlassung zu seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" (EA 22, 59 ff.), und obwohl Luther die Grenzen der fürstlichen Machtvollkommenheit, mit allen Traditionen brechend, scharf betonte, und auch dem damaligen Fürstengeschlechte bittere Wahrheiten sagte (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 66 ff.), nahm der Herzog nicht nur die Widmung des schwer angefeindeten Buches an, sondern ließ sich dadurch sichtlich belehren. Denn als im Jahre 1524 der Bischof von Merseburg auf Grund der von ihm im kursächsischen Gebiete seiner Diöcese vorgenommenen Visitation Einschreiten gegen gewisse Prediger forderte, riet Johann seinem Bruder dies abzulehnen, da die Angeschuldigten sich auf die göttliche Schrift und das Evangelium berufen hätten, ohne daß man sie daraus widerlegt hätte, und gegen solche Leute mit Gewalt vorzugehen, ihnen als weltlichen Fürsten nicht zukäme (Förstemann, Neues Urk. S. 102). Die einseitige Betonung dieses

Grundsatzes und die ängstliche Sorge, sich unrechtmäßig in geistige Dinge einzumischen, scheint auch der Grund gewesen zu sein, weshalb Johann lange Zeit gegen Münzer nicht einschritt und Carlstadts das Land verwirrende Thätigkeit ruhig mit ansah. Er ließ die Sachen gehen, ließ die Fronleichnamsprozession fallen und sprach schon im Jahre 1523 seinem Bruder gegenüber seine Freude darüber aus, daß sich die „Prozession in Thüringen so fein von selbst abgeschnitten" (Th. Kolde, Fr. d. W. S. 51), und sein Vetter, Herzog Georg, klagte nicht ohne Grund, daß er „mehr denn andere Fürsten in seinem Gebiete es leide, das man deutsche Messe lese und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt reiche" (ebd. S. 55), aber wie sein Bruder vermied Johann lange Zeit jedes unmittelbare Eingreifen sowohl nach der einen wie nach der andern Seite (Förstem. N. Urk. S. 111). Wie er mitten in der Bewegung stand und alles verfolgte, zeigt die Thatsache, daß sogar die Theorie des damals Eisenacher Predigers Jakob Strauß, daß das Zurückgehen auf die Schrift auch auf das mosaische Gesetz als die einzige Rechtsnorm führen müsse, Eindruck auf ihn machte (Burkhardt, L.s Briefw. S. 72; Th. Kolde, Luther II, 118). Aber das war nur vorübergehend, und ein wie scheint längerer Aufenthalt in Wittenberg in den ersten Monaten des Jahres 1525 brachte ihn Luther immer näher. Mit Freuden berichtete er da u. a. über Luthers Predigten an den Bruder, und „yst warlichen eyn großes Volck in der Kirchen gewest, das ich eyn freude daruber gehapt" (Th. Kolde, Fr. d. W. S. 58). — Nach dem am 5. Mai 1525 erfolgten Tode Friedrichs d. W., mit dem er so lange in ungetrübter Einigkeit das Land gemeinsam regiert hatte, wurde er mitten in den Wirren des Bauernkrieges zur selbstständigen Regierung berufen. Den weiten politischen Blick des Bruders, der diesem lange Zeit eine führende Stellung im Reiche eingetragen hatte, besaß er nicht, aber er kann als Typus eines pflichtbewußten Territorialfürsten gelten, dem das Wohl seiner Unterthanen ernstlich am Herzen lag. War er in vieler Beziehung von seiner Umgebung abhängig, wie denn sein Kanzler Brück (s. d. A. III, 441) die Seele seiner Politik war, so konnte er doch auch sehr entschieden mit der Zähigkeit des sächsischen Stammes an dem festhalten, was er einmal für richtig erkannt hatte. Wie er in der kirchlichen Frage stand, wußte man auch auswärts, schrieb doch Wingfield, der englische Geschäftsträger in Brüssel, schon am 31. Mai 1525 an den Kardinal Wolsey, der neue Kurfürst von Sachsen sei, wie man sage, ein ärgerer Lutheraner als sein Bruder (Brewer, Letters and papers of the reign of Henry VIII. Bd IV, I Nr. 1370). Und in Wittenberg durfte man hoffen, daß die lange zurückgestellten notwendigen Reformen in Universität und Kirche eine ganz andere Würdigung finden würden als bisher. Das von Georg von Sachsen angeregte Dessauer Bündnis vom 19. Juli 1525 mit seiner Spitze „gegen die verdammte lutherische Sekte", in das man ihn und den Landgrafen Philipp von Hessen einbeziehen wollte, nötigte den Fürsten, bald nach der Niederwerfung der Bauern aus seiner bisherigen Zurückhaltung herauszutreten. Sind wir recht berichtet (Spalatin bei Mencke, Scriptores II, 648), so ließ der Kurfürst am 16. August 1525, ehe er Weimar verließ, die Geistlichkeit dieses Amtes noch einmal zusammenberufen und ihr, nachdem sie durch zwei Predigten vorbereitet worden, ankündigen, daß sie in Zukunft das lautere Wort Gottes ohne allen menschlichen Zusatz zu predigen habe, und als einige alte Priester äußerten, es werde ihnen damit doch nicht verboten, Seelenmessen zu lesen, Salz und Wasser zu weihen, wurden sie bedeutet, was von dem Worte gelte, sei auch von den Ceremonien zu verstehen (Ranke II, 162). Mit gleicher Entschlossenheit lehnte er ein Zusammengehen mit dem sächsischen Vetter ab und bekannte sich in einer gemeinsamen Erklärung mit dem Landgrafen (Treffurt den 15. September 1525 bei Friedensburg Gotha-torgauisches Bündnis S. 114) offen und frei zur evangelischen Lehre: sie seien stets bereit und geneigt gewesen, sich dem Worte Gottes und dem Evangelium gemäß zu halten, „dadurch uns die wahre Rechtfertigung Gottes aus dem Glauben durch die Verheißung in Christum, unsern Erlöser und Seligmacher außerhalb unserer Werke und Ceremonien nun widerum offenbar geworden ist". Ostentativ gab er bei Beginn der Fastenzeit 1526 seinen Hofleuten unter Bruch der Fastengebote ein großes Essen und gebot zu derselben Zeit, im ganzen Gebiet die Messe nach Luthers Schrift von der deutschen Messe zu halten (Seckendorf II, 148; Mencke, Scriptores II, 654). Dieses Vorgehen wie die Notwendigkeit, gegenüber den Machinationen der Gegner gerüstet zu sein, führte dann, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann, zu dem in Torgau beschlossenen und in Gotha am 27. Februar 1526 ratifizierten Bündnis zwischen Johann und Philipp, dem am 12. Juni zu Magdeburg noch andere evangelisch gesinnte Stände beitraten, wodurch der Kurfürst ganz von selbst zum Führer der evangelischen Partei im Reiche wurde. So gerüstet erschien er auf dem Reichstag zu Speier im Sommer 1526. Offen vor aller

Welt bekannte er sich hier als evangelischen Fürsten. Der Versuch, die evangelische Predigt zu unterdrücken, wurde zurückgeschlagen. Ebenso das Ansinnen, die Fasten zu halten. Oeffentlich erklärte Johann dem Erzherzog Ferdinand und den kaiserlichen Kommissaren, von Gottes Wort nicht weichen zu können, und daß er sich zu keiner Ceremonie werde bewegen lassen, die Gottes Wort entgegen sei (ebd. 658 f.). An der Herberge des Kurfürsten konnte man als Umschrift seines Wappens lesen Verbum domini manet in aeternum, ja auf dem Ärmel seines Gewandes, worin seine Begleitung seinem Beispiel folgte (Friedensburg, Speier S. 305 f.). Er war voll Eifer für die Erweiterung des evangelischen Bündnisses und seine Haltung war eine Stärkung für die andern (ebd.).

Nach seiner Rückkehr erwarteten ihn schwere Aufgaben in der Heimat. Schon ehe Johann Kurfürst geworden war, am 3. Mai 1525, hatte der treffliche Zwickauer Pfarrer Nik. Hausmann (s. d. A. VII, S. 487) in einem ausführlichen Gutachten (ZhTh 22 365 ff.) sich an ihn gewandt, ausführlich die traurigen kirchlichen Zustände geschildert und ihm, der als oberster Schutzherr des Bistums das Recht und die Pflicht dazu habe, dringend darum ersucht, nach dem Beispiel des Königs Josaphat (2 Chr 17, 6 ff.) „mit großer Liebe und fürstlichen tapfern, gnädigen Willen" selbst einzugreifen und schleunigst durch tüchtige Männer mit entsprechender Vollmacht eine allgemeine Visitation vornehmen zu lassen, wobei er auf Luther als den hauptsächlich dazu geeigneten hinwies (vgl. dazu den von Hausmanns Gedanken beeinflußten Brief Spalatins an Kurfürst Friedrich vom 1. Mai bei Th. Kolde, Fr. d. W. S. 68 ff.) In den nächsten Monaten war freilich daran kaum zu denken. Luther hatte selbst auch mancherlei Bedenken; aber als das, was er zuerst von dem neuen Kurfürsten um der ganzen Zukunft der Kirche willen erreichen wollte, in Angriff genommen worden war, die Neuordnung der Universität, und gerade nach dem Bauernkriege die Verzettelung des Kirchenguts durch den Adel zu einer immer größeren Gefahr wurde, überzeugte er sich, daß nur durch Eingreifen des Fürsten, als dem, der „dazu durch uns und durch die Not selbst als gewißlich von Gott geboten und gefordert wird" (De Wette III, 38 f.), dem Unheil gesteuert werden könnte, und bat ihn, die nötigen Mittel und Wege zu ergreifen. Und Johann war sofort bereit darauf einzugehen (Burkhardt 93), wenn er auch naturgemäß wegen der etwaigen Belastung des „Kammerguts" Bedenken trug, und Luther machte darauf hin den positiven Vorschlag, das ganze Land durch 4 oder 5 Visitationskommissionen visitieren zu lassen (De Wette III, 51), womit man auf Anordnung des Fürsten probeweise im Januar 1526 im Amte Borna und dann im Amte Tenneberg begann (Burkhardt, Visitation S. 10 ff.). Dies führte zu der wichtigen Forderung der Visitatoren, die schon einen Schritt weiter in der Entwickelung der landeskirchlichen Gewalt des Fürsten bedeutete, daß die Befugnis, Geistliche ein- und abzusetzen, allein dem Fürsten zustehen solle (ebd. S. 13), wie denn auch Luther um diese Zeit dem Kurfürsten klar machte, „daß einem weltlichen Regenten nicht zu dulden ist, daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwertige Prediger gefährdet würden" (De Wette III, S. 89), Auslassungen die auf guten Boden fielen. Aber erst nachdem der Reichstagsabschied von Speier ihm, wie man meinte, das Recht zu selbstständiger Ordnung der kirchlichen Verhältnisse zu geben schien und Luther in einem dringenden Schreiben vom 22. November 1526 (De Wette III, 135 f.) noch einmal die Pflicht des Kurfürsten, als des obersten Vormundes der Jugend, dafür zu sorgen, daß diese nicht versäumt werde, wozu man Schulen, Prediger und Pfarrer haben müßte, betont und von neuem eine durchgängige Visitation gefordert hatte, wurde sie beschlossen.

Freilich war Luther längst nicht zufrieden mit dem, was man am Hofe zur Sicherung des Kirchenguts gegenüber den Räubereien des Adels that. Es sei nicht daran zu denken, klagte er, daß der Kurfürst wie sein Bruder die Regierung selbst ausüben werde. Gut und treu wie er sei, hielte er auch andere dafür und lasse sich beschwatzen, und in seinem Ungestüm drang er deshalb einmal den Hofleuten zum Trotz bis in das Schlafzimmer des gerade in Wittenberg anwesenden Fürsten (De Wette III, 147). Gleichwohl konnte man beobachten, wie der Kurfürst, der sich längst daran gewöhnt, sich in allen irgendwie kirchlichen Fragen von Luther beraten zu lassen, ja sogar sehr bestimmte Vorschläge desselben in rein weltlichen Dingen willig hinnahm, so viel er konnte, seinen Wünschen zu genügen suchte. Da war in der That keine Bitte für diesen oder jenen, keine Anregung Luthers, auf die er nicht freundlich einging, und wie sehr er sich in die evangelischen Gedanken hineingelebt hatte, so weit, daß er ängstlich besorgt war, man könnte dieses oder jenes, was in Wittenberg geschah oder von dort ausging, im katholischen Sinne deuten, zeigen die Bedenken, die er dem Reformator wegen des Visitationsbüchleins vorlegte (Burkhardt, Briefwechsel 122 ff., 126 ff.). In die Rolle des Schutzherrn

der Kirche hatte er sich schnell gefunden. Melanchthons Hinweis auf die später in sehr kühner Weise zur Begründung des landesherrlichen Summepiskopats angewandte Schriftstelle Jes 49, 13: Reges erunt nutritores tui gereichte ihm zu großer Stärkung (vgl. Hartfelder, Melanchthoniana paedag., Leipzig 1892 S. 171), ja in seinem frommen Eifer für die Sicherung des Evangeliums ging er bald, die spätere Entwickelung in verhängnisvoller Weise anbahnend, weit über Luthers Wünsche hinaus. Das zeigt sich deutlich bei einem Vergleich von Luthers Vorrede zum Visitationsbüchlein mit der kurfürstlichen Instruktion für die Visitationskommission. Man kann den Unterschied dahin präzisieren, daß, während Luther eine Visitation wollte, der Fürst nahe daran war, eine Art Inquisition einzurichten. Er erteilte den Visitatoren das Recht, nicht nur Geistliche, die es mit Wort und Sakrament nicht in der durch sie vorgeschriebenen Weise halten wollten, des Amtes zu entsetzen sondern auch Laien, „die des Sakraments halben oder sonst im Glauben verdächtig“, vorzufordern, und wenn sie auf Befragen bei ihrem Irrtum verharren wollten, ihnen anzukündigen, daß sie nach bestimmter Frist das Land zu räumen hätten. Denn, erklärt der Kurfürst, „wie wohl unsere Meinung nicht ist, jemand zu verbinden, was er glauben und halten solle, so wollen wir doch zur Verhinderung schädlichen Aufruhrs und anderer Unrichtigkeiten keine Sekten noch Trennung in unserem Lande dulden“ (Richter, Kirchenordnungen I, 77). Thatsächlich verfuhr man doch sehr mild, und Luther wußte, daß es dabei so gehen würde, wie er in Bezug auf Melanchthons Visitationsbüchlein dem Kurfürsten schrieb: „Ordnung stellen und aufgestellte Ordnung halten, sind zwei Ding, weit von einander“ (De Wette III, 212).

Mitten in diese friedfertige und aufbauende Thätigkeit kam die Kunde von dem angeblichen Breslauer Bündnisse zur Vernichtung der evangelischen Stände und Ausrottung der Ketzerei, die Otto von Pack dem Landgrafen Philipp von Hessen überbrachte, wonach man von ihm und dem Kurfürsten verlangte, daß sie „das Amt der heiligen Messe, alle Ceremonien, Vigilien, Seelmessen, wie die Namen heißen mögen und von Alters hergebracht worden sein, desgleichen Kirchen, Klöster, Klausen wiederum sollten aufrichten“ (Hil. Schwarz a. a. O. S. 31 f.). Wie der Landgraf war der Kurfürst von der Echtheit der betreffenden Urkunde überzeugt, und es entsprach dem bisherigen Bündnis, wenn man sich zur Abwehr rüstete, und die beiden Fürsten im Vertrage zu Weimar beschlossen, „Leib und Ehre, Würde, Land und Leute und alles was in der Welt erreicht werden kann, zusammenzusetzen, um den Schatz des Evangeliums zu hüten“ (Seckendorf II, 95). Und Kurfürst Johann entfaltete zur Gewinnung von Bundesgenossen im Norden kaum eine geringere Thätigkeit als der Landgraf im Süden (H. Schwarz S. 47 ff.). Aber ehe er, wie der Landgraf sehr bald für notwendig hielt, zur Offensive griff, hielt der Kurfürst doch für geraten, „um Versicherung unser beider Gewissen willen“, wie er an Philipp schrieb (Neudecker, Merkw. Aktenstücke 1, 33—37), Luther zu Rate zu ziehen. Und als dieser zwar das Recht und die Pflicht seines Herrn, seine Unterthanen gegen jeden Angriff der „Mordfürsten“ zu schützen betonte, aber ebenso bestimmt aus Gottes Wort sich gegen jeden Angriff und sogar dafür erklärte, daß der Kurfürst nicht schuldig sei, falls der Landgraf widerrechtlich zum Angriff schreite, an dem Bündnis festzuhalten (De Wette III, 319, Ztschr. f. kl. Wiss. 1882 S. 287; Th. Kolde, Mart. Luther II, 294), ließ sich der fromme Mann schnell überzeugen und bat den Landgrafen zu bedenken, wie „sorglich und erschrecklich es wäre — wider Gott und die Gewissen zu handeln“, blieb trotz der zornigen Haltung des Landgrafen auf diesem Standpunkt (H. Schwarz 52 ff.) und ließ sich bei allen weiteren Verhandlungen darüber von seinen Theologen beraten und verzichtete sogar auf die Kriegskosten (ebd. S. 165). Nicht ohne Grund konnte daher Luther seinen Herrn am Ende des Jahres, als verdrießliche Händel mit Herzog Georg drohten, schreiben: „So stehet auf J. K. F. G. Seiten der Spruch: Selig sind die Friedsamen, denn sie werden Gottes Kinder heißen“ (De Wette III, 411).

In vollem Vertrauen auf seine gerechte Sache zog der Kurfürst im März 1529 auf den Reichstag zu Speier. Wie drei Jahre früher, ließ er sich das Recht nicht nehmen, wenigstens in seiner Herberge sich das Evangelium predigen zu lassen, und bekannte offen überall seinen evangelischen Standpunkt, worüber er sehr bald Nichtachtung, ja Anfeindung zu erfahren hatte. Indessen kann hier auf die Geschichte des Reichstages nicht eingegangen werden. Es ist bekannt, wie der Kurfürst für Beibehaltung des Speierer Abschieds von 1526 in der von den Evangelischen allgemein angenommenen Deutung, daß er ihnen das Recht zu den kirchlichen Neuerungen gegeben, eintrat (Ney a. a. O. S. 125 ff. 140. 178. 180) und an der Spitze der Evangelischen Stände die Protestation gegen den jeden Fortbestand des eben erst mühsam gegründeten neuen Kirchenwesens schwer bedrohenden

Mehrheitsbeschluß einlegte. Das führte zur Wiederaufnahme der Bündnisbestrebungen, und obwohl der Kurfürst in der Abendmahlsfrage von Anfang an ganz auf Seiten Luthers stand und man in Speier einen Augenblick nicht nur in römischen sondern auch anderen Kreisen glauben konnte, er werde geneigt sein, durch Preisgabe der Zwinglianer einen milderen Abschied zu erkaufen (Ney S. 220f.), so wurde auch er durch die den Gegensatz verschleiernde, aber den Nichttheologen genügende Erklärung der Straßburger für die Hoffnung eines Ausgleichs gewonnen, und kam noch in Speier ein vorläufiges Einverständnis zwischen Sachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm zu stande (Th. Kolde, Der Tag von Schleiz S. 96). Aber unter dem Einfluß Melanchthons und namentlich Luthers, der sich gegen jedes „Bundmachen“ und zumal mit Leuten, „so wider Gott und das Sakrament streben“ (De Wette III, 455. 465. 596), erklärte, war seine Bereitwilligkeit bald sehr herabgestimmt (Lenz I, 11 ff.), und die resultatlosen Verhandlungen zu Rotach und Saalfeld lassen deutlich das Bestreben erkennen, durch einen Separatbund mit Hessen und Georg von Brandenburg-Ansbach, den der Kurfürst besonders gern dabei haben wollte, die Oberländer abzuschütteln. Indem er dem zuerst von dem Brandenburger ausgesprochenen Gedanken beistimmte, „damit wir alle wissen, warob wir einander retten und handhaben sollen“, Artikel festzustellen, darauf die Einigkeit des Glaubens und des Christentums beruhe, arbeitete er indirekt den Ausgleichsbestrebungen des Landgrafen entgegen. Und die Verhandlungen zu Schleiz (vom 4. Oktober 1529) wie die Annahme der hierauf von Luther als Bundesgrundlage verfaßten später sogen. Schwabacher Artikel (s. d. A.) bekundeten den Entschluß des Fürsten, sogar auf das Zusammengehen mit dem Landgrafen zu verzichten, wenn dieser sich nicht von den Schweizern und Oberländern trenne. Wieviel auch auf dem Spiele stand, wo er sich in seinem Gewissen gebunden fühlte, war er unerschütterlich. Er hatte vom Kaiser, der auch sein Versprechen hinsichtlich der Verheiratung seines Sohnes mit einer spanischen Prinzessin unberücksichtigt gelassen hatte, manche Kränkung erfahren und fühlte sie tief, aber voll hoher, echt mittelalterlicher Verehrung für das Reichsoberhaupt, machte ihm die Frage, wie weit er zur Verteidigung des Evangeliums auch gegenüber dem Kaiser gehen dürfe, schwere Bedenken (De Wette VI, 105; III, 526. 560), und zwar um so mehr, je Schlimmeres man Anfang 1530 von den Plänen Karls und seinem Verkehr mit dem Papste erfuhr. Und nun kam der Tag von Augsburg. Trotz des friedlich lautenden Ausschreibens (s. d. A. Augsburger Bekenntnis Bd II, 242 ff.), das für den ersten Augenblick die besten Hoffnungen erweckte, wußte der von seinem weitblickenden Kanzler Brück beratene Kurfürst, der von dem Kaiser noch die Belehnung mit der Kurwürde zu erbitten hatte, daß es leicht zu einer großen Abrechnung kommen könnte. Was irgend an Aktenstücken, verbrieften Rechten und sonstigem Beweismaterial dafür von Belang sein konnte, wurde mitgenommen, die Beamten und Unterthanen wurden noch einmal an ihre Pflicht erinnert, die Pfarrer ermahnt, sich an die Instruktion der Visitatoren zu halten, das Wort Gottes fleißig zu verkündigen und mit ihrem Volke für den Reichstag zu beten. Obwohl alternd und kränklich stand Johann nicht an, in Person den Reichstag zu besuchen. Niemals war er größer, zeigte sich die Festigkeit seines evangelischen Glaubens bestimmter, als in jenen schweren Tagen von Augsburg. Er unterließ nichts, was den von ihm so sehr ersehnten Frieden hätte fördern können, aber es gab auch nichts, was ihn eine Linie von dem für richtig erkannten Standpunkt hätte abbringen können. Um den schon in Innsbruck weilenden Kaiser bei seiner Wiederkehr ins Reich zu begrüßen und den Verleumdungen der Gegner entgegenzutreten, ließ er ihm bald nach seiner Ankunft in Augsburg durch seinen Gesandten Hans von Dolzig ein Glaubensbekenntnis überreichen (Brieger, Kirchengeschichtliche Studien H. Reuter gew. S. 332; Förstemann, Archiv 23), erhielt aber eine ungnädige Antwort. Der Kaiser forderte Abstellung der evangelischen Predigt und sprach den Wunsch aus, der Kurfürst möge, wenn er sich gehorsam erzeigen wolle, ihm nach Innsbruck entgegen reisen. Beides lehnte er ab, indem er sich auf das Reichtagsausschreiben berief, und an der evangelischen Predigt wollte er festhalten, obwohl seine Theologen, um die unbequem gewordenen Zwinglianer los zu werden, weniger abgeneigt waren, auf den kaiserlichen Wunsch einzugehen; vielmehr sprach er davon, heimreisen zu wollen, wenn der Kaiser die evangelische Predigt nicht gestatten werde. Ebenso verweigerte er die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession. Bekannt ist sein großes Verdienst um das Zustandekommen der Augsburgischen Konfession und ihre öffentliche Verlesung (s. d. A.). Mit Bestimmtheit wies er den einmal von seinen Gelehrten, um die Gefahr von dem Fürsten abzulenken, geäußerten Gedanken zurück, das Bekenntnis nur im Namen der Prediger abzulegen: „Ich will meinen

Christus auch mit bekennen", erwiderte er ihnen, und ihm und seinem Kanzler Brück war es nicht zum wenigsten zu verdanken, wenn Melanchthons zeitweilige Sonderverhandlungen und nach der Übergabe des Bekenntnisses die gefährlichen Ausgleichsverhandlungen ohne Schädigung für die evangelische Sache verliefen. Als ihm der Kaiser kund thun ließ, daß er die Bestätigung des Ehevertrages zwischen dem Kurprinzen und Sibylla von Jülich-Cleve, welcher diesem die eventuelle Nachfolge in diesem Lande garantierte, und die Belehnung mit der Kurwürde nicht zu erwarten habe, wenn er „des lutherischen Glaubens und Wesens, deß er die meiste Ursache sei, nicht abstehen wolle" (CR II, 206 u. später II, 261 f., Spalatins Annalen S. 151), wies er diese Zumutung unter Berufung auf sein Gewissen und das nicht widerlegte Bekenntnis mannhaft zurück (Förstemann, UB II, 113). Man drohte, ihn von Land und Leuten zu verjagen, und er verkannte nicht die Gefahr, in der er sich befand. „Entweder Gott verleugnen oder die Welt", sagte er, „wer kann zweifeln wo das Beste sei. — Gott hat mich zu einem Kurfürsten des Reiches gemacht, was ich niemals wert geworden bin; er mache ferner aus mir, was ihm gefällt" (Ranke III, 188). Und man wußte im Reiche, was man an ihm habe: „Die weil unser zeitlich Trost vornämlich auf Eur Curf. Gn. ruhet", als dem, „der unter dem Heerbanner unsers Heilands Jesu Christi zu schwerem Kampfe stehet", schrieben damals Bürgermeister und Rathmannen von Magdeburg und versicherten ihn ihrer Fürbitte bei Gott (Förstemann, Urk. II, 137). Als der Landgraf den Reichstag verlassen, hatte er noch mehr als früher die Führung zu übernehmen. Die letzten Wochen brachten täglich neue Sorgen, aber nach dem Wunsche des Kaisers blieb er bis nach Verlesung des Abschiedes. Noch einmal versuchte man es mit allen Mitteln, ihn umzustimmen. Er blieb bei der Verwerfung des Abschieds. „Oheim, Oheim, das hätte ich mich zu Ew. Liebden nicht versehen", sagte der Kaiser, als er ihn entließ (Förstemann, Archiv S. 206). Ohne ein Wort zu verlieren, aber von tiefem Schmerz erfüllt, so von seinem Kaiser scheiden zu müssen, und gedrückt ob der Mißachtung, die er erfahren, verließ er den Palast und wandte sich der Heimat zu. Bei der offenkundigen Gefahr — schon auf dem Reichstage hatte man von Rüstungen des Kaisers gesprochen, freilich, wie der Kaiser bei dem Papste auf Vernichtung des Kurfürsten hinarbeitete (Winkelmann a. a. O. S. 15 ff.), wußte man in Sachsen nicht — drängte alles dazu, Schutzmaßregeln zu treffen, aber ganz im Sinne Luthers hatte er sich auf der Heimreise in Nürnberg dem dortigen Prediger Wenzeslaus Linck gegenüber vernehmen lassen, daß er zwar gegen jeden Angriff wegen des Evangeliums von seiten eines Nachbarn sich wehren würde, „kommt aber der Kaiser anzugreifen, der ist mein Herr, dem muß ich weichen, und wie kann mir ein ehrlicheres Verderben oder Sterben begegnen, denn von des Wortes Gottes wegen" (Seckendorf III, 2. add.), aber einige Wochen später ließ er sich ebenso wie Luther von den Juristen überzeugen, daß das Verhältnis des Kaisers zu den Reichsständen kein streng monarchisches sei, sondern beide Teile an Gesetze und Recht binde, und daß also der Kaiser, wenn er die Evangelischen angriffe, „nicht allein wider Gott und göttlich Recht, sondern auch wider seine eigenen kaiserlichen Rechte, Eide, Pflicht, Siegel und Briefe" handle und eben deshalb die Gegenwehr berechtigt sei (EA.[2] 25, 23. Th. Kolde, M. Luther II, 377). Damit war das wichtigste Bedenken gegen ein Verteidigungsbündnis, das dann in den Weihnachtstagen 1529 zustande kam (Winkelmann S. 49) erledigt. Viel entschiedener war aber Johann in der Frage wegen der Wahl Ferdinands zum römischen König. Dieser aus reichsrechtlichen Gründen entgegenzutreten, war er schon bei Beginn des Augsburger Reichstages entschlossen gewesen (F. Noack, Die Exzeption Sachsens von der Wahl Ferdinands I., Crefeld Progr. 1886, S. 5). Was er dann von den Praktiken des Kaisers und Ferdinands hörte, bestärkte ihn in seinem Widerstande. Auch in dieser Frage holte er den Rat Luthers ein (De Wette IV, 201), aber in diesem Punkte siegte die politische Einsicht und die Meinung Brücks über den von Luther auch nur zaghaft gegebenen Rat, in die Wahl zu willigen. Der Kurprinz legte im Namen seines Vaters auf dem Tage zu Köln Protest ein, der gar nicht einmal verlesen wurde, vielmehr nur den Erfolg hatte, daß der Kurfürst, weil er trotz regelrechter Ladung zur Wahl nicht erschienen wäre, als ungehorsam erklärt wurde. Damit war der Bruch entschieden. Aber obwohl der alternde Kurfürst die Sache des Bundes zu dessen Hauptmann er neben dem Landgrafen gewählt worden war, mit großem Eifer betrieb, freilich zum Leidwesen Philipps immer unter Ausschluß der Schweizer, und namentlich in Sachen der Königswahl mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit die Opposition zu verstärken suchte, so litt er doch unter diesen Verhältnissen und, als der Kaiser, durch die politische Lage gezwungen, sich den evangelischen Ständen wieder näherte, war er gern bereit wieder anzuknüpfen. Die Kunde von dem nach langen Verhandlungen endlich zu

Nürnberg am 23. Juli 1532 geschlossenen Religionsfrieden war dem schon Schwerkranken ein Trost auf seinem Schmerzenslager. Am 16. August 1532 ist er gestorben, nachdem er, was für ihn charakteristisch ist, in seinem Testamente bestimmt hatte, daß seine Töchter sich keinesfalls mit katholischen Fürsten vermählen sollten. Luther, der an seinem Sterbebette gestanden, hielt ihm am 18. August in der Schloßkirche zu Wittenberg die Grabrede über 1 Thess 4, 13 f. und feierte auch in einem Gedichte den Fürsten, der doch gegen Ferdinand mannhaft auf seinem Rechte bestanden hatte, besonders als Mann des Friedens (EA.², 18, 189. Mencke, Scriptores II, 1130). **Theodor Kolde.**

Johann Friedrich der Großmütige, gest. 1554. — Seckendorf, Historia Lutheranismi, 1692; De Wette, Luthers Briefe; Burkhardt, Luthers Briefwechsel, Leipzig 1866; Enders, Luthers Briefwechsel, I—VIII; Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883; Ranke, Deutsche Geschichte, III.—V. Bd; Böttiger-Flathe, Geschichte von Sachsen I, 508 ff.; F. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, Berlin 1886; Egelhaaf, Deutsche Geschichte im 16. Jahrh., Stuttgart 1889—92; H. Baumgarten, Karl V. 3. Bd, Stuttgart 1885—92; J. Köstlin, M. Luther, Elberfeld 1883; Th. Kolde, Martin Luther, Gotha 1884 ff.; Burkhardt, Gesch. der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, Leipzig 1880 ff.; Nuntiaturberichte aus Deutschland I. II, Gotha 1890 ff.; E. Brandenburg, Moritz von Sachsen, 1. Bd, Leipz. 1898; A. Katterfeld, Roger Ascham, Straßburg 1879; A. Beck, Johann Friedrich der Mittlere, Weimar 1858 ff.

Johann Friedrich der Großmütige, der letzte sächsische Kurfürst aus der ernestinischen Linie, wurde am 30. Mai 1503 als Sohn des späteren Kurfürsten Johann in Torgau geboren. Seine Mutter, Sophie von Mecklenburg, starb bald nach seiner Geburt. Seine Erziehung lag zumeist in den Händen Spalatins (s. d. A.), den er sein Lebenlang hochschätzte, doch scheint sie weniger humanistisch gerichtet gewesen zu sein, als man erwarten könnte. Wenigstens beklagt Johann Friedrich später lebhaft seine geringe Kenntnis des Lateinischen und kann das Studium desselben seinen Söhnen nicht genug ans Herz legen (vgl. Ratzeberger, Luther und s. Zeit, herausgeg. von Neudecker, Jena 1850, S. 275 ff.), doch rühmte man später sein umfängliches Wissen namentlich in geschichtlichen Dingen und pries seine auf alle Wissenschaften sich erstreckende Büchersammlung als eine der größten in Deutschland (Katterfeld a. a. O. S. 265 f.). Früh hatte er persönliche Beziehungen zu Luther. Seit den Tagen, in welchen die Bannbulle gegen den Reformator bekannt wurde, datieren die Anfänge seiner Korrespondenz mit ihm (De Wette I, 518; Enders II, 502; De Wette I, 543; Enders III, 73; Burkhardt, Briefw. 35). Schon damals zeigte er sich als einen überzeugten Anhänger des Evangeliums, der er sein Leben lang geblieben ist. Luther dankte ihm für die ersten Äußerungen seiner freundlichen Gesinnung durch die Widmung seines Magnifikats (WA VII, 538 ff. EA 45, 212 ff.). Mit lebhaftem Interesse beobachtete der Fürst seitdem den Fortgang der Dinge und ließ sich über einzelne religiöse und kirchliche Fragen persönlich belehren (z. B. De Wette II, 154). Und als die Predigt des Jakob Strauß in Eisenach (s. d. A.) mit seiner Betonung der alttestamentlichen Gesetze als Norm für das christliche Leben die Köpfe der Leute in Thüringen zu verdrehen drohte, war er es, der zuerst den Gedanken einer Visitation erwog und den Wunsch aussprach, Luther möge Thüringen durchziehen und die untauglichen Prediger absetzen (Burkhardt, Briefw. S. 72). Um so merkwürdiger ist es, daß er dann diesen Jakob Strauß selbst 1525 dazu veranlaßte, eine erste Visitation des Landes vorzunehmen (Burkhardt, Sächs. Visitationen, S. 33). Hoch erfreut berichtete er bald darauf an Luther darüber, als er bei einer Zusammenkunft mit dem Landgrafen Philipp von Hessen in Kreuzburg sich davon überzeugt hatte, daß dieser für das Evangelium gewonnen sei und auch auf seinen Schwiegervater Georg von Sachsen in dieser Beziehung einwirken wolle (De Wette II, 644). Von Luthers Schriften, in die er sich immer mehr vertiefte, hat er einmal geäußert, ein Blatt von Luther sei ihm lieber als ganze Bogen von andern, und als ihm im Jahre 1530 das erste kleine Verzeichnis von Luthers Schriften, das bis ins Jahr 1528 reichte, in die Hand kam, beauftragte er den Hauptmann Hans Metsch zu Wittenberg, die Titel von allen Schriften, die inzwischen erschienen wären, dazu zu schreiben und es ihm wieder zugehen zu lassen (Th. Kolde, Anal. Luth. S. 397); und später war er es, der ganz besonders den Druck der ersten (Wittenberger) Gesamtausgabe von Luthers Werken betrieb (Ebdas.), und in seinen letzten Jahren veranlaßte er, was schon hier bemerkt sein mag, um für sein Land das unverfälschte Lutherwort zu erhalten, die Inangriffnahme der Jenaer Ausgabe, die im Gegensatz zu dem Wunsche des damit beauftragten Georg Rörer, nur das enthalten sollte, „was der selige Doktor Martin ohne Zweifel aus der Vorsehung Gottes bei seinem Leben habe ausgehen lassen". Deshalb wollte er auch eine neue Drucklegung der

Bibel nach Luthers Manuskript nicht haben, „denn es wolle sich nicht gebühren in Dr. Martins Bibel nach seinem Tode nur ein Wort oder eine Syllabe, so es gleich in der Handschrift stände, zu ändern". (Vgl. Burkhardt, Druck und Vertrieb der Werke Luthers ZhTh 1862, S. 457 ff.)

Sein Vater sorgte dafür, daß er früh in das politisch-diplomatische Getriebe der Zeit eingeführt wurde. Durch ihn wurden die ersten Bündnisverhandlungen mit Hessen in Kreuzburg und Friedewald geführt (Friedensburg, Reichstag zu Speier, Berlin 1887 S. 62 f.). Lebhaften Anteil nahm er an den Wirren, welche die Packschen Händel verursachten, und Luther wußte es ihm Dank, daß er sich da trotz seiner Jugend um die Erhaltung des Friedens bemüht hatte (De Wette III, 323. 335). Während des zweiten Speierer Reichstags führte er für den Vater die Regentschaft, verfolgte übrigens mit ängstlicher Spannung den Gang der Ereignisse, über die ihn der Kurfürst brieflich unterrichtete. Und auf die Kunde von dem mutigen Auftreten der Evangelischen bezeugte er dem Vater seine Freude darüber, daß er und die andern Stände „durch die übergebene Schrift Gott und sein göttlich Wort vor männiglich frei und ungescheuet bekannt und sich haben vernehmen lassen, dabei zu bleiben und sich durch Menschen Werk nicht davon abführen zu lassen" (Seckendorf II, 129). Schon damals erfüllte ihn besonders die Sorge vor den Umtrieben Erzherzog Ferdinands, und der alsbald nach dem Speierer Reichstag von ihm verfaßte Entwurf eines Bündnisstatuts der evangelischen Stände läßt bereits erkennen, daß er von dem Rechte und der Pflicht der Gegenwehr entschiedener überzeugt war als sein Vater (vgl. Ranke III, 117). Auf den Reichstag zu Augsburg 1530 begleitete er den Vater, unterzeichnete mit ihm das Augsburger Bekenntnis, griff kräftig bei den Ausgleichsverhandlungen mit ein (EA² 24, S. 391), und es war nicht unbekannt, daß sein Wort im Rat der Evangelischen in die Wagschale fiel. Sein mutiges Auftreten blieb nicht unbeachtet. Damals schon soll der Kaiser seine Abneigung gegen ihn gefaßt haben. Daß er sich durch die Kriegsdrohungen und „die giftigen bösen Griffe der allernächsten Blutsverwandten", vor denen Luther warnte (De Wette IV, 64 f.), nicht schrecken lassen würde, sprach er gelegentlich offen aus. Als der Kardinal von Lüttich einmal während der Verhandlungen ihm zurief: „Ir luttrischen fürsten wellen zu keinem Zil, man muß euch nur mit roter Dinten derzu bringen", antwortete er: „Wol zufrieden, Herr, sehen aber uf, das euch die rubrik nit unter die augen spritze" (Zimmerische Chronik ed. Barack, Stuttg. 1869 III, 337).

Erst 29 Jahre alt gelangte er nach dem Ableben seines Vaters (16. August 1532) zur Kurwürde und regierte anfangs mit seinem Stiefbruder Johann Ernst, seit dessen Abfindung im Jahre 1542 allein. Wenn er auch fest entschlossen war, nur in den Bahnen seiner beiden Vorgänger zu wandeln, so kam damit doch die ruhige Stetigkeit der bisherigen sächsischen Politik und Religionspolitik in ein gewisses durch die Persönlichkeit des Herrschers bestimmtes Schwanken. Denn Johann Friedrich war kein weitblickender politischer Kopf, aber er wollte es manchmal sein. Für Luther hatte er fast noch eine größere Verehrung als Johann der Beständige. Wie oft auch die Nachbarn sein Einschreiten gegen Luther in dessen Fehde mit fürstlichen Persönlichkeiten forderten, wollte er unter Berufung auf seine Vorgänger davon nichts wissen, seinem „Schreiben ein Ziel zu setzen . . . Dabei gedenken wir unsrer Regierung und des Doktors Leben, dieweil seine Lehre Gottlob, noch von Tag zu Tage in den Kirchen reiner und gewaltiger worden ist, auch bleiben zu lassen", schrieb er im Jahre 1538 (Th. Kolde, Anal. Luth. S. 322 f.). Der Kanzler Bruck, dessen sichere Hand die auswärtigen Beziehungen lange Jahre mit Geschick und Klugheit geleitet hatte, blieb auch sein Berater. Dabei wollte der Fürst doch, was seinem ausgebildeten Pflichtgefühl aber auch einem hochgespannten Souveränitätsbewußtsein entsprang, die Regierung selbst in der Hand behalten. Die vielen uns erhaltenen zum Teil sehr ausführlichen Schriftstücke von seiner Hand lassen seinen Fleiß und die Selbstständigkeit, mit der er schwierige Fragen zu lösen versuchte, erkennen; aber bei seiner offenen, gutmütigen, leicht zugänglichen und impulsiven Natur kam es nicht selten vor, daß Einflüsse persönlicher Art aus der Umgebung des Hofes die wohl erwogenen Ratschläge der berufenen Ratgeber zurückdrängten, und auf der andern Seite konnte er, wo seine wirklichen oder vermeintlichen Hoheitsrechte und Herrschaftsansprüche in Frage kamen, ohne irgendwelche Gegengründe anzuerkennen, an dem einmal gefaßten Entschlusse mit einem an Beschränktheit grenzenden Eigensinn festhalten, was von den schwersten Folgen sein sollte. Zudem lag es in der Natur der Sache, daß er zu den kirchlichen Fragen von vornherein etwas anders stand als seine Vorgänger. Die neue Entwickelung der Dinge war zu sehr mit seiner eigenen Entwickelung verknüpft, er war mit ihr aufgewachsen, als daß er sie noch für ein Provisorium ansah. Die Loslösung vom Papsttum, seinen Bischöfen und

seinen Satzungen war für ihn eine endgiltige. Indem er alsbald nach seinem Regierungsantritt die unterbrochene Kirchenvisitation wieder aufnahm und sie mehrfach wiederholte, ging er sichtlich darauf aus, die kirchlichen Verhältnisse zu stabilieren, auch die Beziehung des Fürsten zur Kirchenleitung auf eine festere Grundlage zu stellen, was dann durch die Einrichtung des kurfürstlichen Konsistoriums im Jahre 1542 seinen vorläufigen Abschluß fand. Auch die Sache und Aufgabe des evangelischen Bundes erfaßte er prinzipieller und schärfer als Johann der Beständige, aber freilich längst nicht in der Weise des Landgrafen. Schon früh war zwischen den beiden jungen Fürsten, die jetzt die Hauptleute des Bundes waren, eine gewisse Spannung eingetreten. Es war eben kein Wunder, wenn der politisch denkende Hesse auf den in den engen Kreisen seiner Territorialpolitik sich bewegenden, etwas hausbackenen Sachsen herabsah, und dieser in dem beweglichen, heißblütigen, stets von großen Plänen erfüllten Landgrafen eine stete Gefahr für die evangelische Sache erblickte. Schon auf dem Reichstage zu Augsburg war die Spannung, weil man den Landgrafen als Zwinglianer verdächtigte (Lenz I, 204), eine derartige, daß Melanchthon wohl etwas übertreibend an Luther schrieb, daß niemand den Kurprinzen so hasse als jener (CR II, 60f.). Und nach Abschluß des „löcherigen" Friedens zu Nürnberg, mit dem der Landgraf so unzufrieden war, kam es zwischen den beiden Fürsten zu sehr gereizten schriftlichen Erörterungen (Ranke III, 303). Das Verhältnis wurde dadurch natürlich nicht besser, daß Johann Friedrich, wie energisch er auch an seinem Widerstande gegen das Haus Habsburg in der Königsfrage festhielt, darin auch von Luther bestimmt, es mit Entschiedenheit ablehnte, zu irgend welcher Offensive zu greifen, und von einem Miteintreten für die Rechte des Württembergers, was in den Plänen des Landgrafen seit langem eine so große Rolle spielte, nichts wissen wollte. Dann war er es doch, der durch seine Vermittelung bei den Friedensverhandlungen von Kadan und Wien die kühne That des Landgrafen für die Sache des Protestantismus nutzbar zu machen suchte, wenn auch seine Bemühungen nur von vorübergehendem Erfolge gekrönt waren (vgl. Winckelmann, ZKG XI, 332ff.; Th. Kolde, M. Luther II, 415f.). Und nun kam die Konzilsfrage, an der der Kurfürst persönlich ein lebhaftes Interesse nahm. Schon 1533 hatten die schmalkaldischen Stände, als Clemens VII. durch den päpstlichen Gesandten Rangone den Versuch machte, sie für ein Konzil zu gewinnen, unter Führung des Kurfürsten sehr deutlich abgelehnt (Ebenda S. 434f.). Jetzt als Paul III. darüber verhandelte, war Johann Friedrich zumal unter dem Eindruck, wie wenig man sich um die Abmachungen des Wiener Friedens kümmerte, mehr als je überzeugt, daß dieses Konzil nur „zur Erhaltung des päpstlichen und antichristlichen Reichs und zur Dämpfung des heiligen Evangelii und göttlichen Worts angesetzt sei" (Ebd. II, 442). Deshalb war seine Meinung, daß man es rund ablehnen solle; zugleich regte er den schon früher einmal vorgebrachten, wunderlichen Gedanken eines evangelischen Gegenkonzils an, und es war nur eine Konzession an seine Räte, wenn man doch noch über die Art des Vorgehens in weitere Beratung trat, und der Kurfürst, um auf alle Fälle gerüstet zu sein, Luther den Auftrag erteilte, zusammenzufassen, worauf er in allen Artikeln, die er bisher gelehrt, vor einem Konzil und auch in seinem letzten Abscheiden zu verharren gedenke (s. d. A. Schmalkaldische Artikel und Virck ZKG XIII, S. 484f.). Und kaum irgendwo hat der Fürst seine evangelische Glaubenszuversicht schöner zum Ausdruck gebracht, als in dem Briefe an Luther vom 3. Januar 1537, in dem er seine Zustimmung zu Luthers später sogenannten Schmalkaldischen Artikeln aussprach und gegenüber der von Melanchthon kundgegebenen Neigung, sich die Superiorität des Papstes über die Bischöfe jure humano gefallen zu lassen, erklärte: „des Papstes halben hat es bei uns gar kein Bedenken, daß wir uns zu dem allerheftigsten wider ihn legen", und es als ein Gott versuchen bezeichnete, nachdem man einmal von seiner babylonischen Gefangenschaft durch Gott frei geworden sei, „sich wider in solche Fährlichkeit zu begeben" (vgl. Th. Kolde, Anal. Luth. S. 285f.). Dem entsprach auch seine Haltung auf dem Tage zu Schmalkalden im Februar 1537. Das Konzil wurde abgelehnt. Den päpstlichen Gesandten Peter van der Vorst behandelte der Kurfürst mit offensichtlicher Mißachtung (sane φορτικῶς, urteilte Melanchthon CR. II, 297). Als der Gesandte mit Mühe eine Audienz erhalten hatte und nach einer langen Rede das Breve des Papstes und die Einberufungsbulle zum Konzil überreichen wollte, erhob sich der Kurfürst lächelnd und verließ, ohne ein Wort zu sagen, das Zimmer. Mit scharfen Worten wies er, auf sein gutes Recht in der Königsfrage pochend, auch die Annäherungsversuche des kaiserlichen Gesandten Dr. Held zurück (Baumgarten III, 298ff.). Überhaupt wurde er in den nächsten Jahren nicht zum Vorteil der evangelischen Sache immer schroffer und selbstbewußter. An den Religionsgesprächen hatte er ebensowenig Freude wie Luther. Mit großem, in diesem Falle

ob der für ihn undurchsichtigen Haltung des Landgrafen berechtigtem, Argwohn verfolgte er die Einigungsbestrebungen zu Regensburg im Jahre 1541. Als am 8. Mai der unter Führung Contarinis vereinbarte Artikel über die Rechtfertigung in seine Hände kam, nahm er sofort mit dem Instinkt des geraden, ehrlichen Mannes an den vielen Worten Anstoß. Das Ganze, meinte er, sei eine Falle; mit Absicht habe man die Worte so verklausuliert, damit der Glaube allein nicht zu seinem Rechte komme. Wenn gleich alle anderen Artikel verglichen werden könnten, so könnte er den von der Rechtfertigung, weil dann die Schrift verdunkelt würde, nimmermehr annehmen (CR IV, 306). Betonte man kaiserlicherseits, solle es zum Frieden kommen, so müsse „von beiden Teilen etwas zugerückt und entwichen werden", so sollten seine Gesandten antworten, daß es in Religionssachen doch anders stehe als in Profanhändeln (Ebenda S. 307). Und was er von Luther darüber vernahm und sonst über die weiteren Verhandlungen hörte, bestärkte ihn nur in seiner Abneigung. „Dieweil wir leben", schrieb er am 28. Mai, „so sollen durch Verleihung des Allmächtigen die Worte: Vergleichung in der Religion, bei uns unsrer Person halben nicht mehr Statt finden, sondern wollen es dahin stellen, und dabei bleiben lassen: wer sich vergleichen will, der vergleiche sich mit Gott und seinem Wort und nehme dasselbige und diese Lehre an, wie wir andern dieses Teils auch gethan haben. Wer mit Flickwerk will umgehen, der fahre dahin" (CR. IV, 346). Inzwischen war das Einigungswerk schon gescheitert, und der Kurfürst selbst hatte durch sein Eingreifen in die kirchlichen Verhältnisse von Halle und seine Beihilfe bei der durch J. Jonas dort eingeführten Reformation, wozu er sich auf Grund seines in seiner Ausdehnung sehr umstrittenen hallischen Burggrafenrechtes für berechtigt glaubte, das Seinige dazu gethan, den Gegensatz zu verschärfen (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 506 ff. und E. Brandenburg, Luther, Kursachsen und Magdeburg in den Jahren 1541 und 1542. Deutsche Ztsch. f. Geschichtsw. NF I, 259 ff.). Verhängnisvoller war noch, daß er, als Anfang des Jahres 1541 der Bischofsstuhl von Naumburg vakant wurde, in eigensinniger Überschätzung seines Schutzrechtes über dieses Stift trotz der dringenden Warnungen des Kaisers, Brücks und Luthers die vom Kapitel vorgenommene Wahl des Julius von Pflug umstieß, Nikolaus von Amsdorf als Bischof einsetzte, die Reformation einführte und das Gebiet durch einen kurfürstlichen Stiftshauptmann verwalten ließ (Vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 511 und Rosenfeld, Beiträge zur Geschichte des Naumburger Bischofsstreits ZKG XIX S. 155 ff.), ein Vorgehen, das den Kaiser aufs Höchste erregte. Die gleiche rechthaberische Art, gepaart mit dem Bestreben, seine Territorialgewalt auszudehnen, führte dann im Frühjahr 1542 zur Fehde mit seinem jungen Vetter Moritz um das Stift Wurzen, die zwar durch Luther und den Landgrafen noch beigelegt wurde (vgl. bes. E. Brandenburg, Moritz von Sachsen I, 194 ff.), aber doch schon erkennen ließ, wie es nur eines Funkens bedurfte, um den lange zwischen den beiden sächsischen Linien aufgehäuften Zündstoff zu hellen Flammen auflodern zu lassen. Dann kam in demselben Jahre, um das evangelische Goslar und Braunschweig zu schützen, die Vertreibung des Herzogs Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, wobei der Kurfürst seine Truppen persönlich anführte und dann die Reformation des Landes vornahm (Koldewey, Heinz v. Wolfenbüttel, Halle 1884; F. Bruns, Vertreibung Herz. Heinrichs ꝛc., Marburg, 1889). Die neuen schweren kriegerischen Verwickelungen hinderten Karl V., dagegen einzuschreiten, und wie bekannt gelang es ihm, durch notgedrungene und absichtlich hervorgekehrte Nachgiebigkeit die Evangelischen über seine wahren Absichten zu täuschen. Auf dem Reichstage zu Speier vom Jahre 1544 erschien der Kurfürst zum erstenmale wieder persönlich. Nie war das Einvernehmen des Kaisers mit den Evangelischen größer als damals. In der Freude darüber, daß der Kaiser die Regensburger Deklaration (Ranke IV, 162) vom Jahre 1541 jetzt in den Abschied aufnehmen ließ und, weil er sonst seinen Zweck nicht erreicht hätte, alle Veränderungen, welche zwischen 1532—1541 von den Evangelischen vorgenommen worden waren, anerkannte, vergaß man, daß Karl soeben nach der Unterwerfung des Herzogs von Cleve (dessen Aufnahme in den schmalkaldischen Bund wegen des Widerspruchs des durch seinen Spezialvertrag mit dem Kaiser gebundenen Landgrafen der Kurfürst nicht hatte erreichen können) dort die beginnende Reformation wie bald darauf in Metz unterdrückt, ja sogleich nach seiner Ankunft in Speier die von den Protestanten benutzte Dominikanerkirche hatte schließen lassen, und gewährte die gewünschte Hilfe gegen Frankreich (Ranke IV, 219 f.; Egelhaaf II, 426 f.).

Niemandem erschien die Zukunft aussichtsreicher als dem Kurfürsten. Nachdem der Kaiser nicht nur die lange versagte Bestätigung des jülich-clevischen Ehe- und Nachfolgevertrages, sondern sogar die Heirat seines Sohnes mit einer Tochter Ferdinands in Aussicht gestellt hatte, fühlte er sich gewissermaßen im Bunde mit dem Kaiser. Als der Papst in blin-

dem Zorn über Karls Zugeständnisse an die „Rebellen“ im Sommer ein anmaßendes Tadelsbreve an den Kaiser erließ und ihm den Vorwurf machte, seine Hand nach dem priesterlichen Amte auszustrecken, und unter Hinweis auf die gottlosen Kaiser der Vorzeit, Heinrich IV. und Friedrich II., mit dem Banne drohte, war es der Kurfürst, der den Wunsch hatte, daß Luther zur Verteidigung des Kaisers und zur Widerlegung der päpstlichen Anmaßungen zur Feder griff, und ihn so zu seiner scharfen Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet“ (EA 26, 108) veranlaßte (Th. Kolde, M. Luther II, 538; v. Druffel, Karl V. und die römische Kurie, Abh. d. b. Münch. Akad. XIII, 1. Abt. 1877, S. 226 ff.). Johann Friedrich dachte jetzt wirklich an einen dauernden Frieden. Im Vertrauen darauf, daß der Speierer Abschied die Verwendung des Kirchen- und Klosterguts zu Kirchen- und Schulzwecken gutgeheißen hatte, nahm man die Visitationen wieder auf, suchte allenthalben die kirchlichen Verhältnisse zu konsolidieren und die Universität durch reichlichere Bezüge aus den Stiften zu Gotha, Eisenach und Altenburg sicher zu stellen (Flathe I, 568). Selbst die wachsende Uneinigkeit unter den Verbündeten machte dem Kurfürst keine Sorge. In seiner Vertrauensseligkeit war er, während bei den anderen Verbündeten über die Pläne des Kaisers kein Zweifel mehr bestand, nur schwer von der drohenden Gefahr zu überzeugen. Er meinte den Kaiser hinreichend zu kennen, um keine Gewalt von ihm fürchten zu müssen (Ranke V, 260. 283. 302). Um so entschlossener, ja trotziger, war, wie es seine Art, später sein Auftreten. Ungeachtet seiner schweren Leibesfülle führte er seine Truppen selbst ins Feld. Aber es ist hier nicht der Ort, die Einzelheiten des schmalkaldischen Krieges zu erzählen. Nach den ersten, freilich nicht genügend ausgenützten Erfolgen im Donaufeldzuge, rief der unerwartete Einfall des Herzogs Moritz in die Kurlande den Kurfürsten in die Heimat. Es gelang ihm, den größten Teil des Landes wieder zu erobern, Herzog Moritz zurückzudrängen; da eilte der Kaiser nach Norden, und es glückte ihm, den Kurfürsten zu überraschen.

Die Schlacht bei Mühlberg auf der Torgauer Heide am 24. April 1547 entschied gegen ihn und trieb sein Heer auseinander. Verwundet fiel er in die Hände des Siegers. Der Kaiser ließ über ihn, als überführten Rebellen, das Todesurteil sprechen. Wie erzählt wird, empfing er das Urteil, während er beim Schachspiel saß, hörte es ruhig an und rief seinem Partner zu: Pergamus (Müller, Annalen des sächsischen Hauses S. 106, etwas anders bei Katterfeld S. 265). Aber, um sich nicht mit der Belagerung des von der Gemahlin des Kurfürsten, Sibylla, verteidigten festen Wittenberg aufhalten zu müssen, ließ der Kaiser das Urteil nicht vollstrecken, sondern knüpfte Verhandlungen an. Um sein Leben zu erhalten, mußte der Kurfürst sich zur Kapitulation von Wittenberg verstehen, die ihn gegen Abtretung der Kurwürde und Kurlande an Herzog Moritz zu ewiger Gefangenschaft begnadigte. Von seinem getreuen Lucas Kranach begleitet, wurde er nun im Gefolge des Kaisers mitgeführt. Er mußte es mit ansehen, wie der verräterische Vetter Moritz auf dem Weinmarkt in Augsburg mit der sächsischen Kurwürde belehnt wurde. Aber nie war er größer als in den Tagen seiner Gefangenschaft. Das zeigt der Briefwechsel mit seinen Kindern, seiner Gemahlin und seinen Räten (vgl. Ztschr. v. W. f. thür. Gesch. I, 1854, S. 395 f.; Burkhardt, Die Gefangenschaft Johann Friedrichs d. Großm., Weimar 1863; derselbe, Briefe der Herzogin Sibylla an Joh. Friedrich, Bonn 1869). Freunde wie Feinde mußten seine ruhige Haltung, seine ungebrochene Glaubenszuversicht anerkennen und die Größe, mit der er sein Unglück trug. So urteilte der Engländer Robert Asham, in dem er hinzusetzt: „er ist weise in allem sein Thun, gerecht in allen seinen Handlungen, herablassend gegen den Geringsten, fürstlich gegen den Stolzesten, liebenswürdig gegen alle, einer, den weder Unglück noch Gewalt je bewegen konnte, von seiner Meinung zu lassen“ (Katterfeld S. 264). Ebenso urteilte ein anderer englischer Botschafter, Philipp Hoby, der eingehend die vergeblichen Versuche des Kaisers und Granvellas schildert, ihn zum Abfall zu bringen (vgl. A. O. Meyer, Die englische Diplomatie in Deutschland zur Zeit Eduards VI. und Mariens, Breslau 1900, S. 46 ff., vgl. auch Zimmerische Chronik ed. Barack IV, S. 16). Die Zumutung, das Interim anzuerkennen, wies er mit Standhaftigkeit zurück: wenn er darein willige, erklärte er, würde er die Sünde wider den heiligen Geist begehen, denn er wisse, daß es in vielen Artikeln dem Worte Gottes zuwider sei. „Ruhig sah er zu, als man ihm seine Bibel und seine lutherischen Bücher wegnahm: er werde schon behalten, was er daraus gelernt“ (Ranke V, 99). Man begreift, wie angesichts des Schwankens so Vieler der gefangene Fürst von den Getreuen bald als Held und Märtyrer gepriesen wurde (vgl. u. a. das Passionsspiel auf Joh. Fr. N. Arch. f. sächs. Gesch. IV, 215). Erst der Überfall des Kaisers durch den Kurfürsten Moritz machte seiner Gefangenschaft ein Ende, er hatte jedoch noch dem Kaiser auf seiner

Flucht aus Innsbruck (19. Mai 1552) zu folgen (A. Beck, Joh. Fr. d. M. I, 106) und erhielt seine endgiltige Freilassung erst in Augsburg am 1. September 1552. Noch einmal hatte der Kaiser versucht, ihn zu beugen, indem er sich verpflichten sollte, den Beschlüssen eines künftigen Konziliums oder Reichstages in der Religion Folge zu leisten. Aber auch jetzt war er nicht dazu zu bewegen. Er sei entschlossen, erwiderte er, bei der Lehre, die in der augsburgischen Konfession enthalten, bis in seine Grube zu bleiben (Ranke V, 203). Seine Reise in die Heimat über Donauwörth, Nürnberg, Bamberg glich einem Triumphzuge. Unter dem Jubel seiner Unterthanen betrat er bei Coburg sein Stammland. Fortan nahm er seinen Sitz in Weimar, stets darauf bedacht, die mancherlei Mißhelligkeiten mit Kurfürst Moritz, die sich weiter geschleppt hatten, in friedfertigem Sinne aber unter Wahrung seiner Rechte auszugleichen und überall geordnete Zustände herzustellen. Ein besonderer Gegenstand seiner, freilich durch die Umstände sehr beschränkten, Fürsorge war die im Entstehen begriffene Universität Jena, die er von der Gefangenschaft aus an Stelle des verloren gegangenen Wittenberg ins Leben gerufen hatte (vgl. J. L. C. Schwarz, Das erste Jahrzehent der Universität Jena, Jena 1858). Aber er starb schon am 3. März 1554, nachdem er in seinem Testament seinen Söhnen u. a. die Fürsorge für Pfarrer und Lehrer ans Herz gelegt, sie zur Eintracht und Frömmigkeit ermahnt hatte. Und es war ein Ertrag seiner schmerzlichen Lebenserfahrung, wenn er sie davor warnte, sich in irgend ein Bündnis einzulassen, indem er es zu seinem verderblichen Schaden und Nachteile selbst habe erfahren müssen, daß in den Bündnissen weder Treue noch Glauben sei. (Beck a. a. O. I, 123). Neben seiner ihm kurz vorher am 21. Februar im Tode vorangegangenen Gemahlin Sibylla ruht er in der Stadtkirche zu Weimar.

Theodor Kolde.

Johanna d'Albret, Königin von Navarra, gest. 1572. — Die Biographien von Vauvilliers, Histoire de Jeanne d'Albret 1, 2, Paris 1823, und Muret, La vie de Jeanne d'Albret, Paris 1862, sind veraltet; die Jugendgeschichte J.s ist erzählt in dem guten, durch viele neue Dokumente interessanten Werke von A. de Ruble, Le mariage de Jeanne d'Albret, Paris 1877. Die weitere Lebensgeschichte der Königin behandelt derselbe Verfasser in seinen Werken: Ant. de Bourbon et Jeanne d'Albret, 4 Tle, Paris 1881—1886, und Jeanne d'Albret et la guerre civile, Paris 1897. Wichtig für die spätere Zeit sind: Lettres d'Antoine de Bourbon et de Jeanne d'Albret p. p. Rochambeau, Paris 1877. Sonst wurden benützt die Werke von v. Polenz, Geschichte des franz Calvinismus, 5 Bde 1857—1869; Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich, 2 Bde 1855; Aguesse, Histoire de l'établissement du protestantisme en France, 4 Bde 1882—1886. Vgl. ferner Haag, La France protestante, Éd. II, 1877, T. 1, S. 95; N. de Bordenave, Histoire de Béarn et Navarre p. p. Raymond, Paris 1873; Delaborde, Eléonore de Roye, Paris 1876; Delaborde, Gaspard de Coligny, T. I, Paris 1879; Baum, Beza, Bd II.

Johanna d'Albret ist am 7. Januar 1528 in Pau als das älteste Kind von Heinrich d'Albret, König von Navarra, und von Margareta von Angoulême-Alençon, der Schwester von Franz I. von Frankreich, geboren. Durch den Tod ihres einzigen jüngeren Bruders Johann (gest. Weihnachten 1530) die präsumtive Thronerbin des kleinen, aber durch seine Lage zwischen Frankreich und Spanien wichtigen Königreiches Navarra-Béarn, war sie eine politisch wichtige Partie und durch ihre ganze Jugend zieht sich das Werben um ihre Hand, die mannigfachsten Versuche, sie dem Zwecke einer politischen Konstellation dienstbar zu machen. Das schwache, zarte, oft kränkliche Kind erhielt von früh an eine königliche Erziehung (sie hatte z. B. schon im 5. Jahre eine Hofnärrin), ihre Mutter, die gepriesene Beschützerin und Gönnerin der Gelehrten, sorgte eifrig dafür, daß sie diejenige wissenschaftliche Ausbildung erhielt, wie sie die Sitte der Zeit, die Tradition ihres Hauses forderte. Nikolas Bourbon unterrichtete sie im Lateinischen und Griechischen, aber die hohe umfassende Gelehrsamkeit ihrer Mutter hat sie nie erreicht, nie hat sie auch das Interesse für die Wissenschaft gezeigt, das der Dichterin der Cent Nouvelles eigen war, der Wissensdurst und der Schönheitskultus der Renaissance blieb ihrem anders gearteten Geiste fremd, ebenso jener Hang zu mystischer Spekulation, der Margareta eigentümlich war; die Tochter hatte einen klaren, gesunden, etwas kühlen Verstand; sie war stets einfach und natürlich, aber recht im Gegensatz zu ihrer schwachen, nachgiebigen Mutter zeigte sie frühe schon einen sehr entschiedenen Charakter, den man nicht bloß eigenwillig, sondern hie und da herrschsüchtig nennen darf, aber diese Eigenschaft hat ihr die hervorragende Stellung verschafft, welche sie unter den Hugenotten einnahm.

Schon im Jahre 1535 hatte Franz I. vorgeschlagen, sie mit Anton von Bourbon zu verheiraten; um gegen jede Überraschung von seiten ihrer Eltern gesichert zu sein, wies

er seiner Nichte für die Zukunft ihren Aufenthalt in dem festen, aber düstern und durch Ludwig XI. berüchtigten Schlosse Plessis les Tours an (wahrscheinlich 1539 oder 1540); als Karl V. von Spanien Johanna für seinen Sohn Philipp in Aussicht nahm und am 24. März 1540 ihre Hand für ihn verlangte, entschied Franz im Interesse seiner damaligen Politik rasch für den Herzog Wilhelm von Cleve (geb. 28. Juli 1516), am 16. Juli 1540 wurde die Eheberedung geschlossen; widerstrebend gaben die Eltern, die in der ganzen Angelegenheit keine sehr ehrenvolle Rolle spielten, ihre Einwilligung; Heinrich d'Albret stand in politischer und ökonomischer Abhängigkeit von seinem Souzerain, Margareta war stets gewohnt, ihren Willen dem ihres Bruders unterzuordnen, Franz dagegen hatte es an Versprechungen, den an Spanien verlorenen Teil von Navarra seinem alten Besitzer wieder zu verschaffen, nicht fehlen lassen, ohne jedoch dieselben je zu halten. Am 14. Juni 1541 fand die feierliche Vermählung in Châtellerault statt, Johanna hatte früher fest erklärt, den Herzog nicht heiraten zu wollen, durch Schläge (!) und Drohungen wurde ihr Widerstand gebrochen, doch soll sie auf die entscheidende Frage vor dem Altar keine bejahende Antwort gegeben haben; jedenfalls hatte sie den Abend vor der Vermählung einen feierlichen schriftlichen Protest gegen die Heirat unterzeichnet; wegen ihrer Jugend wurde die Hochzeit nicht vollzogen, Wilhelm kehrte nach Deutschland zurück, Johanna blieb in Plessis, der üble Zustand ihrer Gesundheit hinderte sie in den nächsten Jahren, ihrem Manne zu folgen. Die aus politischen Gründen geschlossene Ehe wurde durch die veränderte politische Lage wieder aufgelöst; als der Herzog den Waffen Karls V. erlag und mit Spanien sich verbinden mußte, lag Franz daran, die frühere Verbindung aufzuheben. Da dies dem Willen der Eltern, noch mehr dem Johannas entsprach, so erfolgte die Scheidung ohne Anstand. Durch ein Breve vom 12. Oktober 1545 löste Paul III. die per vim et metum erzwungene Ehe auf, Johanna wurde aber ihren Eltern nicht zurückgegeben, sondern mußte in Plessis bleiben, bis endlich ihre Vermählung mit dem Herzog Anton von Bourbon-Vendôme (geb. La Fère am 22. April 1518) in Moulins (20. Okt. 1548) dem widerwärtigen Handel um ihre Hand ein Ende machte. Ihre Eltern waren mit der Wahl des eleganten, aber verschwenderischen und unselbstständigen Mannes nicht sehr zufrieden. Aber Johanna entschied sich mit wirklicher Zuneigung für ihn gegen die andern Bewerber (z. B. den Herzog Franz von Guise).

Die durch Schönheit nicht hervorragende, aber angenehme und tugendhafte Frau lebte in den ersten Jahren ihrer Ehe in der glücklichsten Häuslichkeit mit ihrem gutmütigen, lebensfrohen Gemahl; ein tüchtiger Jäger und tapferer Soldat, kein guter, noch weniger ein glücklicher Feldherr, legte Anton damals seine galanten Neigungen ab. In zärtlichen Briefen spricht sich seine Sorge für seine Gemahlin aus, bei dem frühen Tod zweier Kinder wußte er sie trefflich zu trösten. Am 14. Dezember 1553 gebar sie in Pau in dem alten Schloß der d'Albret, wohin sie auf den ausdrücklichen Wunsch ihres Vaters gekommen war, ihren Sohn Heinrich (nachmals Heinrich IV.), den sie einfach und natürlich erzog. Durch den Tod ihres Vaters (gest. am 29. Mai 1555) ging Krone und Herrschaft von Navarra auf sie über, nach ziemlich langen Verhandlungen mit den Ständen ihres kleinen Königreichs, welche große Freiheiten genossen, brachte sie es dahin, daß auch Anton als König anerkannt wurde; bei seiner häufigen Abwesenheit lag aber die Leitung der Regierung in ihren Händen und ihre männliche Einsicht und Entschlossenheit, ihr praktisches Geschick für die Verwaltung zeigte sich in glänzendem Lichte.

Vor allem wichtig war ihr Verhältnis zur Reformation. Schon ihre Mutter war der neuen Lehre innerlich und äußerlich nahe getreten; sie stand in Briefwechsel mit Briçonnet, Le Fèvre, Berquin, 1518 war Marot bei ihr gewesen, den verfolgten Anhängern des Evangeliums hatte ihr kleiner Hof oft Schutz gewährt; an die unter ihr stehende Universität Bourges hatte sie protestantisch gesinnte Professoren berufen, z. B. Melchior Volmar, Calvins und Bezas Lehrer, und mit Calvin selbst war sie in Korrespondenz getreten. So wehte an ihrem Hofe protestantische Luft; was ihr Inneres bewegte, dem hat sie in der Âme pécheresse Ausdruck verliehen, doch ist sie nie zur protestantischen Partei übergetreten. In diesem der Reformation günstig gesinnten Geiste ist Johanna erzogen worden, aber bei ihrer Vermählung mit Wilhelm von Cleve galt sie entschieden noch als gut katholische Prinzessin, und das Lied, welches sie bei der Geburt Heinrichs sang, war eine Anrufung Marias. Dagegen stand sie mit dem weiten Kreise der vornehmen Frauen, welche sich seit dem Beginn der fünfziger Jahre der Reformation geneigt bewiesen, in stetem, zum Teil vertraulichem Verkehr; dazu gehörten die Frau von Soubize, die Mutter Colignys, ihre Schwägerin Eleonore de Roye, Condés Frau und deren Mutter Madeleine de Mailly und vor allem Renata von Ferrara, die edle Tochter

Ludwigs XII., welche ihr nach dem Tode ihrer Mutter mütterliche Liebe und Sorge zuwandte. Aber als Anton im Jahre 1557 mit Calvin in briefliche Verbindung trat, durften die Hugenotten sie noch nicht zu den Ihren zählen; nach der Weise ihrer Mutter hielt sie sich zurück. In Navarra predigten Bois-Normand und Pierre David das Evangelium (1557 und 1558), bald galt Anton als die Hauptstütze der Protestanten; er wohnte ihren Versammlungen auf dem Pré-aux-clercs (in Paris) bei, befreite Chandieu (s. d. Art. Bd III, S 785,39), in evangelischen Kreisen rechnete man bald auch auf Johanna; der merkwürdige Brief, welchen Elisabeth von England am 19. Juli 1559 an sie schreibt und worin sie ihr treues Bekenntnis der reinen Religion rühmt, giebt davon ein sprechendes Zeugnis (s. Calendar of State Papers. Foreign. 1558—1559). Die entscheidende Wandlung brachten erst die schlimmen Zeiten, die häuslichen Trübsale hervor, welche in den nächsten Jahren über sie ergingen. Am 30. Juli 1560 war Beza nach Nérac gegangen, sein Aufenthalt war nicht vergeblich gewesen, zufrieden mit seiner Mission kehrte er November 1560 wieder nach Genf zurück, um dieselbe Zeit, da Anton und Condé sich unklugerweise nach Orléans begaben; über Condé wurde dort das Todesurteil ausgesprochen, auch Anton drohte das gleiche Schicksal; der Tod von Franz II. änderte zwar alles, aber Katharina von Medici hatte eine Aussöhnung zwischen Anton und den Guisen zu stande gebracht; seitdem wurde die Haltung des schwachen Mannes immer schwankender. Johanna dagegen hatte sich in ihre Festung Navarreins zurückgezogen und diese in guten Verteidigungszustand gesetzt; „verlassen von den Menschen setzte sie ihre Hoffnung allein auf Gott“, Weihnachten 1560 schwur sie in Pau feierlich den Katholizismus ab, legte ein reformiertes Glaubensbekenntnis ab und nahm zur Bekräftigung vor versammelter Gemeinde das hl. Abendmahl nach reformiertem Ritus (doch vgl. Ruble II, S. 29, der den Anschluß J.s schon in das Jahr 1559 verlegt). Von da an ist sie die standhafteste Bekennerin des Protestantismus gewesen; mit der warmen Begeisterung und Treue, mit welcher sie ihren neuen Glauben im Herzen trug, wußte sie auch die Häupter der französischen Reformierten immer wieder zu erfüllen, im Kriegsrat und sonst hat sie mehr als einmal in kritischen Augenblicken den sinkenden Mut zu heben gewußt, wo ihre Einwirkung sich geltend machen konnte, war sie zu Gunsten „der Sache“ thätig. Schon im Jahre 1561 zeigte sich dieser Einfluß besonders beim Religionsgespräch von Poissy; anfangs September kam sie an den Hof von St. Germain, ihr eigener kleiner Hof bildete nun den Mittelpunkt der Reformierten, täglich wurden in ihren Gemächern Predigten gehalten, bei welchen sich der hugenottisch gesinnte Adel einfand, eifrigst betrieb sie die Sache ihrer Religion, ihr Hofstaat zeichnete sich durch Frömmigkeit und Sittenstrenge aus, im Gegensatz zu dem bekannten „fliegenden Geschwader“ Katharinas von Medici; ihren Sohn erzog sie im reformierten Glauben, auf ihre Veranstaltung traute Beza nach dem Genfer Ritus ein vornehmes adeliges Paar. Selbst ihr Gemahl schien damals wieder mehr den Reformierten sich zuzuneigen, aber nur um endlich von den Versprechungen der Guisen, des spanischen Gesandten und des päpstlichen Legaten übertölpelt, welche ihm die Wiedergewinnung des ganzen Navarra oder eine große Entschädigung dafür in Aussicht stellten, offen zum Katholizismus zurückzutreten (Palmsonntag 1562 machte er barhäuptig die große Prozession mit) und sich dem Triumvirate anzuschließen. Schon vorher hatte die eheliche Untreue Antons das Herz Johannas aufs tiefste verwundet, nun löste sich auch das religiöse Band. Bis Mai 1562 blieb sie bei Hofe, dann reiste sie mit ihrem Gemahl in die Heimat. Anton verließ sie bald, um in dem Bürgerkrieg, der Frankreich verheerte, sich auf die Seite der Feinde seiner Frau zu stellen, am 16. Oktober erhielt er im Lager vor Rouen eine Kugel in die linke Schulter, am 17. Nov. starb er in Andélys. Eine Zeit der bittersten tiefsten Leiden und Kränkungen waren die letzten Jahre für Johanna gewesen, es fehlt an aller Nachricht, wie sie seinen Tod aufgenommen; für den Protestantismus war derselbe insofern wichtig, als Johanna, durch niemand mehr gehemmt, die Reformation in ihrem Lande vollständig durchführen konnte. Mit gewohnter Energie, mit der Klugheit, welche Calvin an ihr rühmt, ging sie an dies Werk, das sie für ihre eigentliche Mission hielt und in welchem sie sich durch keine leeren Gründe aufhalten ließ; sie führte eine Übereinstimmung mit den Ständen ihres Landes herbei, die Bilder wurden zum Teil gewaltsam aus den Kirchen geschafft, die Klöster in Schulen verwandelt, Calvin sandte Januar 1563 den tüchtigen Geistlichen Raymond Merlin, der über ein Jahr in Navarra blieb und die Kirchenordnung ganz im Geiste seines Meisters abfaßte (herausgeg.: Discipline ecclésiastique du pays de Béarn p. p. Ch. L. Frossard, Paris 1877. Im Jahre 1631 und 1637 wurde die reformierte Kirche Béarns mit der Frankreichs vereinigt). Die Einkünfte der eingezogenen Klöster verwandte Johanna zur Grün-

dung von Schulen, Spitälern ꝛc., besonders reich stattete sie die hohe Schule (collège) in Orthèz aus, um eine Bildungsanstalt für Geistliche und Gelehrte zu haben. Auch auf eine Übersetzung des NTs in die Landessprache war sie bedacht, sie erschien 1571 zu Rochelle (Jesus Christ Gure Jaunaren Testamentu Berria; Übersetzer war Joh. de Liçarrague de Briscours, das Buch selbst ist jetzt eine der größten bibliothekarischen Seltenheiten). Endlich darf auch ihr übriges landesmütterliches Walten nicht mit Stillschweigen übergangen werden, sie suchte dem Bettel zu steuern und gab ein Landrecht heraus, auf das sie viele Sorgfalt verwendet hatte, u. d. T.: Le Stile de la reine Johanne. Der Friede von Amboise (1563) brachte keine Veränderung für sie hervor, aber ein neuer ungeahnter Feind trat gegen sie auf in der Person von Papst Pius IV., welcher durch Bulle vom 28. September 1563 Johanna vor das Inquisitionstribunal lud, und wenn sie nicht binnen 6 Monaten erscheine, sie und ihre Kinder ihrer Länder und Würden für verlustig erklärte. Diesmal nahm Karl IX., der sich in der Person seiner Unterthanin beleidigt fühlte, ihre Verteidigung in die Hand, sein energischer Protest bewirkte, daß die Bulle zurückgezogen und aufgehoben wurde. Mit Befriedigung konnte Johanna 1565 schreiben, daß in dem kleinen Winkel Land, ihrem Béarn, durch Gottes Gnade das Gute allmählich wachse, das Schlechte abnehme. Die neu ausbrechenden Religionskriege störten indessen sehr diese Ruhe. Der kurze zweite Krieg von 1567—1568 (Friede von Longjumeau 23. März 1568) scheint sie und ihr Reich wenig berührt zu haben, ganz anders war dies beim dritten Kriege, dessen Schauplatz hauptsächlich das südwestliche Frankreich war. Wie die übrigen Häupter der Hugenotten sollte auch sie überfallen und ihr Sohn ihr entrissen werden. Monluc und ein Herr de Losses hatten die Aufgabe übernommen, aber Johanna war gewarnt, glücklich entrann sie ihren Feinden, allein in ihrem eigenen Lande fühlte sie sich nicht mehr sicher, am 6. September 1568 verließ sie Nérac, nur von wenigen Edelleuten begleitet, aber unterwegs mehrten sich die Zuzüge, in Archiac traf sie mit Condé zusammen, am 19. September zog das Heer in La Rochelle ein, dem sicheren Zufluchtsort der ganzen Partei. In ausführlichen Schreiben an Karl IX. und die Königin-Mutter hatte sie noch unterwegs ihre treue Loyalität gegen ihren Landesherrn betont, die Notwehr gegen die Machinationen des Kardinals von Lothringen, das Nichtachten der Friedensbedingungen, die Sorge um die Blutsverwandten (Condé) haben sie zu dem Schritte veranlaßt. Auch gegen Elisabeth von England rechtfertigte sie sich, daß sie nicht als Rebellin und ungehorsame Unterthanin angesehen werden sollte. Ihre ganze männliche Entschlossenheit und Umsicht zeigte sie in den diplomatischen Unterhandlungen mit dem Hof, wie mit den auswärtigen Verbündeten der Hugenotten; in dem wechselvollen Gange dieses Krieges wußte sich ihr starker Geist, ihre feste Anhänglichkeit an die reformierte Religion in hervorragendem Maße geltend zu machen. Als Anfang 1569 die Lage der Hugenotten keineswegs sehr günstig war, indem ihr Heer durch Krankheit und Desertion sehr zusammengeschmolzen war und die auswärtige Hilfe nicht eintraf, da drang sie in dem großen Kriegsrat (im Lager zu Niort Ende Januar gehalten) auf erneute Hilfegesuche, auf Aushalten. Aufs tiefste wurde sie erschüttert und empört durch die Ermordung ihres Schwagers Condé in der Schlacht bei Jarnac (13. März 1569), sie eilte in das Lager von Tonnay-Charente, wohin sich die Hugenotten zurückgezogen, und schwur, „eine so heilige, so gute und gerechte Sache nie zu verlassen", auch die übrigen Führer wußte sie zu gleichem Gelübde zu veranlassen, so hob sie den tief gesunkenen Mut der Ihren; ihr Sohn Heinrich (16 Jahre alt) wurde das nominelle Oberhaupt der Partei, Coligny und Andelot seine Berater, sie selbst gewann durch diese Maßregel noch mehr Einfluß auf die Leitung der Geschäfte. Und noch einmal fiel ihr, „der Frau von starkem Herzen und männlicher Seele", die Aufgabe zu, ihren nie verzagenden Mut, ihre glaubensfeste Entschlossenheit dem Heere zu zeigen und andere damit zu erfüllen, als die große Niederlage bei Montcontour (3. Oktober 1569) die Sache der Hugenotten aufs schlimmste gefährdete. Manche waren des Krieges überdrüssig, mit dem Hofe waren schon länger Verhandlungen angeknüpft, die Bewohner von Rochelle argwohnten, der Adel möchte nur auf die freie Religionsübung in den eigenen Schlössern dringen und den Bürgerstand nicht berücksichtigen. Johanna erklärte, daß sie und ihr Sohn nie ihre Zustimmung zu einem solchen Frieden geben würden, der die freie Religionsübung verkümmere, scharfsinnig wies sie in ihren Briefen an die auswärtigen Fürsten auf die gemeinsame Gefahr hin, welche dem Protestantismus durch die Vereinigung der Katholiken drohe. Ihr eigenes Land war von den Stürmen des Krieges nicht verschont geblieben, königliche Truppen unter Terrides rückten ein und verbanden sich mit den unzufriedenen Elementen, welche dem Katholicismus offen oder heimlich treu geblieben waren, Pau wurde erobert, Johannas Befehls-

haber Arros und Montamar konnten das Feld nicht behaupten, nur die kleine Feste Navarreins hielt noch aus, da sandte Johanna den tapferen und tüchtigen Montgommery, er entsetzte Navarreins, nahm Terrides gefangen und eroberte in zwei Monaten wieder das ganze Land für seine frühere Herrin, am 23. August 1569 mußte auch Pau kapitulieren. Wohl zeigten sich später wieder Unruhen, aber leicht wurden Johannas Offiziere darüber Herr; nun verbot Johanna in Béarn die römische Religion und zwang alle Priester und Mönche, die Provinz zu verlassen; in Navarra, über welches sie nur beschränkte Souveränitätsrechte hatte, duldete sie die katholische Konfession. Unterdessen hatten die Bemühungen der Politiker, unterstützt durch die Erfolge der Protestanten, zum Frieden von St. Germain geführt (8. Aug. 1570), dem Rat und dem Ausharren Johannas sind seine für die Protestanten günstigen Bedingungen wesentlich mitzuverdanken. Bis August 1571 blieb Johanna mit ihren Kindern, dem jungen Condé, Coligny und den andern Häuptern der Hugenotten in Rochelle; der Hochzeit Karls IX. mit Elisabeth von Österreich in Mézières (26. November 1570) beizuwohnen hatte sie abgelehnt, den weiten Weg vorschützend; im Grunde waren die Gemüter noch zu sehr aufgeregt, der Frieden noch zu wenig befestigt, um sich der langentbehrten Ruhe mit Sicherheit hingeben zu können; mehrfach floß noch protestantisches Blut, die Reformierten hatten manche Beschwerden über Nichtbeachtung des Friedensediktes vorzubringen, unverdrossen und eifrig ist Johanna stets für ihre Glaubensgenossen eingetreten. Der dritten Generalsynode, welche die reformierte Kirche 2.—10. April in Rochelle hielt, wohnte sie mit ihrem Sohne bei, ihr Name steht als der erste auf dem Protokolle. Noch immer war sie voll Mißtrauen gegen die Intentionen des Hofes. Dieselben Personen, welche sie nicht lieben, haben noch immer den meisten Einfluß dort (Brief vom Januar 1571); die wiederholten Einladungen dorthin zu gehen lehnte sie ab, „obgleich sie wohl wisse, daß die Königin-Mutter keine kleinen Kinder fresse“ (Brief vom 7. August 1571). Eine wichtige Angelegenheit hatte sie mit neuer Sorge erfüllt, die projektierte Heirat ihres Sohnes Heinrich mit Margareta von Frankreich, der Tochter Heinrichs II.

In einem Briefe Antons vom 21. März 1556 begegnen wir den ersten Spuren von diesem Vorhaben. König Heinrich II. hatte „diesen Akkord“ vorgeschlagen zu Antons höchster Befriedigung, der Bräutigam zählte allerdings damals noch nicht drei Jahre; aber nie mehr wurde derselbe ganz außer acht gelassen, noch während des Krieges im Herbst 1569 wurden die Verhandlungen wieder aufgenommen und im Januar 1571 erneuert, diesmal mit besonderem Ernste. Lange währte es, bis das Mißtrauen und die Bedenklichkeiten der Königin beschwichtigt waren; Biron gelang dies endlich (November 1571). Die Hauptschwierigkeit machte die Religion; von einem Übertritte Heinrichs zum Katholicismus wollte begreiflicherweise weder er, noch seine Mutter etwas wissen, ebensowenig aber war von einem Wechsel bei Margareta die Rede; und wenn Katharina die Hoffnung aussprach, daß Heinrich einmal durch und um Magaretas willen sich bekehren werde, so meinte die eifrige Hugenottin, Margareta werde einmal zur „Religion“ übertreten und dann seien sie die glücklichsten Leute unter der Sonne und ganz Frankreich werde an diesem Glücke teil nehmen. Im Januar 1572 war man so weit, daß Johanna sich entschloß an den Hof zu gehen. Heinrich lag an den Folgen eines Sturzes vom Pferde danieder. Im Februar traf sie mit Katharina zusammen; der leichtfertige Ton des französischen Hofes mißfiel der sittenstrengen Frau aufs äußerste, aber ihr mütterliches Herz freute sich auch ihrer klugen und schönen Tochter Katharina (geb. am 7. Februar 1558, an den Herzog von Bar-Lothringen vermählt, gest. 1604) gegenüber der geschnürten und geschminkten Margareta v. Valois. Langsam rückten die Verhandlungen vorwärts, sie meint krank darüber zu werden; am 4. April endlich wurde die Vermählung eine fest beschlossene Sache, die Trauung sollte in Paris stattfinden, der Bräutigam brauchte der Messe nicht beizuwohnen, so war für beide Teile gewahrt, was die Billigkeit erforderte, und zugleich in der Heirat eine Bürgschaft für die Versöhnung der Parteien gegeben. Am 11. April wurde der Heiratskontrakt festgesetzt, der Papst wollte die verlangte Dispensation nicht geben, entschieden sprach Karl IX. seinen Vorsatz aus, doch die Heirat, welche so sehr zur Beruhigung des Landes diene, zu stande zu bringen. Nun reiste Johanna nach Paris, um die Vorbereitungen für die Vermählung zu treffen. Am 3. Juni feierte sie mit einer Menge Glaubensgenossen in Vincennes das hl. Abendmahl; am folgenden Tage erkrankte sie an Seitenstechen und heftigem Fieber. Bald erkannte man ihren Zustand für lebensgefährlich, feierlich nahm sie Abschied von den Ihrigen, machte ihr Testament, schrieb ihrem Sohne Heinrich, der das Beispiel seiner glaubenstreuen Mutter so wenig befolgte, und starb am 9. Juni im festen Vertrauen

auf ihren Heiland und Erlöser. Daß in einer Zeit, wo so viele Gewaltthaten geschahen, wo die Parteien so schroff einander gegenüberstanden, an eine Vergiftung (durch Handschuhe oder ähnliches) gedacht wurde, läßt sich erwarten; so stark verbreitet war das Gerücht, daß der König die Leiche öffnen ließ; ein Geschwür am rechten Lungenflügel, das die Aerzte fanden, erklärt ihren Tod auf natürliche Weise; die Aufregung der letzten Monate hatte ihre ohnedies schwache Konstitution sehr erschüttert.

Eine Frau von seltener Energie, von wahrer Frömmigkeit und reinem Wandel ist Johanna gewesen; sie ist der echte Typus der Hugenottin jener Zeit, voll Glaubensmut und Glaubenseifer, aber auch voll Freimut und Unerschrockenheit; ihre Briefe in der kräftigen Sprache des alten Französischen vom 16. Jahrhundert geschrieben, voll Feuer, Leben und Leidenschaft, sind treffliche Zeugnisse ihres Verstandes, ihrer Sorge für Wichtiges und Unwichtiges, ihrer Einsicht in die verwickeltsten politischen Verhältnisse. Von den Leiden, welche die religiösen Wirren über das Land brachten, dem sie mit ganzer Seele anhing, hat sie ihr reichlich Teil erfahren, aber ungebeugt dadurch hat sie ihres Lebens Kraft und bestes Teil daran gesetzt, ihrem Gott treu zu dienen und ihrem Glauben eine gesicherte Stätte zu bereiten; eine der bedeutendsten königlichen Frauen ihres Jahrhunderts, bleibt sie eine der edelsten Gestalten des französischen Protestantismus. **Th. Schott †.**

Johanna, Päpstin. — Die ältere Streitlitteratur bei Oettinger, Bibliographie biographique s. v. Jeanne la Papesse, antiquiert seit Döllinger, Papstfabeln des MA., München 1863; 2. Aufl. von Friedrich 1890, dazu Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde XII, 17 ff.; 469 ff.

Daß die einst vielberufene Päpstin nicht als historische Gestalt gelten kann, bezweifelt heute, zumal seit Döllinger, wohl niemand mehr. Die Sage findet sich nicht vor der Mitte des 13. Jahrhunderts aufgezeichnet. Von da an erscheint sie fast gleichzeitig in verschiedenen Chroniken, zuerst bei Jean de Mailly (Mitte des 13. Jahrh.), von ihm übernommen bei Stephan von Bourbon (gest. 1261), ebenfalls einem Dominikaner. Beide stellen die Päpstin ca. 1100 ein. Wenig später erscheint die Sage in anderer Version in der Chronik des Erfurter Minoriten (MG ss. XXIV), der sie mit den Worten einführt: fuit et alius pseudopapa cujus nomen et anni ignorantur. Als Hauptwerkzeug zur Verbreitung der Sage hat dann die Chronik des Martinus Polonus (gest. 1278) gedient, „des fast ausschließlichen Geschichtslehrers der katholischen Welt im späteren MA." Martin hat die Sage selbst noch in die dritte Rezension seiner Papst- und Kaisergeschichte aufgenommen. Von ihm stammt die verbreitetste Form, welche die Päpstin aus Mainz oder England stammen, in Athen studieren, dann in Rom durch ihre Gelehrsamkeit Aufsehen erregen, endlich (855) Papst werden und unter dem Namen Johannes Anglikus 2½ Jahre regieren läßt. Während einer Prozession auf der Straße gebiert sie ein Kind, stirbt dabei und wird auf der Stelle begraben. Den Mädchennamen Agnes kennt Martinus nicht, auch nicht die für die Entstehung der Sage wichtige Grabschrift, die schon Jean de Mailly hat. Von diesen Vorgängern aus dringt die Fabel bald in alle, auch in ältere Geschichtswerke ein. Im 15. Jahrhundert begegnet kaum mehr ein Zweifel. Die Päpstin figuriert als Hauptargument in den Kontroversen über Recht und Umfang der Papstgewalt z. B. bei Hus und in Konstanz. Zweifel konnten um so weniger Raum gewinnen, als gerade päpstlich gesinnte Geschichtsschreiber die Nachricht verbreiteten. Eine befriedigende Erklärung über die Entstehung der Sage hat Döllinger gegeben. Demnach liegt eine römische Volkssage zu Grund, die sich anknüpfte an eine jetzt verschwundene antike Statue, die wohl einen Mithraspriester mit einem Knaben darstellte. Die Volksphantasie sah darin eine weibliche Figur und deutete die rätselhafte Inschrift dabei als Grabschrift der Päpstin. Der Name Johannes ist wohl nur dem der zahlreichen, zum Teil übel berüchtigten Päpste dieses Namens nachgebildet. Die Ansetzung der Zeit erklärt sich bei Jean de Mailly (1100) ebenso wie bei Martinus Polonus (855) aus dem leeren Raum, der an der betreffenden Stelle vorhanden war, so daß die Geschichte der Päpstin sich ohne Störung der Anordnung des Ganzen einfügen ließ. In der Chronologie hat sie überhaupt nirgends Platz. **(G. Voigt †) R. Schmid.**

Johannboniten (Eremiten des Johannes Bonus). — Vita b. Johannis Boni, eremitae S. Augustini Mantuae in Italia, auctore Ambrosio Calepino, O. A. (gest. 1511), in ASB t. IX Oct., p. 748—886 (nebst dem Comment praevius des Neobollandisten Edouard Carpentier: ebdas. p. 693—746); Nicol. Consenii Monasticon Augustinianum (München 1628) p. 117 sq.; Helyot, Ordres etc. III, 8 ff.; Stadler-Ginal, Heiligenlex.,

A. „Johannes Bonus" (III, 326—329); Th. Kolde, D. deutsche Augustinerkongregation 2c. (1879), S. 7.

Der 1168 zu Mantua geborene Gründer dieses Einsiedlervereins führte als junger Mann längere Zeit die Lebensweise eines umherschweifenden Possenreißers (Joculator), bis eine schwere Erkrankung den etwa Vierzigjährigen zu ernstlicher Buße und, nach Ablegung einer umfassenden Beichte beim mantuanischen Bischof, zu immerwährender Abkehr vom Weltleben trieb (1208). In der Einöde bei der Kirche S. Maria de Butriola (ital. di Budriolo) unweit Cesena, wohin er damals entwich, soll er zunächst mehrere Jahre hindurch ein völlig einsiedlerisches Höhlenleben geführt haben. Seit etwa 1217 begann er Gefährten um sich zu sammeln, verließ aber auch von da an seine enge Zelle lediglich, wenn es der Messe in der an sie anstoßenden Kirche beizuwohnen galt. Die Priesterweihe empfing er nicht, ja er lernte weder lesen noch schreiben. Aber durch den Eindruck, welchen seine ungewöhnlich harten Kasteiungen hervorbrachten (z. B.: öfteres Schlafen auf einem Lager von Stechpalmen, oder in einer kein Ausstrecken der Glieder gestattenden engen Grube; verschärftes Fasten während der Quadragesimalzeit; Hineintreiben spitzer Rohrsplitter unter seine Fingernägel [behufs Abtötung gewisser Regungen von fleischlichen Begierden] u. s. f.), bewirkte er auffallende Bekehrungswunder, sowohl im Kreise seiner ihn wie einen Patriarchen verehrenden und ihm unbedingt folgenden Anhängerschaft, wie an Häretikern (lombardischen Patarenern), die ihn gelegentlich besuchten und deren er viele zur katholischen Kirche zurückführte. Daß auch der hl. Franziskus sich seinen Schülern zugesellt und von ihm Anregung zur Gründung seines Ordens empfangen habe, ist allerdings nur Sage, doch zeugt die Bildung dieser Legende von dem hohen Ansehen, das der Eremit von Cesena im Kreise seiner Anhänger genoß. Ohne eine schriftliche Regel oder überhaupt eine bestimmt fixierte Lebensordnung für seine geistlichen Söhne zu hinterlassen — nur das Tragen eines grauen Gewandes soll er seit 1225 denselben vorgeschrieben haben —, wirkte er doch wie ein Ordensstifter. Von jenem Stammkloster S. Maria di Budriolo aus, das er fast niemals verließ und das ob seiner einsamen Lage auch l'Eremo (oder l'Elmo) genannt wurde, sollen bei seinen Lebzeiten noch 9—10 Eremitenkonvente entstanden sein: zu Bertinoro (Brictinorium) unweit Forli, zu Mantua (St. Agnese), zu Venedig, zu Bologna, zu Parma, zu Ferrara, zu Poggiolo, zu Faenza, zu Poncelia und zu Rimini (s. Carpentier, in dem jener Vita vorang. Processus beatificationis p. 726 sq.). — Schon einige Jahre vor seinem Tode (23. Oktober 1249) waren die, nach ihm als Johannbonitae (Jambonitae) bezeichneten Insassen durch Innocenz IV. zur Annahme der Augustinerregel verpflichtet worden. Alexander IV. sodann nötigte sie, durch seine Bulle vom 13. August 1256, in den von ihm errichteten Augustiner-Eremitenorden einzutreten, dem er gleichzeitig einige andere mittelitalische Einsiedlervereine, insbesondere die Brictinianer und die Sackträger, einverleibte (vgl. Bd II, S. 255, 31 ff.) — so daß damit die Sonderexistenz der Genossenschaft aufhörte. — Über die hauptsächlich von Mantua aus (schon seit Mitte des 13. Jahrhunderts) betriebnen Versuche zur Erlangung der Kanonisation für Johannes Bonus, die aber nur dessen Seligsprechung (durch Sixtus IV., 1483) zu erwirken vermochten, sowie überhaupt über die gloria postuma des (seit 1451 in der Kirche S. Agnes nova zu Mantua beigesetzten und als Haupt-Schutzpatron dieser Stadt verehrten) Ordensstifters, handelt ausführlich der oben genannte Neobollandist (vgl. Stadl., S. 328 f.). **Zöckler.**

Johannes I., Papst, 523—526. — Liber pontificalis ed. Mommsen, MG Gesta pontificum I, p. 133—137; Chronica Italica ed. Mommsen, Chronica minora, MG Auct. antiqu. I, p. 328; Jaffé I², p. 109 f.; Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Leo d. Gr. bis Nikolaus I. S. 299 f.; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im MA. I, S. 481—493; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA. I, S. 302 ff; J. Friedrich in SMA 1891, S. 103; Funck in HJG XII, S. 760, XIII, 489 ff.; Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theodorich d. Gr. u. die kathol. Kirche, Kirchengesch. Studien ed. Knöpfler III. Bd, 1896, S. 155—202; Hartmann, Gesch. Italiens I, S. 225 f.; Hodgkin, Italy and her invaders III, 510—520; DchB III, 389 f.

Johannes, ein geborener Tuscier, wie es heißt, ward am 16. (13.) August 523 zum Papste geweiht. Bei seiner Erhebung hatte Theodorich d. Gr., wie es scheint, nicht mitgewirkt, aber während seines kurzen Pontifikates sollte es dem Papste in empfindlichster Weise zum Bewußtsein kommen, daß der König ihn durchaus als seinen Unterthan betrachtete. Als Kaiser Justin I. 523 eine allgemeine Ketzerverfolgung anordnete, wandten sich die arianischen Goten der Donauprovinz an ihren Stammes- und Glaubensgenossen Theodorich um Hilfe. Aber Theodorichs Vorstellungen begegneten in Byzanz tauben

Ohren. Da beschloß er durch eine Gesandtschaft vornehmer orthodoxer Römer seinen Wünschen Nachdruck zu geben. Zum Führer derselben erkor er Papst Johann. Daß dieser nur gezwungen den demütigenden Auftrag übernahm, liegt auf der Hand. Aber, daß er mit Gewalt aufs Schiff gebracht worden sei, ist allem Anscheine nach spätere Legende. Ende 525 langte er in Konstantinopel an — der erste Papst, der den Boden des Ostreichs betrat. Kaiser Justin empfing ihn mit ungewöhnlichen Ehren. Angeblich hätte er ihn sogar nach orientalischer Sitte adoriert. Sicher gestattete er ihm, der Weihnachtsfeier auf einem höheren Thronos beizuwohnen, als der Patriarch von Konstantinopel. Auch die Unterhandlungen über die Toleranz der arianischen Goten führten zu dem gewünschten Erfolge. Trotzdem ward der Papst, als er nach Ostern 526 nach Ravenna zurückkehrte, von Theodorich ins Gefängnis geworfen. Warum das geschah, ist dunkel. Nach Pfeilschifter und anderen hätte er des Königs Zorn dadurch sich zugezogen, daß er Kaiser Justin Ostern 526 krönte. Aber von dieser Krönung berichtet nur der liber pontificalis, nicht die sonst gut unterrichteten Zeitgenossen; sie gehört daher wahrscheinlich in das Gebiet der Legende. Auch, was man sonst anführt, um des Königs Verhalten zu erklären, ist nicht geeignet, das Dunkel zu lichten. Sicher ist nur, daß er in Johann, sei's mit Recht, sei's mit Unrecht, einen Helfershelfer der Byzantinischen Partei sah. Johann hatte im Gefängnis nicht lange zu leiden: er war längst schwer krank und starb daher bereits am 18. Mai 526. Daß Theodorich sein Ende beschleunigt habe, ist spätere Erfindung. **H. Böhmer.**

Johannes II., Papst, 533—535. — L. P. ed. Mommsen I, p. 141; ed. Duchesne I, p. 285 f.; Cassiodor, Variae IX, 15—17, XI, 2 ed. Mommsen MG Auct. antiqu. XII, p. 279 ff., 331 f., cf. praef. p. XXIX f. IX; Liberatus, breviarium c. 20 MSL 68, p. 1036; Günther, epistulae imperatorum, pontificum, aliorum, CSEL, p. 320 ff.; Jaffé I², p. 113. — Langen S. 313—324; Grisar I, S. 497 f.; ders., Analecta Romana I, p. 151; DchB III, p. 390; Gregorovius I, S. 329 ff.; Hartmann I, S. 238 f.; Hodgkin IV, 87 ff.

Nach dem Tode Bonifaz' II. am 17. Oktober 532 kam es in Rom wieder zu einem heftigen Wahlkampfe. Zu welchen Mitteln die sich befehdenden Kandidaten griffen, zeigt die Nachricht, daß der Senat das Simonieverbot von 530 erneuerte, die Klage, daß selbst heilige Gefäße versteigert worden seien, um Geld für Bestechungen flüssig zu machen, sowie die merkwürdige Konstitution König Athalarichs von Ende 533, worin als Normalsatz für die am königlichen Hofe behufs Entscheidung strittiger Wahlen aufzuwendenden Sporteln 3000 solidi festgesetzt werden. Der ostgotische Hof entschied endlich zu Gunsten des Presbyters Merkurius Johannes von San Clemente. Am 2. Januar 533 wurde derselbe geweiht, bereits am 8. Mai 535 starb er. Das wichtigste Ereignis seines Pontifikats ist die Beilegung des theopaschitischen Streites (s. d. A.): schon am 6. Juni 533 legte ihm Kaiser Justinian ein die strittige Formel enthaltendes Glaubensbekenntnis zur Bestätigung vor. Lange zögerte Johann mit der Entscheidung. Erst am 25. März 534 erließ er ein zustimmendes Schreiben, welches alsbald mit dem Briefe des Kaisers in den codex Justinianeus aufgenommen wurde. Mehr im Sinne des Papstes wäre es gewesen, wenn statt des kaiserlichen Briefes allein eine von ihm ausgearbeitete Lehrdeklaration als dogmatische Entscheidung der Kirche acceptiert worden wäre. Aber diese Absicht gelangte nicht zur Verwirklichung. Zur selben Zeit erließ Johann eine bedeutsame Verfügung in Sachen des ehebrecherischen Bischofs Contumeliosus von Riez. Er befahl die Einschließung des Inkulpaten in ein Kloster und ernannte Cäsarius von Arles — es ist das der erste derartige Jurisdiktionsakt — zum Bistumsvikar. **H. Böhmer.**

Johannes III., Papst 561—574. — L. P. ed. Mommsen I, p. 157 f.; ed. Duchesne I, p. 305 f. Jaffé I², p. 136 f.; Langen a. a. O. S. 401—403; Grisar I, DchB III, S. 891; Hodgkin V, 65; Hartmann, Gesch. Italiens II.

Johannes, der Sohn des angesehenen Römers Anastasius, wurde nach langer Sedisvakanz am 17. Juli 561 (nach Duchesne) zum Papste geweiht und starb am 13. Juli 574. Unter ihm führten die Bemühungen des römischen Stuhles, die seit dem Konzil von 553 mit Rom zerfallenen Kirchenprovinzen wieder zu gewinnen, zuerst zu einigen bemerkenswerten Erfolgen. Am 15. September 568 unterwarf sich die Provinz Ravenna. 571 trat auch Erzbischof Laurentius II. von Mailand wieder mit Rom in Unterhandlungen. Auch im fränkischen Reiche erlebte Johann einen kleinen Triumph: er erreichte, daß die abgesetzten Bischöfe von Embrun und Gap, welche an ihn appelliert hatten, wieder restituiert wurden. Aber da die beiden Prälaten ihren schlechten Lebenswandel fortsetzten,

wurden sie ohne Rücksicht auf den Papst schließlich doch beseitigt (Gregor Tur. I, 22. 27). — Nach dem liber pontificalis hätte Johann den mit den Römern zerfallenen Patricius Narses bewogen, nach Rom zurückzukehren, hätte aber dadurch sich selber die Feindschaft der Römer zugezogen und darum längere Zeit in dem Cömeterium des Tiburtius und Valerian sich aufgehalten. Ob diese Nachricht richtig ist, muß dahingestellt bleiben.

H. Böhmer.

Johannes IV., Papst 640—642. — L. P. ed. Mommsen I, p. 177; ed. Duchesne I, p. 330; Jaffé I², p. 227f.; Langen, S. 517—520; Baxmann, Politik der Päpste I, S. 171ff.; Hodgkin VI, p. 18. 172; DchB III, 391ff.

Johann, der Sohn des Scholastikers Venantius aus Dalmatien, ward nach Severins Tode (2. August 640) zum Papst gewählt. Während er noch auf die kaiserliche Bestätigung wartete, erließ man eine Antwort auf eine Anfrage irischer Geistlicher und Mönche in Betreff des Termins des Osterfestes. Diese Antwort ist bemerkenswert, 1. weil sie zeigt, daß ein eigener Bistumsvikar, nicht der erwählte Papst vor seiner Weihe die Zwischenregierung führte, 2. weil sie voraussetzt, daß der Pelagianismus noch in Irland auf Anhänger zählen könne. Nach seiner Weihe am 22. September 640 hielt Johann eine Synode, auf welcher er den Monotheletismus verdammte. Im gleichen Sinne äußerte er sich gegenüber dem Patriarchen Pyrrhus von Konstantinopel. Als dieser hierauf unter Berufung auf die Entscheidung Honorius' I. den Monotheletismus verteidigte, richtete der Papst ein geharnischtes Schreiben an die beiden Söhne und Nachfolger des Kaisers Heraklius, in welchem er die volle Orthodoxie des Honorius nachzuweisen suchte und die Außerkraftsetzung des neuen Dogmas, d. i. der Lehrdeklaration des Pyrrhus, forderte. In der That soll er nach der Palastrevolution, welche zur Erhebung Konstans' II. führte, von diesem benachrichtigt worden sein, daß sein Wunsch erfüllt sei. — Als geborener Dalmatier nahm sich Johann eifrig seiner von den Slaven schwer bedrängten Landsleute an, indem er große Summen zum Loskaufe von Gefangenen spendete. Auch errichtete er mehreren dalmatinischen Märtyrern in Rom eine Kirche. — Am 12. Oktober 642 ist er gestorben.

H. Böhmer.

Johannes V., Papst 685—686. — L. P. ed. Mommsen I, p. 205f.; ed. Duchesne I, p. 366f.; Jaffé I², p. 242; Baxmann I, S. 188; Langen S. 581; DchB III, 392; Hodgkin VI, p. 359.

Johannes, ein geborner Syrer, der als Diakon auf dem 6. ökum. Konzil eine Rolle gespielt hatte, war der erste Papst, der gemäß der Konstitution Kaiser Konstantins VI. (Jaffé S. 242 sub Benedictus II) sofort nach der Wahl ohne kaiserliche Bestätigung geweiht wurde, 23. Juli 685. Die einzige Amtshandlung, welche von ihm bekannt ist, ist die Wiederunterwerfung der sardinischen Kirche unter den päpstlichen Stuhl, vgl. Jaffé nr. 2129. Schon am 2. August 686 starb er.

H. Böhmer.

Johannes VI., Papst 701—705. — L. P. ed. Mommsen I, p. 217ff.; ed. Duchesne I, p. 383; Jaffé I², p. 245f.; Baxmann I, S. 191; Langen S. 593f.; Hodgkin VI, 363; DchB III, 392f.

Johann, von Geburt ein Grieche, wurde am 30. Oktober 701 zum Papste geweiht. Seine Erhebung fand nicht den Beifall des Kaisers Apsimar-Tiberius. Derselbe sandte daher den Exarchen Theophylakt nach Rom, um, wie es scheint, den Papst zu beseitigen. Aber die ganze Miliz von Italien sammelte sich, wie es heißt, um Rom, um Johann zu schützen. Dieser ließ jedoch die Thore schließen und wußte den Exarchen zum Abzuge zu bewegen. Eine größere Gefahr drohte ihm während seines Pontifikates von dem langobardischen Herzog Gisulf von Benevent. Aber auch er ward durch die Geschenke des Papstes bestimmt, sich zurückzuziehen. — Im Jahre 704 hielt J. eine Synode in Sachen Wilfrieds von York (s. d. A.), ohne eine definitive Entscheidung zu fällen, vgl. Jaffé nr. 2142. Er starb am 11. Januar 705.

H. Böhmer.

Johannes VII., Papst 705—707. — L. P. ed. Mommsen I, p. 219f.; Duchesne I, p. 384; Jaffé I², p. 246f.; Baxmann I, S. 192; Hodgkin VI, p. 364. 370; Langen S. 595f.; DchB III, 393.

Johannes, wie sein Vorgänger ein Grieche, amtierte vom 1. März 705 — 18. Oktober 707. Das Papstbuch rühmt seine Bildung, Beredsamkeit und seinen Kunstsinn. Letzteren bethätigte er bei der Ausschmückung der von ihm gegründeten Muttergotteskapelle

in St. Peter und mancher anderen römischen Kirchen. Dagegen ließ er in den Verhandlungen mit Kaiser Justinian II. über die Anerkennung der Kanones des Quinisextum Mut und Festigkeit vermissen. Einen energischeren Ton schlug er der englischen Kirche gegenüber an, von deren Geistlichen er die Annahme der römischen Klerikalkleidung forderte. Zu den Langobarden stand er in guten Beziehungen. König Aripert erstattete ihm daher das Patrimonium der kottischen Alpen zurück. **H. Böhmer.**

Johannes VIII., Papst 872—882. — Quellen: Die Briefe der vatikanischen Hs. Mansi XVII, p. 1 ff.; MSL 126, p. 647; die Fragmente der collectio Britannica NA V, p. 298 ff.; Löwenfeld, Epistolae Romanorum pontificum ineditae p. 24–34; alle weiteren Reste s. Jaffé I², p. 376–422. Biographisches: Hinkmar, Annales ad a. 872—882, MG SS I, p. 495 ff.; Regino, Chronicon ed. Kurze p. 102 ff.; Ann. Fuldenses ed. Kurze, p. 109; Erchempert, Hist. Langobard. Benevent. c. 39, 46 ff., SS rer. Langobard., p. 239, 256. Catalogus comitum Capuae ibid. p. 499; Watterich, Romanorum pontificum vitae I, p. 27 f., 635—648; L. P. ed. Duchesne II, p. 121 f.; die Konzilien: Mansi XVII. — Litteratur: Balan Il pontificato di Giovanni VIII, Modena 1876; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., S. 170–275; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA, Bd III; Hergenröther, Photius II, S. 291 ff.; Hefele, Conciliengesch. IV², S. 447 ff., 514 ff.; Jungmann, Dissert. selectae in hist. eccles. III, p. 419–435 f.; Schrörs, Hinkmar von Reims passim; Hauck, KG Deutschlands II², S. 558 ff., 702 ff.; Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia t. I, p. 434 ff.; Gasquet, L'empire byzantin et la monarchie Franque 1888, p. 432—482; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches, Bd II² und III²; Guiglelmotti, Storia della marina pontificia nel medio evo I, p. 109 f.; Lapôtre, S. J., L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne, t. I. Jean VIII, 1895 (ultramontan und deutschfeindlich).

Johann, der Sohn des Gundo, hatte bereits an 20 Jahre das einflußreiche Amt eines Archidiakonen der römischen Kirche bekleidet, als er am 14. Dezember 872 zum Papste geweiht wurde. Groß geworden in einer Zeit außerordentlichen Aufschwungs der päpstlichen Macht, ergriff er, obwohl er schon an der Schwelle des Greisenalters stand, sofort mit jugendlichem Feuer die Aufgabe, im Geiste Nikolaus' I. die Welt und die Kirche zu regieren. An Begabung dazu gebrach es ihm nicht. Er war nicht nur ein tüchtiger Finanzmann, ein nicht ungeschickter Feldherr, ein gewandter militärischer Organisator, er verstand auch aus dem Grunde die Kunst, mit raschem Entschlusse jeder Wendung in dem Widerstreite der politischen Mächte zu folgen und sie sich nutzbar zu machen, und Gut und Person anderer Menschen in den Dienst seiner Interessen zu stellen. Aber so unerschöpflich er in seinen Kombinationen war, so wenig wählerisch war er auch in seinen Mitteln. Schon er verwandte z. B. die Exkommunikation in einem Umfange zur Erreichung rein politischer Zwecke, wie vor ihm kein mittelalterlicher Papst. Überhaupt war geistlich an ihm kaum mehr als der Name. Vor einer Unwahrheit schreckte er nicht zurück. Seine Gegner verfolgte er mit dem ganzen wilden Hasse des Südländers. Daß z. B. Sergius von Neapel von dem eigenen Bruder, dem Bischof Athanasius, überfallen und greulich verstümmelt wurde, fand er nur höchst löblich und klingenden Lohnes würdig. War er sonach aller geistlichen Würde bar, so fehlte es ihm doch nicht ganz an geistigen Interessen: Anastasius Bibliothekarius erfreute sich seiner Gunst. Den Diakon Johannes beauftragte er, in maiorem gloriam des Papsttums das Leben Gregors d. Gr. zu beschreiben, und der Erwerb einer schönen Orgel war für ihn eine kaum minder wichtige Angelegenheit, als der Erwerb kriegstüchtiger arabischer Pferde. — Zwei rein politische Ziele waren es, für die Johann seine ganze Kraft einsetzte: die Befreiung Italiens von den Sarazenen und die Erhebung des Papstes zum Oberherrn Italiens und des Kaisertums. Das letztere ließ sich nur verwirklichen, wenn das erstere erreicht würde. Aber Johann hat beide Aufgaben nicht gelöst, nicht weil es ihm an Talent, sondern an Macht fehlte, und der Parteihader und die beginnende Zersetzung der monarchischen Gewalten durch das Lehenswesen, dessen Gefahren er deutlich erkannte (Jaffé 3011), jede energische Aktion verhinderten. Die erste Aufgabe nahm er sogleich im Bunde mit Kaiser Ludwig II. in Angriff. Darum trat er mit Energie für die Autorität dieses Fürsten ein. Er stiftete Frieden zwischen ihm und Adalgis von Benevent. Er suchte ihm den Besitz des lotharingischen Reiches zu verschaffen. Aber er baute auch selbst eine Flotte, rüstete und bildete persönlich eine Art stehender Miliz aus und vervollständigte die Befestigung Roms, indem er St. Paul mit einem Fort umgab, das er Johannopolis nannte. Allein solange die Fürsten von Palermo, Neapel, Capua und die Bürgerschaft des seemächtigen Amalfi an dem Bündnis mit den „Söhnen des Teufels" festhielten, war trotz aller kleinen Erfolge

an eine Vertreibung der Landesfeinde nicht zu denken. Darum sehen wir den Papst immer wieder beschäftigt, sei's durch Geld, sei's durch gute Worte, sei's mit Gewalt dies Bündnis zu zerreißen. Aber obwohl er es über sich vermochte, z. B. an Amalfi jährlich 10000 Mankusen zu zahlen, und oft genug den Bannstrahl wider die Ungehorsamen schleuderte, gelang es ihm nicht, eine dauerhafte antisarazenische Liga zu stande zu bringen. So sah er sich schließlich gegen Ende seiner Regierung selber genötigt, den Sarazenen einen jährlichen Tribut von 25000 Mankusen zu zahlen. — In eine neue Phase trat seine italienische Politik ein durch den Tod Kaiser Ludwigs am 12. Oktober 875. Wie schon Hadrian II., so hatte auch er eine ausgesprochene Abneigung gegen die Deutschen und die deutschen Karolinger. Das zeigt seine Haltung gegenüber dem deutschen Episkopat (vgl. Jaffé 2986), seine Stellung in der mährischen Frage (s. u.), seine ganze Politik gegenüber dem „König von Baiern" und seinen Söhnen. So lud er denn nicht Ludwig den Deutschen, sondern Karl den Kahlen ein, sich in Rom die Kaiserkrone zu holen, nicht ohne zugleich die deutschen Fürsten, Prälaten und Grafen energisch von einem Einfalle in Frankreich abzumahnen. Am 25. Dez. 875 empfing dann Karl aus seiner Hand die Krone. Kurz darauf ernannte er den Erzbischof Ansegis von Sens zum päpstlichen Vikar nicht nur für Gallien, sondern auch für Germanien (Jaffé 3032). Dann sandte er zwei Legaten nach Frankreich mit dem Auftrage, die Händel zwischen Karl und Ludwig dem Deutschen beizulegen. Daß er bei alledem nur den Vorteil des von ihm „erwählten" Kaisers im Auge hatte und dessen Absichten auf Ludwigs Lande unterstützen wollte, ist klar. Aber durch die Schlacht von Andernach am 8. Oktober 876 ward Karls Hoffnung auf eine Wiederherstellung der karolingischen Universalmonarchie für immer vernichtet. Schon vorher war es in Rom zu einer Verschwörung gegen den Kaiser und die franzosenfreundliche Politik des Papstes gekommen, zu deren Häuptern der Bischof Formosus von Porto, Johanns Rival bei seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl, in Beziehungen stand. Am 19. April war der Papst auf einer römischen Synode gegen diese Gegner vorgegangen. Er hat sie dann noch öfter exkommuniziert, aber nie ihre Opposition völlig unterdrücken können. Noch schlimmer war, daß der Kaiser sich außer stande zeigte, ihm gegen die Sarazenen Hilfe zu leisten, und daß, als er endlich im September 877 in der Lombardei erschien, sein Neffe Karlmann aus Deutschland heranrückte und ihn zum Rückzuge bewog, auf dem er bereits am 13. Oktober verschied. Nun sah sich Johann doch genötigt, mit Karlmanns Anspruch auf Italien und das Kaisertum zu rechnen und mit ihm in Unterhandlungen zu treten. Als aber diese nicht von der Stelle rückten, machten Karlmanns Anhänger, die Markgrafen von Toskana und Spoleto, kurzen Prozeß: sie überfielen im Frühjahr 878 Rom, schlossen Johann ein und verpflichteten inzwischen die römischen Großen, Karlmann als König und zukünftigen Kaiser anzuerkennen. Dieser Vorfall bestärkte jedoch den Papst nur in seiner antideutschen Politik. Kaum war er wieder Herr seiner Entschlüsse, so begab er sich auf dem Seewege nach Frankreich. Hier gedachte er auf einem großen deutsch-französischen Generalkonzil die italienische Frage zu entscheiden. Die drei deutschen Fürsten lud er dazu ein. Aber keiner derselben leistete seinem Rufe Folge. So unterschied sich das Konzil von Troyes (11. Aug. bis 20. Sept. 878) lediglich durch die Anwesenheit des Papstes von einer französischen Reichssynode. Auch zeigte Ludwig der Stammler, obwohl er sich bequemte, aus Johanns Hand seine Krone zu empfangen (7. Sept.), keine Neigung, sich in das Wirrsal der italienischen Politik zu stürzen. Aber Johann hatte bereits einen anderen Prätendenten ins Auge gefaßt, mit dem er jetzt in Troyes einen geheimen Vertrag abschloß: den Grafen Boso von der Provence. Dieser sollte an seiner Statt als sein „Adoptivsohn" die weltlichen Angelegenheiten verwalten, während er selbst angeblich ganz den göttlichen Dingen sich widmen wollte. In der That folgte Boso dem Papste über den Mont Cénis nach Italien. Wahrscheinlich auf einer italienischen Generalsynode zu Rom sollte dann dem Vertrag von Troyes gemäß seine Wahl zum König erfolgen; denn die Zustimmung des Papstes, erklärte Johann ganz ähnlich, wie später Innocenz III. bezüglich der deutschen Königswahl, sei zu diesem Akte erforderlich, weil der gewählte Fürst von ihm zum Kaiser zu ordinieren sei. Allein der Plan zerschlug sich, weil die deutschen Karolinger in Oberitalien zu viel Boden gewonnen hatten. Schweren Herzens entschloß sich daher Johann im August 879 zu Ravenna Karl den Dicken als König von Italien anzuerkennen und endlich sogar — vor 9. Februar 881 — den ihm so wenig genehmen Fürsten zum Kaiser zu krönen. Das bedeutete nicht mehr und nicht weniger als den völligen Zusammenbruch seiner italienischen Politik. Aber wenn er gehofft hatte, durch den Verzicht auf seinen Lieblingsplan wenigstens einen tüchtigen Bundesgenossen für den Kampf gegen die Sara-

zenen zu gewinnen, so hatte er sich gründlich getäuscht: Karl begnügte sich mit dem äußeren Glanze der Krone. Italien blieb, wie gerade Johanns letzte Briefe zeigen, sich selbst überlassen, d. i. es blieb eine Beute der Sarazenen und der einander zerfleischenden kleinen Dynasten.

Neben diesen rein politischen Fragen spielen in Johanns Maßnahmen kirchliche Fragen eine verhältnismäßig geringe Rolle: nur der mährischen, bulgarischen und byzantinischen Frage hat er größere Aufmerksamkeit geschenkt, weil sie zu reinen Machtfragen geworden waren. In dem Streite zwischen Methodius und dem baierischen Episkopate nahm er zunächst sehr energisch für den ersteren Partei. Die Rechte der Baiern erklärte er einfach für aufgehoben durch die älteren Rechte Roms (Jaffé 2970—2980). Allein 879 zitierte er Methodius doch noch als Irrlehrer nach Rom (Jaffé 3267 f.). Indes es gelang Methodius sich zu rechtfertigen. Johann bestätigte ihn als Erzbischof von Mähren, lobte in einem Briefe an Swatopluk die kyrillische Schrift und gestand den weiteren Gebrauch der slavischen Liturgie zu; aber er ordinierte gleichzeitig Methodius' bittersten Feind Viching zum Bischof von Neutra und bestimmte, daß das Evangelium immer zuerst lateinisch, dann slavisch im Gottesdienste verlesen werde (Jaffé 3319). So hoffte er es beiden Parteien recht zu machen; aber er bewirkte nur, daß der Same der Zwietracht in der jungen mährischen Kirche nicht ausging (Jaffé 3344). — Konsequenter setzte er die Politik seiner Vorgänger in der bulgarischen Frage fort. Aber all die Gesandten und Briefe, die er an den Fürsten Michael richtete, erzielten nichts, als vage Versprechungen (Jaffé 2962, 2996, 3130—3135, 3246—3248, 3261, 3265, 3360, 3379): die griechischen Priester und der griechische Kult blieben im Lande. Dagegen glückte es Johann 879 den Fürsten Branimer von Kroatien für Rom zu gewinnen (Jaffé 3260, 3262, 3359). — Eng mit der bulgarischen war immer die byzantinische Frage verknüpft. Die Besetzung der Bulgarei durch byzantinische Priester führte unter Johann zunächst zu einer immer schlimmer werdenden Trübung der Beziehungen Roms zu dem Patriarchen Ignaz von Konstantinopel. Nun wurde nach Ignaz' Tode (23. Okt. 877) der auf dem „8. allgemeinen Konzil" von 869 abgesetzte Patriarch Photius restituiert. Wohl um den Beistand des Kaisers Basilius I. gegen die Sarazenen zu gewinnen, erklärte sich Johann „temporis ratione habita" im August 879 bereit, Photius anzuerkennen, wenn Photius auf einem Konzil Satisfaktion leiste und die Bulgarei Rom zugesprochen werde. In der That trat im November 879 zu Konstantinopel ein großes orientalisches Konzil zusammen, dem auch einige päpstliche Legaten beiwohnten. Aber Photius teilte auf demselben die Briefe Johanns in einer Übersetzung mit, „welche den hohen Ton des Papstes zur Bitte herabstimmte", von der Forderung betreffs der Bulgarei und der Satisfaktion des Photius nichts enthielt, statt dessen aber die Mahnung, die Beschlüsse von 869 zu verdammen. Diese grobe Mystifikation hatte den erwünschten Erfolg. Die Synode erkannte Photius an, überließ die Regelung der bulgarischen Frage dem Kaiser, faßte Beschlüsse, wonach dem Papst nur der Primat im Abendlande zugestanden wurde, und verwarf endlich sogar feierlich im Hinblicke auf das abendländische filioque jede Änderung des Nicaeno-Constantinopolitanum. Obwohl nun die römischen Legaten protestierten, stimmte der Papst im August 880 diesen Beschlüssen zu (Jaffé 3322), desavouierte seine Legaten, bat den schlauen Patriarchen, nicht übel von ihm zu denken, und erklärte sogar, auch er wolle nichts von einer Aenderung des Symboles wissen (Jaffé 3369). Der Grund dieses Verhaltens war hauptsächlich ein politischer: die Hoffnung auf die Dromonen des Kaisers Basilius. Dazu kam die Hoffnung auf Wiederanerkennung der römischen Ansprüche in Bulgarien, die denn in der That wenigstens formell erfolgt zu sein scheint (Jaffé 3323). Daß Johann vor seinem Tode von dieser Politik zurückgekommen sei und Photius von neuem abgesetzt habe, melden lediglich die späteren Quellen. In seinen Briefen findet sich keine Spur davon. Mithin hat der Papst wahrscheinlich auch auf diesem Felde sein Pontifikat mit einer Niederlage beschlossen. — Nach den Fuldaer Annalen hätte nun die Tragödie dieses Lebens auch wie eine Tragödie geendet. Sie erzählen, daß Johann das Opfer einer Verschwörung geworden sei. Zuerst habe ihn einer seiner Verwandten vergiftet; aber da das Gift zu langsam wirkte, sei der Papst schließlich durch Hammerschläge auf den Kopf getötet worden. Wir müssen diese Nachricht auf sich beruhen lassen. Nur das steht fest, daß der Papst am 15. Dezember 882 aus dem Leben schied. **H. Böhmer.**

Johannes IX., Papst 898—900. — L. P. ed. Duchesne II, p. 232; Watterich R. P. V. I, p. 31, 84, 656 ff.; Mansi XVI, p. 456; XVIII, p. 201 ff.; Jaffé I², p. 442 f.; Langen

S. 307—311; Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reiches III², S. 429; Hefele, Conciliengeschichte IV², 567 ff.; Weiland in ZKR XIX, S. 85 ff.; Funk in HJG 1888, S. 284 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom III, S. 243 ff.; Jungmann, Dissert. selectae in hist. eccles. IV, p. 33 ff.; s. auch d. A. Formosus Bd VI, S. 127.

Nach dem Tode Theodors im Dezember 897 bemächtigte sich zunächst der Bischof Sergius von Cerä (s. d. A. Sergius III.) des päpstlichen Stuhles. Aber nach monatelangen Kämpfen gelang es der spoletinischen Partei im April 898, ihn zu verdrängen, und an seiner Statt den Benediktiner Johann von Tivoli zu erheben, der bis zum Mai 900 amtierte. Johann betrachtete die Sühnung der an dem Leichnam seines Vorgängers Formosus verübten Greuel als seine nächste und wichtigste Aufgabe; auf einer Synode zu St. Peter verdammte er die Beschlüsse der Synode Stephans VI. (s. d. A.). anathematisierte die Sergianer und erklärte alle von Formosus vollzogenen Weihen für giltig. Gleichzeitig erließ er im Hinblick auf die Unruhen bei den letzten Wahlen eine Verfügung über die Papstwahl, in der er im Anschlusse an die constitutio Romana von 824 forderte, daß die Konsekration „des von den Bischöfen und dem gesamten Klerus erwählten, von Senat und Volk erbetenen Papstes" in Gegenwart kaiserlicher Gesandten vorgenommen werden solle. Endlich erkannte er auf dem Konzile feierlich Lambert von Spoleto als Kaiser an und erklärte die Salbung des Barbaren Arnulf für null und nichtig. Im Bunde mit Lambert, das zeigen noch deutlicher die Beschlüsse einer kurz darauf in Ravenna tagenden Synode, welche ein grelles Schlaglicht auf die Armut und Machtlosigkeit des Papsttums werfen, hoffte Johann in Rom geordnete Zustände wieder herzustellen. Aber diese Hoffnung ward durch den plötzlichen Tod des jungen Kaisers am 15. Oktober 898 vereitelt. Von Johanns Regierungsakten ist noch hervorzuheben: 1. die Restitution des von Stephan VI. abgesetzten Bischofs Agrinus von Langres, 2. die auf den Wunsch des Fürsten Moimir, aber ohne Rücksicht auf die Ansprüche der bairischen Kirche von ihm verfügte Entsendung dreier Bischöfe ins Mähreureich, gegen welche Theotemar von Salzburg alsbald energisch Einspruch erhob, und 3. die Maßnahmen des Papstes in dem Streite mit Byzanz. Anfangs bestätigte auch er die Verfügungen seiner Vorgänger in Betreff des Photius. Aber vor seinem Tode scheint er auf einer Synode noch zu einer Verständigung mit den Griechen gelangt zu sein. **H. Böhmer.**

Johannes X., Papst 914—928. — Liutprand, Antapodosis II, c. 47—54; III, c. 17, 43; Opp. ed. Dümmler, p. 44—47, 61, 73; Benedictus, Chronicon MG SS XIII, p. 714 f.; Leo Casinensis, Chronicon SS VII, p. 616; Chronica s. Benedicti SS rer. Langobard. p. 484; Invectiva in Romam pro Formoso papa, ed. Dümmler in Gesta Berengarii p. 153, cf. 71 f.; Ceriani e Porro, Il rotulo opistografo del principe Antonio Pio di Savoja, dazu: Löwenfeld, NA IX, S. 515 ff.; Mansi XVIII, p. 315 f.; Jaffé I², p. 447—453; L.P. ed. Duchesne II, p. 240 f.; Watterich, R.P.V. I, p. 35 f., 661 ff.; Langen S. 319—328; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches III², S. 603 ff.; Liverani, Giovanni da Tossignano, Opere, Macerata 1859, t. II; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA III; Jungmann, Dissertat. selectae in hist. eccles. IV, p. 46—62; Duret in Kopps Geschichtsblättern I, S. 214 ff., 290 ff.; Dändliker und Müller, Liudprand von Cremona, Büdinger, Untersuchungen zur mittleren Gesch. I, Leipzig 1871, S. 113 ff.

Nach Liudprand von Cremona verdankte Johann X. seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl lediglich dem Umstande, daß die „Alleinherrin" Roms, die ältere Theodora, ein längst mit ihm angeknüpftes ehebrecherisches Verhältnis bequemer fortsetzen wollte. Allein Liudprand schrieb erst ein halbes Jahrhundert nach Johanns Stuhlbesteigung. Er ist zudem ein arger Lästerer, darum darf sein Bericht nicht für bare Münze genommen werden. Allerdings ist die Vorgeschichte Johanns dunkel: geboren wie es heißt, zu Tossignano in der Romagna, ward er zunächst Diakon in Bologna, dann Bischof daselbst, trat aber dies Amt nicht an, sondern bemächtigte sich angeblich in widerrechtlicher Weise des Stuhles von Ravenna. Erst von hier aus wurde er etwa im März 914 entgegen einer Bestimmung Johanns IX., von den primates der Stadt — d. i. vor allem von Theodora, mit der er anscheinend verwandt war — auf den päpstlichen Stuhl berufen. Als Kirchenfürst hat er sich nicht mit Ruhm bedeckt, obwohl es ihm an Eifer und Geschick auch für die Kirchenregierung nicht fehlte: den slavonischen Erzbischof von Spalato und seine Untergebenen suchte er zur Annahme der lateinischen Liturgie und zum Anschluß an Rom zu bestimmen, was ihm, wie es scheint, auch bis zu einem gewissen Grade gelang (J—L 3571—3573). Auch mit den Bulgaren bemühte er sich gelegentlich der erfolglosen Unterhandlungen, die er mit Byzanz über die Zulässigkeit der 4. Ehe (s. d. A. Sergius III.) führte, wieder anzuknüpfen. Aber der Patriarch Nikolaus von Konstantinopel

wußte die beabsichtigte Reise der päpstlichen Legaten zu dem Zar Symeon zu verhindern. Nicht minder soll er bestrebt gewesen sein, mit der spanischen Kirche in Verkehr zu treten, und eine Revision der mozarabischen Liturgie bewirkt haben. Aber, wenn auch dieser Erfolg nicht ins Reich der Legende gehören sollte, so führte er doch nicht zu einem engeren Verhältnisse zwischen Rom und Spanien. Ein solches bestand während Johanns Pontifikat nur mit Frankreich und Deutschland. Nach Deutschland entsandte er im Jahre 916 den Bischof Peter von Orta als Legaten, seine Anwesenheit sollte den Beschlüssen der berühmten Synode von Hohenaltheim (MG Constitutiones I, p. 618 ff.) besonderes Gewicht verleihen. Aus seinen Verfügungen für Frankreich ist hervorzuheben die an den Erzbischof von Reims gerichtete Instruktion über die Behandlung der neubekehrten Normannen. Aber fast ausnahmslos beschränkte er sich auch im Verkehr mit diesen Ländern darauf, bereits getroffene oder geplante Maßregeln der Bischöfe und Fürsten gutzuheißen. Das zeigt nichts so grell, wie die Bestätigung der Wahl des 5jährigen Grafen Hugo von Vermandois zum Erzbischof von Reims (J—L 3570). — Desto größeren Ruhm erwarb sich aber Johann als Politiker und Feldherr. Es gelang ihm, eine Art Liga der bedeutendsten italienischen Fürsten, den byzantinischen Kaiser einbegriffen, gegen die Sarazenen zu stande zu bringen. Nachdem er durch die Krönung Berengars von Friaul zum Kaiser (26. November oder 3. Dezember 915) eine feste Bürgschaft für die Wiederherstellung der staatlichen Einheit in Ober- und Mittelitalien geschaffen hatte, zog er selbst an der Spitze eines Heeres gegen das Standquartier der Sarazenen am unteren Garigliano und errang im August 916 einen glänzenden Sieg. Allein nach diesem Siege begannen die italienischen Fürsten und Adelsfaktionen wieder ihr altes Spiel. Kaiser Berengar wurde im Jahre 924 zu Verona ermordet. Dem schwachen Rudolf von Burgund gelang es nicht, sich zu behaupten. Erst Hugo von Burgund schien das zu glücken. Darum schloß Johann nach dem 9. Juli 924 mit ihm zu Mantua ein Bündnis. Allein der erhoffte Vorteil blieb aus. Vielmehr erstand in Rom selbst jetzt dem Papste ein mächtiger Feind in der intriguanten Marozia. Im Juni 928 ward auf ihren Betrieb sein Bruder, der Präfekt Petrus, vor seinen Augen ermordet. Er selbst wurde in den Kerker geworfen. Dort starb er, seines Amtes beraubt, kurz darauf, ut plures asserunt (Flodoard) aus Angst, also eines natürlichen Todes. Erst ein späteres Gerücht („aiunt“ Liudprand) meldet, daß er mittels eines Kopfkissen erstickt worden sei.

H. Böhmer.

Johannes XI., Papst 931—936. — Liutprand, Antapodosis II, c. 48; III, c. 43; V, 3, p. 45, 73 ff.; Benedictus, Chronicon SS III, p. 715; Flodoard, Annales 931—936, SS III, S. 80 ff. Weitere Quellen: Watterich R. P. V. I, p. 38 f.; 669 ff.; L. P. ed. Duchesne II, p. 243; Jaffé I², p. 454 f.; Langen, S. 329—331; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA III.

Johann XI, ein natürlicher Sohn Papst Sergius' III. und der Marozia, wurde etwa im März 931 auf Betrieb seiner Mutter zum Papste erhoben. Als sein Halbbruder Alberich sich ein Jahr später in Rom der Herrschaft bemächtigte, wurde auch er in den Sturz seiner Mutter verwickelt. Ob er je die Freiheit wieder erlangte, ist ungewiß. Sicher war es Alberich, der bei allen bedeutenderen Jurisdiktionshandlungen, wie bei der Verleihung des Palliums an den 16jährigen Patriarchen Theophylakt von Konstantinopel, den Ausschlag gab. „Ohne Gewalt, des Glanzes bar, nur mit geistlichen Dingen beschäftigt“ (Flodoard), endete der unglückliche Papst im Januar 936 sein Leben.

H. Böhmer.

Johannes XII., Papst 955—964. — Liutprand, Liber de rebus gestis Ottonis, Opp. ed. Dümmler, p. 124—136; Continuatio Reginonis ed. Kurze, p. 171—174; Benedictus s. Andreae monachus, Chronicon c. 34—37, SS III, p. 757 f.; liber pontificalis ed. Duchesne II, p. 246 ff.; Watterich, R. P. V. I, p. 41—63; Jaffé I², p. 463—467; Dümmler, Otto d. Gr. V, 313 ff., 325 ff.; Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit I⁴, S. 447 ff.; Ranke, Weltgeschichte VI, 2, S. 210 ff.; Manitius, Deutsche Gesch. unter den sächsischen u. salischen Kaisern S. 144—151; Jungmann, Dissert. selectae in hist. eccles. IV, p. 449 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. Bd III; Langen a. a. O. S. 336 bis 351; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, S. 222—236. Aus der Litteratur über das Ottonianum hebe ich hervor: Sickel, Das Privilegium Ottos I. für die römische Kirche, 1883; Weiland in ZKR XIX,; Simson in NA XV, S. 575 ff.; Lindner, Die sogenannten Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. und Ottos I. an die Päpste, S. 94 ff.; Hirsch, Das sog. Paktum Ottos I. vom Jahre 962; Sackur in NA XXV, S. 409 ff.

Um seinem Hause außer der weltlichen auch die geistliche Herrschaft in Rom zu sichern, ließ Alberich vor seinem Tode (954) den römischen Adel eidlich geloben, bei der nächsten Erledigung des päpstlichen Stuhles seinen illegitimen Sohn und Erben Oktavian, den er bereits in den geistlichen Stand hatte treten lassen, zum Papste zu wählen. Schon im Dezember 955 trat der vorgesehene Fall ein: Papst Agapet II. starb. Am 16. Dezember folgte ihm der junge Fürst der Römer. Bei dieser Gelegenheit vertauschte derselbe seinen heidnischen Namen mit dem christlichen Johannes. Aber im übrigen blieb er, was er war, ein echter Sprößling des kraftvollen, ehrgeizigen, aber auch rohen, lasterhaften, ganz ungeistlich gesinnten Geschlechtes der Marozia. Der Lateran, heißt es, ward unter ihm förmlich zu einem Hurenhaus, in welchem der Nachfolger Petri beim Gelage des Teufels Minne trank und beim Würfelspiel Dämonen, wie Juppiter und Venus, anrief. Selbst die Peterskirche entweihte der päpstliche Don Juan, behauptet man, durch seine Orgien. Seine geistlichen Amtspflichten betrachtete er selbstverständlich nur als eine lästige Beigabe seiner Stellung. Er hatte daher keinen Anteil an den hochfahrenden Äußerungen über die Würde des Papsttums, die in üblicher Form aus seiner Kanzlei in die Welt gingen. Aber er war doch mehr als ein lüderlicher Don Juan: er war ein großer Jäger und Krieger und verband mit allen Lastern auch den hochfliegenden Ehrgeiz seines Hauses. Zunächst versuchte er vergeblich im Süden seine Herrschaft zu erweitern. Dann geriet er in Händel mit König Berengar. Auch dabei aber hatte er kein Glück. Berengars Sohn Adalbert besetzte römisches Gebiet. Rom selbst schien gefährdet. In seiner Not entschloß sich da, heißt es, der Papst, König Otto I. um Hilfe zu bitten. Dieser Entschluß ist, wie Ranke und Hauck mit Recht hervorheben, auffällig. Man kann kaum annehmen, daß der Papst ihn frei gefaßt hat, sondern, daß er zu ihm durch die Reformpartei des römischen Klerus gezwungen wurde, welche vom Eingreifen Ottos eine Besserung der skandalösen Zustände an der Kurie erhoffte. Daß Johann selber dem Kommen des Königs mit Mißtrauen entgegensah, zeigt sein Verhalten, als Otto sich Rom näherte: er ließ ihn nicht eher in die Stadt, als bis er ihm feierlich hatte geloben lassen, daß er seine Stellung als Papst und Fürst von Rom in jeder Beziehung respektieren werde (vgl. die promissio Ottonis in den verschiedenen Rezensionen und die promissio der königlichen Gesandten in MG Constitutiones I, p. 20 ff.; hier auch alle Litteratur zu den beiden Schriftstücken). Erst nachdem er sich dergestalt gegen den König gesichert hatte, krönte der Papst Otto am 2. Februar 962 zum Kaiser. Beide waren dann zunächst bemüht, einander gefällig zu sein. Wie Johann des Kaisers Lieblingswunsch erfüllte, indem er die Gründung eines Erzbistums in Magdeburg und die Gründung eines Bistums in Merseburg gut hieß, so erkannte der Kaiser in Bausch und Bogen alle Besitzansprüche der römischen Kirche an, fügte einige neue Schenkungen hinzu und versprach dem Papste zur Eroberung der ihm vorenthaltenen Gebiete behilflich zu sein (12. Februar 962. 1. Teil des Ottonianum). Aber kaum hatte Otto Rom verlassen und zeigte sich in der Erfüllung dieses Versprechens lässiger, als der Papst erwartete, so änderte Johann seine Politik. Er knüpfte mit seinem ehemaligen Bedränger Adalbert an. Auch mit Byzanz suchte er sich zu verständigen, und sogar die Ungarn beabsichtigte er, wie es heißt, zu einem Einfalle in Deutschland zu bestimmen. Obwohl er somit zweifellos Verrat spann, brach er doch die Beziehungen mit Otto nicht gleich ab. Erst, als Adalbert in Civita Vecchia gelandet war, ließ er die Maske fallen. Nun zog Otto Anfang November 963 gegen Rom. Der Abfall des größeren Teiles des Stadtadels öffnete ihm die Thore. Während Johann und Adalbert nach Tivoli flohen, trat am 6. November unter kaiserlichem Vorsitze in St. Peter eine Synode zusammen, welche nach längeren Verhandlungen am 4. Dezember Johann wegen Meineids, Mords, Sakrilegium und Blutschande für abgesetzt erklärte und an seiner Statt den Protoskriniar Leo zum Papste wählte. Im Zusammenhang damit wurden, wie es scheint, die Bestimmungen der constitutio Romana von 824 erneuert, die Oberherrschaft des Kaisers über Rom anerkannt und Klerus und Adel eidlich verpflichtet, bei der Papstwahl an die kanonischen Rechtsformen sich zu halten, die Weihe des neuen Papstes aber, wie es in der Zeit der byzantinischen Herrschaft üblich gewesen war, nicht eher vorzunehmen, als bis der Erwählte in Gegenwart der kaiserlichen missi dem Kaiser geschworen habe. Schon der neue Papst scheint vor seiner Weihe diesen Eid geleistet zu haben (vgl. den 2. Teil des sog. Ottonianum. Derselbe ist, wie es scheint, erst nach dem 6. Dezember 963 entstanden und dann mit der promissio vom 12. Februar 962 — 1. Teil des Ottonianum — verbunden worden: Beweise: 1. der spiritualis pater noster Leo kann nur Leo VIII. sein, vgl. Simson, Lindner, Sackur a. a. O.; 2. Liudprand a. a. O. c. 8: die Römer schwören Otto numquam se papam electuros aut ordinaturos praeter

consensum et electionem domini imperatoris Ottonis filiique ipsius regis Ottonis. Diese Worte Liudprands können keine wörtliche Wiedergabe des Eides des Römers sein, sondern nur ein Bericht über die Neuordnung der Papstwahl Nov.—Dez., 963). Allein die Römer wurden bald des Kaisers und des neuen Papstes müde. Es gelang daher Johann in Rom einen Aufstand anzuzetteln. Derselbe wurde nun zwar von Otto rasch unterdrückt (3. Januar 964). Aber kaum hatte er die Stadt verlassen, als die vornehmen Freundinnen Johanns von neuem das Volk aufwiegelten. Leo VIII. mußte flüchten. Johann zog wieder in den Lateran ein und hielt alsbald (26. Februar) in St. Peter eine Synode, auf der er die Beschlüsse des kaiserlichen Konzils kassierte und Leo VIII. absetzte (vgl. die Akten Constitutiones I, p. 562 ff.). Gräßliche Racheakte an den Führern der Reformpartei folgten. Aber, ehe Otto ihn hierfür zur Verantwortung ziehen konnte, fand der Enkel der Marozia ein seiner Herkunft und Gesinnung würdiges Ende: er wurde mitten im Ehebruche von einem Gehirnschlage getroffen und starb 8 Tage darauf am 14. Mai 964, ohne die Wegzehrung empfangen zu haben. **H. Böhmer.**

Johannes III., Papst 965—972. — L. P. ed. Duchesne II, p. 252 ff.; Benedictus, Chronicon c. 39, l. l. p. 719; Liutprand, legatio 62, p. 106; Watterich, R.P.V. I, p. 44, 66, 685 f.; Jaffé I^{2}, p. 470—477; dazu Kehr, Göttinger Nachrichten 1898, S. 371 f.; Dümmler, Otto d. Gr., Giesebrecht I^{5}, S. 493 ff.; Langen S. 354—363; Hauck III, S. 124 ff., 240 f.; Jungmann, Dissert. selectae IV, 493 ff.

Nach dem Tode Leos VIII. baten die Römer Otto d. Gr. zunächst um Wiedereinsetzung Benedikts V. Der Kaiser konnte darauf nicht eingehen. Auch starb Benedikt schon am 4. Juli 965. So fand erst im September im Gegenwart der Bischöfe von Speier und Cremona als kaiserlicher missi die Neuwahl statt. Sie fiel auf den Bischof Johann von Narni, einem Sohne, wie es scheint, der jüngeren Theodora, der von Jugend an dem römischen Klerus angehört hatte (geweiht 1. Oktober). Obgleich sonach mit dem Stadtadel eng liiert, hatte J. das gewöhnliche Schicksal aller unter kaiserlichem Einflusse gewählten Päpste. Bereits am 16. Dezember brach in Rom ein Aufstand wider ihn aus. Er wurde zunächst in der Engelsburg eingeschlossen, dann auf einer Burg in Kampanien eingekerkert. Zwar gelang es ihm nach einiger Zeit, aus diesem Gefängnisse zu entkommen. Aber Rom öffnete ihm erst, wie es scheint, auf die Kunde vom Anmarsche des Kaisers vom 4. November 964 die Thore. Diese Erfahrung ward bestimmend für J.s weitere Politik. Engster Anschluß an den Kaiser, „den dritten Konstantin", und willfähriges Eingehen auf alle dessen Pläne und Wünsche, das war von nun an die Richtschnur seines Verhaltens. Die Erhebung Magdeburgs zur Metropole, die Stiftung der Bistümer Meißen, Merseburg und Zeitz, die Privilegierung der kaiserlichen Familienklöster, die Krönung Ottos II. am 25. Dezember 967, die Einsegnung der Ehe des jungen Kaisers mit der Theophanu 14. April 972 — das sind nur die bekanntesten Beispiele für seine Ergebenheit gegen Otto I. Auch die Werbung des jungen Otto um eine byzantinische Prinzessin im Sommer 968 unterstützte er durch eine eigene Gesandschaft, verdarb es aber durch einen Verstoß wider die Etikette so sehr mit Kaiser Nicephorus, daß dieser den Plan faßte, in Otranto ein neues Erzbistum unter der Jurisdiktion Konstantinopels zu errichten und in Apulien und Calabrien den lateinischen Ritus zu unterdrücken. Dagegen hob sich infolge seines Bündnisses mit dem Kaiser wieder das Ansehen des päpstlichen Stuhles im Abendlande. Nicht nur von Frankreich, sondern auch von Spanien, England und selbst Schottland aus wurde er um Entscheidung kirchlicher Rechtsfragen angegangen. Bemerkenswert ist sein freundschaftliches Verhältnis zu Cluni (J—L v. J. 744), sowie die zahlreichen Änderungen, die unter seinem Pontifikat in der kirchlichen Organisation sich vollzogen; allein vier neue Erzbistümer — außer Magdeburg Capua, Benevent und Vich, das allerdings bald wieder einging — sind unter ihm entstanden. — Er starb am 6. September 972. **H. Böhmer.**

Johannes XIV., Papst 983—984. — Watterich, P.R.V. I, p. 66, 686 f.; Jaffé I^{2}, p. 484; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit I^{5}, S. 604; Langen S. 368 f.

Nach dem Tode Benedikts VII. ward auf Betrieb Ottos II. der Erzkanzler von Italien Bischof Peter von Pavia im November 983 zum Papste gewählt. Eine der ersten Amtshandlungen des neuen Papstes, der sich Johannes nannte, war, daß er am 7. Dezember die Beichte des sterbenden Kaisers entgegennahm. Nach Ottos Tode erlitt auch er bald das gewöhnliche Schicksal der „kaiserlichen" Päpste. Bonifaz VII. (s. d. A. Bd III S. 291) kehrte aus Konstantinopel zurück. Im April 984 bemächtigte er sich

Roms. Johann ward in der Engelsburg eingekerkert. Hier starb er am 20. August 984 sei's an Gift, sei's an Hunger. **H. Böhmer.**

Johannes XV., Papst 985—996. — L. P. ed. Duchesne II, p. 260; Watterich, R. P. V. I, 66 f.; 687 f.; Jaffé I^2, p. 486—489; Wilmanns, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Otto III; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, I^5, S. 493 ff.; Langen S. 369—380; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands III, S. 263 f.

Johann, der Sohn des römischen Priesters Leo, ward im August 985 zum Papste gewählt und starb Anfang April 996. In Rom selbst erfreute er sich sehr geringen Ansehens: die politische Macht riß Johannes Crescentius II. an sich. Der Klerus haßte den Papst, weil er, wie es heißt, alles, was er erhalten konnte, seinen Verwandten zuwandte. Auch außerhalb Roms erlitt das päpstliche Ansehen unter ihm schwere Einbußen, wie der Reimser Kirchenstreit zeigt (s. d. A. Silvester II.). Am erfreulichsten noch waren seine Beziehungen zu den Cluniacensern und zu Deutschland: nicht nur die Regentinnen Theophanu und Adelheid, auch der deutsche Episkopat pflegte die Freundschaft mit Rom. Das beweisen nicht nur die verhältnismäßig zahlreichen auf Deutschland bezüglichen Dekrete und Briefe Johanns — am merkwürdigsten ist darunter die Heiligsprechung Udalrichs von Augsburg vom 3. Februar 993, J—L 3848 als der erste Fall einer päpstlichen Kanonisation —, sondern auch die energische Unterstützung, welche die deutsche Kirche und der deutsche Hof, allerdings nicht ohne politische Hintergedanken, ihm im Reimser Kirchenstreite gewährten. Erwähnenswert ist auch, daß Johann in einem politischen Streite als Vermittler angerufen wurde: sein Legat Leo von Trevi vermittelte am 1. März 991 zwischen Äthelred von England und Richard von der Normandie den Frieden von Rouen, den er dann feierlich sanktionierte. — Vor ihm nennt zuerst Marianus Skotus in der Reihe der Päpste einen Johannes Roperti filius, der vier Monate regiert haben soll. Wilmans zeigt a. a. O. S. 208. 212, daß dieser Johannes eine mythische Person ist.

H. Böhmer.

Johannes XVI., Papst 997—998. — 9 griechische Briefe des Leo, Gesandten des Basilius' II. Bulgaroktonos an Otto III., über Johannes Schicksal (mir nicht zugänglich) ed. Sakkelion, *Σωτήρ* 1892, XV, p. 217 ff.; Jaffé I^2, p. 495 f.; Annales Quedlinburg. ad a. 997. SS III, p. 24; Johannis chronicon Venetum SS VII, p. 31; Vita s. Nili, AS Sept. VII, p. 336 f.; Watterich R. P. V. p. 68, 689 ff.: Wilmans, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Otto III.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I^5, S. 670 f., 701—703; Langen S. 385—387.

Johannes Philagathus, ein Grieche niedriger Herkunft aus Rossano in Calabrien, trat schon bei Lebzeiten Ottos II. zu der Kaiserin Theophanu in so nahe Beziehungen, daß das Gerücht ihn zu deren Liebhaber machte. Durch die Gunst Theophanus erhielt er 982 die reiche Abtei Nonantula (Diplomata Ottos II. nr. 238). Während der Regentschaft gehörte er zu den vertrautesten Ratgebern der Kaiserin, deren Verstimmung gegen die Witwe Ottos I., Adelheid, er besonders geschürt haben soll. Ihr verdankte er auch seine Erhebung auf den Stuhl von Piacenza, der um seinetwillen zum Erzstuhl gemacht wurde. Durch Theophanus Tod wurde seine Stellung am Hofe nicht erschüttert. Das ergiebt sich daraus, daß er Ende 995 den Auftrag erhielt, für seinen Paten Otto III. um eine byzantinische Prinzessin zu werben. Auf der Rückreise von Byzanz fiel er im Mai 997 Johann Crescentius in die Hände, der eben Gregor V. aus Rom verjagt hatte. Wider den Rat seines Landsmannes, des hl. Nilus, ließ er sich bewegen, an Stelle Gregors den päpstlichen Stuhl zu besteigen. Die Strafe blieb nicht aus. Als Otto III. Gregor mit Heeresmacht zurückführte, mußte er auf eine feste Burg fern von Rom sich flüchten. Hier wurde er im März 998 ergriffen, dann, der Nase, der Ohren, der Augen und der Zunge beraubt, auf einem Konzile abgesetzt und, nachdem er trotz der Bitten des hl. Nilus in schimpflichem Aufzuge durch die Straßen geschleppt war, von dem *ἄγριος πάπας* Gregor in einem römischen Kloster eingekerkert. Dort ist er wahrscheinlich erst am 2. April 1013 gestorben. **H. Böhmer.**

Johannes XVII., Papst, Juni bis Dezember 1003. — L. P. ed. Duchesne II, p. 265; Jaffé I^2, p. 501; Langen S. 401.

Nach dem Tode Silvesters II. ward am 13. Juni 1003 auf Betrieb des Crescentius der Römer Sicco zum Papste gewählt, der den Namen Johannes annahm. Er starb bereits am 7. Dezember. Das einzige, was wir von ihm wissen, ist, daß er vor seiner Erhebung verheiratet war. **H. Böhmer.**

Johannes XVIII., Papst 1003—1009. — L. P. ed. Duchesne II, p 266; Watterich R. P. V. I, p. 69, 699 f; Jaffé I², p. 501—503; Einige Briefformulare, die wahrscheinlich von ihm herrühren, ed. Mary Bateson aus einer angelsächs. Collectio canonum, Historical Review 1895, p. 728 f.; Langen S. 401.

Auf Johann XVII. folgte am 25. Dezember 1003 wieder eine Kreatur des Crescentius, der Römer Fasan, Sohn eines Presbyters Leo, als Papst Johann XVIII. genannt. Von seiner Amtsführung wissen wir nur wenig. Er genehmigte 1004 die Wiederherstellung des Bistums Merseburg und im Juni 1007 die Gründung des Bistums Bamberg. Daß es ihm nicht an Energie fehlte, zeigt seine Verfügung gegen die Bischöfe von Sens und Orléans, welche von Abt Gauzlin von Fleury die Verbrennung der päpstlichen Exemtionsprivilegien gefordert hatten (Jaffé nr. 3955). Er bedroht darin ganz Frankreich mit dem Anathem. Auch Byzanz gegenüber scheint der Papst einige Erfolge errungen zu haben. Er starb im Juni 1009 als Mönch von S. Paul. **H. Böhmer.**

Johannes XIX., Papst 1024—1032. — Radulf Glaber, hist. ed. Prou IV, c. 1; Leo Casin., chronicon SS VII, p. 665 ff.; Hugo von Flavigny, Chronicon II, ibid. VIII, p 392; Watterich. R. P. V. I, p. 70, 708—711; Jaffé I², p. 514—519; Langen S. 418 bis 428; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA Bd IV; Breßlau, Jahrbücher Konrads II., 2 Bde; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II⁵, S. 244 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, S. 556 ff.

Kaum hatte Benedikt VIII. die Augen geschlossen, als die tuskulanische Partei in unanständiger Eile die Wahl seines Bruders Romanus zum Papste betrieb. Allerdings war sie der Stimmen nicht sicher. Romanus, der bisher das Amt eines consul et dux et senator omnium Romanorum bekleidet hatte, mußte viel Geld opfern, um zum Ziele zu gelangen. Aber auch nach seiner Wahl schien ihm seine Stellung so wenig gefestigt, daß er im Widerspruch zu den Kanones noch an dem Wahltage auf einmal sich sämtliche Weihen erteilen ließ, wobei er den Namen Johannes annahm (zwischen 12. April und 10. Mai 1024, vgl. Hartmann, Mt des Instituts für österreich. Geschichtsforschung XV, S. 488). So trat er sein Amt wahrscheinlich mit einer großen Schuldenlast an. Aber bald schien sich ihm eine Gelegenheit zu bieten, seine Kasse wieder zu füllen. Kaiser Basilius II. von Byzanz ersuchte ihn, den Patriarchen Eustathius von Konstantinopel als ökumenischen Bischof, d. i. als Papst des Ostens anzuerkennen. Da der Kaiser die Römer kannte, fügte er seiner Bitte großartige Geschenke bei. Er hatte sich nicht verrechnet. Johann war wirklich bereit, ihm zu willfahren. Aber auf die Kunde davon erhob sich in den Kreisen der Reformmönche ein solcher Sturm der Entrüstung, daß sich der Papst genötigt sah, die Verhandlungen abzubrechen. Dieser Vorfall zeigt, wes Geistes Kind er war. Fast als ein Glück für die Kirche mußte es daher betrachtet werden, daß er selten Herr seiner Entschlüsse war. Nachdem er am 26. März 1027 Konrad II. zum Kaiser gekrönt hatte, stand er, solange der Kaiser in Italien weilte, ganz unter der Herrschaft dieses Fürsten. Nichts beweist das deutlicher, als sein Verhalten in dem Streite der Patriarchen von Aquileja und Grado. Zu Beginn seiner Regierung hatte er Poppo von Aquileja die Jurisdiktion über Grado zugesprochen. Aber bereits im September 1024 hatte er diese Entscheidung widerrufen und in der feierlichsten Form die Unabhängigkeit Grados anerkannt. Jetzt nötigte ihn der Kaiser, diesen Beschluß wieder umzustoßen, ja, dem dem deutschen Hofe treu ergebenen Poppo unter allen italienischen Bischöfen den höchsten Rang zu verleihen (vgl. Jaffé 4060—4064, 4070 f., 4085, 4103). Diese Willfährigkeit macht es begreiflich, daß der Kaiser in Deutschland seinen Befehlen geradezu Hohn sprach. Das zeigt ein zweiter sehr charakteristischer Vorfall. Johann bestätigte 1031 dem Abt Berno von Reichenau das Recht, beim Gottesdienst sich der bischöflichen Dalmatika zu bedienen. Er übersandte ihm außerdem noch die bischöflichen Schuhe. Aber der Bischof Salomo von Konstanz erhob hiergegen Klage beim Kaiser, und Konrad entschied ohne Zögern, daß der Abt die päpstliche Urkunde und das päpstliche Geschenk auszuliefern habe. Der Bischof aber scheute sich nicht, beides zu verbrennen. Man würde jedoch irren, wenn man aus diesen Vorgängen auf eine Minderung des päpstlichen Ansehens schlöße: zugleich mit dem Kaiser konnte Johann 1027 König Knut von England und Norwegen in Rom begrüßen. Mit den Cluniacensern stand er auf gutem Fuße. Odilo suchte bei ihm um Schutz nach gegen die Anfeindungen des Bischofs von Mâcon und erwarb sich so das Vertrauen des Papstes, daß derselbe sehr ungehalten war, als er die Wahl zum Erzbischof von Lyon nicht annahm (Jaffé 4079—4083, 4095). Ebenso unerschüttert war das päpstliche Ansehen in Frankreich. Das beweist am besten die merk-

würdige Bulle, in der Johann auf Wunsch des Bischofs von Limoges erklärt, der mythische St. Martial sei wirklich, wie die Legende behauptet, ein „Apostel“ gewesen. Daß er ohne Scheu Simonie trieb, indem er für die Erteilung des Palliums Geld nahm, erschien damals so wenig auffallend, daß niemand ihm daraus einen Vorwurf machte. Nur die Höhe der Summe hat König Knut beanstandet. Immerhin ist es auffällig, daß keiner der uns erhaltenen zeitgenössischen Geschichtsschreiber sich veranlaßt gefühlt hat, seinen Todestag zu notieren, als welcher wahrscheinlich der 6. November 1032 zu betrachten ist (vgl. Hartmann a. a. O.). Es geht daraus hervor, daß die Person des Papstes den Zeitgenossen gleichgiltig war; nur an der Fortdauer der Institution hatten sie ein Interesse.

H. Böhmer.

Johannes XXI., Papst, 1276—1277. — Les Registres de Gregoire X et Jean XXI publ. par J. Guiraud et E. Cadier, 3. Fasc., Paris 1898; A. Potthast, Reg. pont. II, S. 1710 ff.; Raynaldus Annal. eccles. z. 1276 f. Bd 22 S. 376, Ausgabe von Theiner, Bar le Duc 1870; J. T. Köhler, Vollständige Nachricht von Papst Johann XXI., Göttingen 1760; R. Stapper, Papst Johannes XXI., Münster 1898; A. v. Hirsch-Gereuth, Studien zur Gesch. d. Kreuzzüge nach den Kreuzzügen, München 1896 S. 95 ff.

Petrus Juliani, aus Lissabon gebürtig, seit 1273 Kardinalbischof von Tusculum, wurde am 15. oder 16. September 1276 zu Viterbo zum Papste gewählt; er nannte sich Johann XXI., in Wirklichkeit war er erst der 20. Papst des Namens Johann (vgl. Duchesne, Le Liber Pontific. II, S. 457 Anmerk. 4). Er war ein Mann von anerkannter Gelehrsamkeit, aber wie es scheint, von ebenso großer Verschrobenheit. Seit dem 14. Jahrhundert nahm man an, daß er mit Petrus Hispanus, von dem eine Reihe medizinischer Werke und ein vielgebrauchtes Kompendium der Logik, Summulae logicales, erhalten sind, identisch sei; doch ist die Annahme nicht sicher. Sein Pontifikat war für die kirchliche Entwickelung belanglos; denn seine wenig energischen Bemühungen, Frieden unter den Fürsten Europas zum Besten eines Kreuzzugs zu stiften, blieben ohne Erfolg. Auch seine Absicht, eine neue Verordnung für das Konklave zu erlassen, blieb unausgeführt. Er verunglückte durch den Einsturz eines Zimmers im päpstlichen Palaste zu Viterbo und starb am 20. Mai 1277. Annal. Plac. Ghibell. MG SS XVIII, S. 568.

Voigt † (Hauck).

Johannes XXII., Papst, 1316—1334. — Die Register Johanns sind erhalten (46 Bände), aber nicht publiziert. Die wichtigsten Aktenstücke findet man bei Raynaldus, Annal. ecclesiastici z. 1316—1334, Bd 24, Bar le Duc 1872, Ausgabe v. A. Theiner; in den Abhandlungen der histor. Klasse der Münchener Akademie 1880—1886 XV, 2 S. 61 ff.; XVI, 2 S. 156 ff.; XVII, 1 S. 159 ff., von Preger bezw. Reinkens publiziert; in Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit K. Ludwigs d. B., von Riezler herausgegeben, Innsbruck 1891, vgl. HJBG XIII, S. 500; bei Martène et Durand, Thesaurus anecdotor. 1717 II, S. 637 ff, im Oberbaierischen Archiv I, S. 45 ff. herausgegeben von Höfler; bei Bliß, Calendar . . Papal letters, 2. Bd, Lond. 1895 S. 123 ff.; einzelnes im Corp. iur. can., ed. Friedberg 2. Bd S. 1201 ff. Extravagantes Joannis papae XXII., auch unter den Extravag. communes; im Bullar. Roman. Turiner Ausgabe Bd 4 1859, S. 234 ff.; bei Muratori, Antiquit. Ital. VI, Mailand 1742, S. 185 ff.; bei Theiner, Cod. diplom. domin. tempor. 1. Bd, Rom 1861 S. 471 ff.; in der Archival. Zeitschr. von F. v. Löher Bd V, S. 237 und VI, S. 212; bei B. Dudik, Iter Romanum 2. Tl., Wien 1855 S. 47 ff. u. S. 129 ff.; J. Ficker, Urk. zur Gesch. des Römerzugs Ludwigs d. B., Innsbruck 1865. Die wichtigsten erzählenden Quellen sind die von Baluzius gesammelten Biographien, vitae papar. Aven. 1. Bd, Paris 1593 S. 113 ff.; und Giov. Villani, Cronica Buch 9, 10 u. 11, Florenz 1823 Bd 4 ff.; außerdem kommen vornehmlich in Betracht die von Böhmer Fontes rerum Germ. Bd 1 u. 4 zusammengestellten chronikal. Schriften; sodann Johann von Winterthur, herausgegeben von G. v. Wyß im Archiv f. schweizer. Geschichte Bd 11, Zürich 1856, und die Cronica s. Petri Erfordens. mod., herausgegeben v. Holder-Egger MG SS XXX, auch in der Oktavausgabe unter dem Titel Monumenta Erphesfurt. 1899. Die Biographie von V. Verlaque, Jean XXII, sa vie et ses œuvres, Paris 1883, ist wertlos; Feltens A. im KKL lediglich Apologie. C. Müller, Der Kampf Ludwigs d. B. mit der römischen Kurie, 1. Bd, Tübingen 1879; W. Preger in den oben Z. 34 angeführten AMA XV, 2 S. 1 ff.; XVI, 2 S. 113 ff.; XVII, S. 103 ff., 499 ff.; Riezler, Geschichte Baierns, 2. Bd, Gotha 1880 S. 348 ff.; Th. Lindner, Deutsche Geschichte unter d. Habsburgern und Luxemburgern, 1. Bd, Stuttgart 1890 S. 314 ff.; A. v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom 2. Bd, Berlin 1867 S. 778; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA. 6. Bd 4. Aufl., Stuttgart 1893 S. 99 ff.; C. J. v. Hefele, Conciliengesch. 6. Bd, 2. Aufl. v. A. Knöpfler, Freib. 1890 S. 575 ff.; M. Souchon, Die Papstwahlen von Bonif. VIII. bis Urban VI., Braunschweig 1888

S. 35 ff.; K. Müller, Ludwigs Appellationen ZKR XIX, 1884, S. 239 ff.; M. Schaper, Die Sachsenh. Appellation, Berlin 1888; Ehrle, Olivi und die Sachsenhäuser App. ALKG III, S. 540 ff.; J. Priesack, Zur Sachsenhäuser Appellation, ZKG XVII, 1897, S. 72; E. Engelmann, Der Anspruch der Päpste auf Konfirmat. bei den deutschen Königswahlen, Breslau 1886 S. 82 ff.; Scheffer-Boichorst in den Mt des Instit. f. Oesterr. GF., VI, S. 68 ff.; Preger in den AMA XV, 2 S. 4 ff, 1880; Felten, Die Bulle Ne pretereat 2 Tle., Trier 1885 u. 1887; Denifle im ALKG I, S. 625 ff.; W. Altmann, D. Römerzug Ludwigs d. B., Berlin 1886; A. Chroust, Die Romfahrt Ludwigs d. B., Gotha 1887; B. Jungmann, Dissertationes selectae t. VI, Regensb. 1886 S. 156 ff.; E. Marcour, Anteil d. Minoriten am Kampfe zwischen Ludwig IV. und Papst Johann XXII., Emmerich 1874; W. Preger, Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig d. B. AMA XIV, 1879; S. Riezler, Die litterar. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs d. B., Leipzig 1874; K. Müller, Aktenstücke zur Gesch. der Streitigkeiten unter den Minoriten ZKG VI, S. 63 ff.; Ehrle, Zur Gesch. des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrh. ALKG I, S. 238 ff.; ders., Der Nachlaß Clemens' V. u. der in Betr. dess. von Johann XXII. geführte Prozeß a. a. O. V, S. 1 ff.; M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon 2 Bde, Paris 1886 f.; M. Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen, Innsbruck 1894; ders, Das Taxwesen der päpstlichen Kanzlei, Mt d. Inst. f. Oesterr. GF. XIII, S. 1 ff.; K. Hayn, D. Almosenwesen unter Johann XXII., RQS VI, 1892, S. 209; K. Eubel, Zum päpstl. Reservations- und Provisionswesen, RQS VIII, 1894, S. 174; s. auch den Litteraturbericht v. K. Müller ZKG VII, S. 76 ff.

Jakobus Dueza (de Osa) ist um das Jahr 1244 in Cahors geboren. Seit 1300 Bischof von Frejus, wurde er 1310 Bischof von Avignon, 1312 Kardinalbischof von Porto. Nach Clemens' V. Tode und einer mehr als zweijährigen Sedisvakanz wählten in die Kardinäle in Lyon am 7. August 1316 nach einem sechswöchentlichen Konklave als Johann XXII. zum Papst. Er nahm seinen Sitz in Avignon.

Maßgebend für seine Politik war die Absicht die Reste der kaiserlichen Gewalt in Italien zu Gunsten des Papsttums zu beseitigen. Schon Clemens V. hatte auf Grund der Behauptung, daß während der Erledigung des Reichs die Kaisergewalt vom Papste zu führen sei, Robert von Neapel zum Vikar der Reichsländer in Italien ernannt, s. Bd IV S. 145, 21. Johann sah in dem Anspruch seines Vorgängers einen unerschütterlichen Rechtssatz, und da es infolge der Doppelwahl von 1314 einen allgemein anerkannten König nicht gab, so wähnte er freie Bahn für die Verwirklichung seiner Absichten zu haben. Demgemäß erklärte er am 31. März 1317, bei Erledigung des Reichs sei imperii iurisdictio, regimen et dispositio auf den Papst übergegangen, dem Gott selbst die Rechte des irdischen und himmlischen Reichs übertragen habe; er verbot daraufhin den von Heinrich VII. ernannten Reichsvikaren und anderen Beamten weiter zu amtieren (Raynald. z. 1317 § 27 S. 55). Statt dessen vollzog er selbst im Juli 1317 die Ernennung Roberts zum Reichsvikar. Den hadernden Königen in Deutschland gegenüber verhielt er sich zunächst neutral: er redete beide als zum römischen König Erwählte an (über die Bedeutung der Anrede s. Engelmann S. 84 f.); aber er kam über nichtssagende Mahnungen zur Herstellung von Friede und Eintracht nicht hinaus. Eine Änderung trat erst ein, als Ludwig d. B. durch den Sieg bei Mühldorf, 18. September 1322, Friedrich d. Sch. überwandt. Denn nun war ihm die Möglichkeit gegeben in die italienischen Verhältnisse einzugreifen. Und die Ernennung Bertholds von Neiffen zum Reichsvikar (2. März 1323) zeigte, daß er entschlossen war, diese Möglichkeit zu benützen.

Die Folge war der Ausbruch des Streites. In einem öffentlichen Konsistorium erhob Johann am 8. Oktober 1323 Klage gegen Ludwig, den sogen. ersten Prozeß (Martène et Durand, Thes. II, S. 644). Zu Grunde liegt der zuerst von Gregor VII., dann von Innocenz III. erhobene Anspruch, daß dem Papste die examinatio, approbatio ac admissio, repulsio quoque et reprobatio des erwählten Kaisers gebühre. Ludwig wird vorgeworfen, daß er unter Mißachtung dieses päpstlichen Rechts den römischen Königstitel angenommen, daß er unter Schädigung der römischen Kirche, der während der Erledigung des Throns die Verwaltung des Reichs zukomme, sich die letztere angemaßt, endlich daß er die Feinde der römischen Kirche, wie die wegen Verbrechens der Häresie verurteilten Visconti, begünstigt und beschützt habe. Unter Bedrohung mit dem Bann wird er aufgefordert, die Regierung niederzulegen und seine bisherigen Maßregeln zu widerrufen; die Unterthanen aber werden von ihren Eiden entbunden. Das Bedeutende in der päpstlichen Erklärung ist die schroffe Behauptung der päpstlichen Herrschaft über das Reich. Daß Ludwig sich der Aufforderung fügen werde, hat Johann sicher nicht erwartet: was er mit seinem Vorgehen erstrebte, war Erneuerung des Streites in Deutschland. Nach momentanem Zögern (zweiter Prozeß vom 7. Januar 1324, Martène S. 647; vgl. Vatik. Akten

S. 172 Nr. 347) erfolgte denn auch am 23. März 1324 die Verkündigung des Bannes über den König und seine Vorladung vor das Gericht des Papstes, unter Drohung mit Bann und Interdikt gegen diejenigen, die ihm fernerhin Gehorsam leisten würden (dritter Prozeß, Martène a. a. O. S. 652), und am 11. Juli 1324 die Entsetzung von allen Rechten, welche aus seiner Erwählung abgeleitet werden konnten, sowie die Verhängung von Bann und Interdikt über seine Anhänger; zugleich wurde Ludwig von neuem für den 1. Oktober zur Verantwortung vor den Papst geladen (vierter Prozeß, Martène a. a. O. S. 660).

Ludwig hatte gegen den ersten Prozeß am 16. Dezember 1323 zu Nürnberg vor Notar und Zeugen eine Erklärung abgegeben, worin er in Bezug auf das deutsche Königreich die Giltigkeit der Wahl unabhängig von jeder päpstlichen Einwirkung behauptete, in Bezug auf das Imperium das in Anspruch genommenene Prüfungsrecht der Kurie sehr bedeutend einschränkte, indem er zwar die Möglichkeit der Ablehnung der Krönung zugab, diese aber lediglich als Ceremonie betrachtete, endlich den Vorwurf der Ketzerei gegen Johann erhob und die Entscheidung seiner Sache durch ein allgemeines Konzil forderte (Gewold, Defensio Ludovici IV., Ingolst. 1618 S. 68). Allein er scheint diese Erklärung nur als Rechtsverwahrung betrachtet und nicht publiziert zu haben. Dagegen trat er vor die Öffentlichkeit durch die Sachsenhäuser Appellation vom 22. Mai 1324 (Baluz. II, S. 478 ff.). Sie wiederholt die Berufung an ein allgemeines Konzil. Dieselbe erscheint hier begründet einerseits dadurch, daß Johann sich als Feind des Reichs und des Kaisers bewiesen habe, andererseits dadurch, daß er der Ketzerei schuldig sei. Anlaß zu diesem Vorwurf gab Johanns Haltung in den Streitigkeiten der Franziskaner über die Armut, vgl. hierüber Bd VI, S. 212, 24 ff. Daß der Papst inzwischen ein Urteil gefällt hatte (dritter Prozeß), ist ignoriert; angesichts der formlosen Publikation desselben durch Anschlagen an die Kirchenthüren hatte Ludwig Grund, so zu handeln.

War seine Absicht, durch diese Appellationen den päpstlichen Maßregeln die Rechtsgrundlage zu entziehen, so die des Papstes, dem König die Regierung unmöglich zu machen. Das letztere mißlang, da Ludwig sich mit Friedrich vertrug, und die Bemühungen einen Gegenkönig aufzustellen nicht zum Ziele führten. Bann und Interdikt aber verfehlten ihre Wirkung in Deutschland. Gleichwohl tritt in den päpstlichen Maßregeln gegen Ludwig zunächst eine Pause ein. Erst daß dieser zu Anfang des Jahres 1327 nach Italien zog, dort unerwarteten Erfolg hatte, sich am 17. Januar 1328 zu Rom durch vier, von den Römern gewählte Syndici krönen ließ, und am 18. April die Absetzung Johanns, am 12. Mai die Wahl eines Gegenpapsts, Nikolaus' V., verfügte, veranlaßte neue Handlungen Johanns gegen den Kaiser. Am 3. April 1327 erklärte er Ludwig aller Lehen, die er von der Kirche oder dem Reich trug, besonders des Herzogtums Baiern verlustig (fünfter Prozeß Martène II, S. 671); am 23. Oktober folgte seine Verurteilung als Ketzer, a. a. O. S. 698, am 21. Januar 1328 die Verkündigung des Kreuzzugsablasses für alle, die ein Jahr lang gegen ihn die Waffen tragen würden, a. a. O. S. 716, endlich im Frühjahr 1328 wurde eine neue Königswahl angeordnet (Raynald z. 1328 § 40 S. 358; Vatik. Akten S. 378 Nr. 1328).

Man kann auch jetzt nicht sagen, daß diese päpstlichen Erlasse irgendwo nachhaltig wirkten: allein Ludwigs Macht war zu gering, als daß er Italiens hätte Herr werden können. Daß er im Winter 1329—1330 das Land verlassen, daß später Nikolaus V. sich Johann unterwerfen mußte (Vatik. Akten S. 469 ff. Nr. 1344 ff. u. S. 491 Nr. 1413), wirkte wie ein Erfolg des Papstes. In Deutschland wünschte man den Frieden, Ludwig war zum Entgegenkommen bereit. Aber der Friede scheiterte daran, daß Ludwig seine und des Reiches Rechte gewahrt wissen wollte, während für Johann die erste Bedingung Ludwigs Rücktritt war (s. bes. Martène II, S. 800 vom 31. Juli 1330, Gewold S. 118 ff. aus d. Herbst 1331, Raynald z. 1333 § 28 S. 521). Es ist nicht zu verwundern, daß Ludwig von neuem zum Angriff überging, als Johann selbst ihm die günstigste Gelegenheit darbot.

Johann hatte stets den Ehrgeiz nicht nur Papst, sondern auch Theologe zu sein, und wie die scholastischen Theologen überhaupt interessierten ihn besonders solche Fragen, die jenseits der menschlichen Erkenntnis liegen. In einer Predigt an Allerheiligen 1331 sprach er von dem Anschauen Gottes und erklärte sich dahin, daß dasselbe erst nach der Auferstehung eintreten werde, Baluz. I, S. 182 ff. Bei den ohnehin vorhandenen Zweifeln an seiner Orthodoxie erregte das weithin den größten Anstoß. Überdies machte sich im Kardinalskollegium die Abneigung der Italiener gegen den Papst aus der Gascogne sehr entschieden bemerkbar. Hier setzte Ludwig ein, indem er im Einverständnis mit dem

Kardinal Napoleon Orsini im Jahre 1334 an die Kardinäle das Ansuchen richtete, eine allgemeine Synode zu berufen, Vatik. Akten S. 567 ff. Nr. 1663 und 1671. Sie wäre in diesem Moment für den Papst ungemein gefährlich gewesen. Doch führte der neue Angriff zu nichts, da Johann am 3. Dezember 1334 starb.

Noch nicht definitiv entschieden ist die Frage nach der Echtheit der Bulle Ne pretereat, durch welche Italien vom Imperium und dem Königreich Deutschland für immer getrennt werden sollte, Vatik. Akten S. 559 Nr. 1637. Denn einerseits erregt die Überlieferung der Bulle die größten Bedenken, andererseits ist die äußere Bezeugung gut. Jedenfalls widerspricht der Inhalt Johanns Rechtsanschauung nicht. Die Trennung wäre doch nur Anwendung der obersten Gewalt, die der Papst über das Reich besitzt: Cui terreni simul et coelestis imperii iura Deus ipse commisit, Raynald z. 1317 § 27 S. 55. Daß Johann nicht das mindeste Bedenken trug, von derselben Gebrauch zu machen, zeigt sein Erlaß an Bischof Heinrich v. Verdun vom 12. April 1331, worin er diesem, da der Bischof prohibitione iuris obstante Bedenken hatte, die Erlaubnis gab, den König von Frankreich in protectorem ecclesiae ac civitatis Virdunensis, nec non feudorum, castrorum, bonorum, iurium et iurisdictionum anzunehmen (Vatik. Akten S. 504 Nr. 1455, Feltens lange Ausführungen darüber, was der Papst nicht durfte S. 37 ff., zerfallen dieser prohibitione iuris obstante gegebenen Erlaubnis gegenüber in nichts).

Ueber den litterarischen Kampf, den der Streit Johanns mit Ludwig entfachte, s. d. A. Marsilius, Occam und Augustinus Triumphus, über die Stellung der Minoriten zum Papste den A. Franz von Assisi Bd VI, S. 212,24 ff.; über sein Einschreiten gegen Eckart s. Bd V, S. 145,23 ff.; über seine Stellung zu den Beginen Bd II, S. 523,30 ff.; über seine Thätigkeit für das kanonische Recht d. A. Kanonen- u. Dekretalensammlungen.

Uebel berüchtigt ist Johanns Pontifikat infolge der Finanzkünste, die er entfaltete. Er bedurfte Geld, um seine Verwandten zu bereichern, und er freute sich es aufzuhäufen: er war geizig. Die Zeitgenossen wußten von dem immensen Schatz zu erzählen, den er gesammelt habe: Villani giebt ihn auf 25 Millionen Goldgulden (über 200 Millionen Mark) an (Cron. XI, 20 S. 56 ff.). Das war übertrieben, vgl. Ehrle ALKG V, S. 159 ff., der den Schatz unter der Voraussetzung, daß er so ziemlich unversehrt an Clemens VI. überging, nur auf etwas über 700000 Goldgulden berechnet; auf Grund einer Bulle Benedikts XII. vom 7. April 1335 bestimmt ihn Sägmüller HJBG XVIII, S. 37 ff. genauer auf 775000 Goldgulden in barem Gelde und 41000 Goldgulden in Wertsachen, also auf ungefähr 8 Millionen Mark. Als Mittel zur Bereicherung dienten ihm besonders die Reservationen und Provisionen (s. d. A.). Johann reservierte sich alsbald nach seiner Wahl (15. September 1316) alle Stellen, deren bisherige Inhaber durch päpstliche Verleihung eine andere Stelle erhalten hatten (Baluz., Vit. I, S. 722): er ermöglichte sich dadurch, die Vergebung einer beliebigen Anzahl von Benefizien, indem er die bisherigen Inhaber versetzte. Ein Jahr später, 19. November 1317, erklärte er, niemand dürfe zugleich mehr als zwei Benefizien besitzen. Die Unzahl der dadurch erledigten Stellen reservierte er sich gleichfalls (Extrav. Joh. XXII, tit. 3 S. 1207). Nicht genug daran, reservierte er sich im Jahre 1322 alle geistlichen Benefizien im Patriarchate von Aquileja und in den EB. Ravenna, Mailand und Genua, Ughelli, Ital. sacr. III, S. 185, schließlich alle sedes, monasteria, ecclesiae et alia beneficia, quae apud sedem ap. vacant ad praesens et exnunc in antea, wie und wodurch sie erledigt worden seien, Extrav. Commun. I, tit. 3 c. 4 S. 1240 f. Der Zweck dieser Verordnungen war die Füllung der päpstlichen Kassen (vgl. Vatik. Akten S. 340 Nr. 897), den Vorwand bot die Notwendigkeit, die Simonie zu verhüten (Villani XI, 20 S. 56), der Habsucht der Prälaten entgegenzutreten (Extrav. Joh. XXII, tit. 3) u. dgl. Demselben Zweck dienten die vielen Neugründungen von Bistümern durch Teilung bisheriger Diözesen, s. Vita VII. Bd I, S. 187 ff.

Johann war ein kleines Männlein, von kolerischer Gemütsart, mager und glatzköpfig, mit unschönen Zügen und einer dünnen Stimme. Auch geistig bedeutete er trotz seiner unermüdlichen Thätigkeit nichts: er gehörte zu den Thoren, die Worte für Thaten, Geschäftigkeit für Arbeit und Vielschreiberei für Regieren halten. Seine Regierung hat nirgends genützt: er hat Deutschland geschadet, Italien verwirrt, das Papsttum und die Kirche in der allgemeinen Achtung erniedrigt. Es konnte nicht anders sein. Was das Papsttum einstmals erhoben hatte, war die Überzeugung von seiner moralischen Bedeutung; daß jetzt der Träger der Thiara nur weltliche Ziele kannte, Macht und Geld, mußte an der ganzen Institution irre machen. **Hauck.**

Johannes XXIII., Papst 1410—1415, gest. 1419. — Quellen: Abgesehen von den allgemeinen Quellen der Zeit, insbesondere den Akten des Pisaner und Konstanzer Konzils, die historischen Schriften Dietrich von Niems, s. d. A.; Zwei Viten bei Muratori, Rer. Ital. Script. III, P. II und in Liber pontificalis ed. L. Duchesne, t. II, 1892 (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, 2 sér. III, 7); Platina, Historia de vitis pontificum romanorum; Chronik des Andreas Ratisponensis bei Eccard, Corp. hist. med. aev. I, 25; Papstchronik des 15. Jahrh. herausg. v. H. Finke in RQS IV; K. Eubel, Das Itinerar der Päpste zur Zeit des großen Schisma in HJG XVI, und Ergänzungen dazu v. L. Schmitz u. H. V. Sauerland ebend. XVII und XVIII. — Litteratur: Außer der allgemeinen Litteratur zur Geschichte des Schisma und der Reformkonzilien (am vollständigsten citiert bei L. Pastor, Geschichte der Päpste rc. I) und der Litteratur über Dietrich v. Niem; C. Hunger, Zur Geschichte Papst Johannes XXIII. Diss. phil. Bonn. 1876; J. N. Brischar, Art. „Johann XXIII." in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon Bd VI, 1889; J. Schwerdfeger, Papst Johann XXIII. und die Wahl Siegmunds zum röm. König 1410, Wien 1895; H. Blumenthal, Johann XXIII., seine Wahl und seine Persönlichkeit in ZKG XXI.

Balthasar Cossa, aus einem neapolitanischen Adelsgeschlecht, hatte sich anfangs dem Kriegshandwerke (Seeräuber?) ergeben, wandte sich dann aber seiner hervorragenden geistigen Begabung entsprechend der kirchlichen Laufbahn zu. Nachdem er zu Bologna den Doktor beider Rechte erworben, zog ihn Bonifaz IX. schon sehr bald an die Kurie. 1402 wurde er Kardinal und am 19. Januar 1403 Legat von Bologna. In dieser Stellung hat er für die Wiederherstellung und Sicherung des Kirchenstaates, sowie für die Hebung der päpstlichen Finanzen Hervorragendes geleistet. Mit Gregor XII. verfeindete er sich und leitete den Abfall der Kardinäle von ihm. So wurde er auch die Seele des Konzils zu Pisa, und der hier gewählte Papst, Alexander V., war nur ein Werkzeug in seiner Hand. Als dieser zu Bologna starb, wurde er am 17. Mai 1410 einstimmig zum Papste gewählt. Die Lage der Kurie in Italien, besonders die Gefahr, welche ihr von Ladislaus von Neapel drohte, forderte für den päpstlichen Stuhl einen kriegstüchtigen, thatkräftigen Mann. Als solchen hatte Cossa sich bis dahin gezeigt. Aber es war nun, als wenn die Tiara ihm alle Kraft entzog, als wenn die Wucht des höchsten geistlichen Amtes ihn, der bis dahin wie so viele seiner Standesgenossen ohne Scheu das Leben eines Weltmannes geführt, aus dem Gleichgewicht gebracht hätte. Seine Regierung ist eine Kette von Versäumnissen, Halbheiten und Unbesonnenheiten.

Das Kriegsglück war ihm anfangs hold gegen Ladislaus (Schlacht bei Roccasicca 29. April 1411); aber der Sieg wurde nicht ausgenutzt, und der Papst sah ruhig zu, wie die Macht des Gegners wuchs. Er schloß dann mit Preisgebung Ludwigs von Anjou einen Frieden, bei dem er fast ausschließlich der Gebende war (16. Oktober 1412) und der den Gegner nur reizte bei der ersten besten Gelegenheit wieder über ihn herzufallen (Mai 1413). Der Papst saß thatenlos in Rom, bis ihm nichts mehr übrig blieb als Hals über Kopf zu fliehen. Und nun mußte er dem römischen König Siegmund sich in die Arme werfen (Verhandlungen zu Como 13.—31. Oktober, Zusammenkunft in Lodi Ende November 1413). — Dem Drängen seiner Obedienz hatte Johann nachgegeben und ein Konzil in Rom abgehalten (1412/13, vgl. darüber H. Finke, Acta Concilii Constantiensis, 1. Bd, Münster 1896). Aber die Art, wie er sich dabei aller Reformanträge entzogen hatte, war nur geeignet gewesen den Ruf nach einem Konzil, nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern zu verstärken. Und nun ließ er sich gar von Siegmund den Ort dieses Konzils diktieren. Mit den trübsten Ahnungen ging er nach Konstanz (vgl. Vita di B. Valori in Arch. stor. ital. IV. p. I, 262). Aber statt nun hier auszuharren in Verteidigung der päpstlichen Rechte oder wenigstens in Wahrung seiner persönlichen Würde, statt der tiefen Sehnsucht seiner Zeit nach Herstellung der kirchlichen Einheit klug Rechnung zu tragen, lud er durch die schimpfliche Flucht (20./21. März 1415) den ganzen Haß der Versammlung auf sich und steigerte den boshaften Klatsch, der von den wenig geistlichen Allüren des ehemaligen Kriegsmannes gereizt sich längst mit seinem durchaus anfechtbaren Vor- und Privatleben beschäftigt hatte, zu einer Flutwelle der schwersten Anklagen. An ihm, der „nicht besser, aber doch auch nicht schlechter als seine Zeitgenossen war" (Erler, Dietrich von Nieheim, Leipzig 1887, S. 341; vgl. auch S. 225 ff.), wurde nun der den Urkunden der Kirchengeschichte und des geistlichen Rechtes abgepreßte und bis zu einem unmöglichen Extrem verfeinerte Maßstab der reformatorischen Doktrinäre angelegt; und mit einemmal erschien er auch denen, die noch vor kurzem an ihm nichts auszusetzen gehabt hatten, als der vollendete Bösewicht. Das Unglück machte ihn wieder stark: er verzichtete auf eine Verteidigung gegenüber diesen Anklagen. So wurde er von dem Konzil in dessen 12. Sitzung am 29. Mai 1415 abgesetzt und seinem alten Gegner,

dem Pfalzgrafen Ludwig von Baiern, in Gewahrsam gegeben. In Radolfszell, in Gottlieben, in Heidelberg und Mannheim erfuhr er die Unbilden der Gefangenschaft, bis die 42. Sitzung desselben Konzils unter dem Vorsitz des neugewählten Papstes Martins V. (28. Dezember 1417) seine Freilassung beschloß. Diese erfolgte erst 1418 nach Erstattung eines bedeutenden Lösegeldes. Der etwa fünfzigjährige, aber schon innerlich gebrochene Mann wurde nach demütiger Unterwerfung von Martin V. zum Kardinalbischof von Tusculum ernannt. Er starb aber bereits 1419 in Florenz und wurde in dem dortigen Baptisterium beigesetzt. Die Stadt, mit deren Politik er sich als Papst wohl allzusehr identifiziert hatte, setzte ihm in dankbarem Andenken „ein Denkmal voll erhabener Schönheit" (vgl. Museum I, 128). **B. Beß.**

Johannes der Apostel. — Das Charakterbild, welches der bloße Name Johannes jedem gebildeten Christen vor Augen zaubert, ist nach seinen wesentlichen Zügen ein Widerschein der Schriften, welche uns unter diesem Namen im NT überliefert sind. Auch die Darstellungen der Künstler, unter welchen gerade die unbedeutenderen die größte Popularität erlangt haben, gaben, wenn auch der einzelne Künstler mehr durch die Tradition, als durch Versenkung in die johanneischen Schriften bestimmt wurde, schließlich doch den aus jenen Schriften empfangenen Eindruck wieder. Ob aber der Apostel Joh. der Verfasser des 4. Evangeliums, der Apokalypse und der drei ihm zugeschriebenen Briefe sei, ist seit mehr als 100 Jahren eine Frage, welche von vielen verneint, von manchen unentschieden gelassen oder in zweideutiger Weise beantwortet wird. Es empfiehlt sich, bei der Ermittelung der geschichtlichen Stellung dieses Apostels von den joh. Schriften und auch von der Überlieferung über seine späteren Schicksale, welche mit der Überlieferung über die seinen Namen tragenden Schriften zwar nicht zusammenfällt, aber doch innig verbunden ist, zunächst abzusehen.

I. *Der Apostel Joh. nach den neutestamentlichen Schriften abgesehen von den johanneischen.* In fast allen Apostelkatalogen stehen an 3. und 4. Stelle hinter dem Brüderpaar Petrus und Andreas die Brüder Jakobus und Joh., die Söhne des Zebedäus, und zwar in dieser Ordnung (Mt 10, 2; Mc 3, 17; Lc 6, 14; im Diatessaron vgl. Goussen, Stud. bibl. I, 66; Harris, Fragm. of the comment. of Ephrem S. upon the Diatessaron p. 101). Wenn AG 1, 13 nach überwiegender Bezeugung Joh. vor Jakobus, beide aber zwischen Petrus und Andreas gestellt sind, so wird dies darin seinen Grund haben, daß in diesem Buch Joh. wiederholt neben Petrus als ein im Apostelkreis hervorragender Mann zu nennen war (3, 1. 3. 4. 11; 4, 13. 19; 8, 14; vgl. Lc 22, 8; Gl 2, 9), während Jakobus nur einmal aus Anlaß seines Märtyrertodes erwähnt und dort gegen die in den Evv. beobachtete Regel als Bruder des Joh., statt umgekehrt, bezeichnet wird (AG 12, 2). Daß das Ebjonitenevangelium (Epiph. haer. 30, 13) den Joh. gleichfalls vor Jak. und zwar an die Spitze aller Apostel stellt, ist mehr für die Beurteilung dieses Evangeliums als für die Geschichte des Joh. bedeutsam. Dagegen wird aus der beinahe konstanten Voranstellung des Jak. vor Joh. in den Katalogen wie in den Erzählungen der Evv. (Mt 4, 21; 17, 1; Mc 1, 19. 29; 5, 37; 9, 2; 10, 35. 41; 13, 3; 14, 33; Lc 5, 10; 9, 54) zu folgern sein, daß Jak. der ältere war; denn die größere geschichtliche Bedeutung des Joh., welche in der AG (s. vorhin) und außerdem nur noch Lc 8, 51; 9, 28 die Voranstellung des Joh. verursacht hat, lag zur Zeit der Entstehung der älteren Evv. längst am Tage. Nach legendarischer, aber sehr alter und weitverbreiteter Überlieferung ist Joh. von allen Aposteln der jüngste gewesen (vgl. Zahn, Acta Joannis p. CXXXIV f.); es spricht nichts dagegen, daß er etwa zehn Jahre jünger als Jesus war und schon als Zwanzigjähriger sich als Jünger ihm anschloß. Die stark bezeugte Thatsache, daß er erst nach dem Regierungsantritt Trajans (a. 98) in sehr hohem Alter gestorben ist, gewinnt bei dieser Annahme an Wahrscheinlichkeit. Der Vater Zebedäus, nach welchem Joh. und Jak. zur Unterscheidung von anderen Trägern dieser sehr gebräuchlichen Namen häufig, zuweilen sogar zum Ersatz ihrer Eigennamen genannt wurden (Mt 20, 20; 26, 37; 27, 56; Jo 21, 2), betrieb mit seinen Söhnen und mehreren Lohnarbeitern (Mc 1, 20) die Fischerei in Kapernaum. Dies läßt auf einen gewissen Wohlstand des Hauses schließen. Während vom Vater nur eben dies überliefert ist, tritt die Mutter bedeutsam hervor. Sie begleitet den Herrn auf der letzten Reise nach Jerusalem und beweist dadurch, daß sie für ihre Söhne um die Ehrenplätze im kommenden Königreich Jesu bittet (Mt 20, 20), ebensosehr ihren Ehrgeiz, als die naturwüchsige Kraft ihrer durch alle Ankündigungen des Leidens nicht zu dämpfenden Hoffnung auf den Sieg Jesu. Sie begegnet uns wieder in der Nähe des Kreuzes (Mt 27, 56), und wir erfahren

bei dieser Gelegenheit, daß sie zu jenen wohlhabenden Galiläerinnen gehörte, welche schon früher in Galiläa und dann wieder auf der letzten Reise aus ihrem Vermögen wenigstens einen Teil der Reisekosten für Jesus und den Apostelkreis bestritten (Mt 27, 55; vgl. Mc 15, 41; Lc 8, 3; 23, 49. 55) und sofort nach dem Tode des Herrn zu einer würdigen Behandlung des Begrabenen das Ihrige beizutragen sich anschickten (Lc 23, 55—24, 1; Mc 15, 47—16, 1). Während Lc sie niemals ausdrücklich erwähnt, und Mt sie nur nach ihren berühmten Söhnen nennt, hat uns Mc 15, 40; 16, 1 ihren Namen Salome aufbewahrt; denn bei Vergleichung der ersteren Stelle mit der genauen Parallelle Mt 27, 56 kann nicht wohl zweifelhaft sein, daß „die Mutter der Söhne Zebedäi“ eben Salome ist. Diese Kombination der kanonischen Berichte gewinnt kaum an Sicherheit dadurch, daß schon Julius Cassianus um 170 und das Ägypterevangelium dieselbe voraussetzen (Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons II, 634). Zu einer weiteren Kombination lockt immer wieder die Vergleichung von Jo 19, 25 mit Mt 27, 56; Mc 15, 40. Sind dort, wie es scheint, zwei Paare von Frauen zusammengestellt, deren erstes die nicht mit Namen genannte Mutter Jesu und deren gleichfalls namenlose Schwester bilden, so ist Salome die Schwester der Mutter Jesu gewesen. Mehr als eine Überlieferung würde hiedurch aufgeklärt. Es genüge hier die Bemerkung, daß die ehrgeizige Bitte der Salome besonders begreiflich wird, wenn sie durch so nahe verwandtschaftliche Bande mit Jesu verbunden war. Die Söhne ihrer Schwester Maria, die Brüder Jesu verhielten sich zu Jesus kritisch (Jo 7, 3—8); wer hatte dann mehr Anrecht auf einen Platz in der Nähe des Thrones Jesu als die Söhne Salomes, die Vettern des Herrn, welche sich unter den ersten ihm mit Begeisterung angeschlossen hatten. Das war ein hochfliegender, aber ein echt jüdischer Gedanke. Nach Mt 4, 18—22; Mc 1, 16—20; vgl. Lc 5, 1—11 gehörte zu dem ersten, was Jesus nach der Verhaftung des Täufers und im Anfang seines prophetischen Wirkens in Galiläa unternahm, die Berufung der Fischer Petrus und Andreas, Jakobus und Joh. zum Anschluß an ihn mit dem ausgesprochenen Zweck, daß er sie zu „Menschenfischern“, zu Gehilfen in seiner Arbeit der Sammlung einer Gemeinde machen und hiefür erziehen werde. Da Jesus erst gleich nach diesem Ereignis zum erstenmal in der Synagoge zu Kapernaum als Prediger und Wunderarzt auftrat (Mc 1, 21—27), so setzt diese Erzählung, wenn sie nicht eine sinnlose Fabel sein soll, und namentlich die sofortige Folgeleistung der vier Fischer mit Notwendigkeit voraus, daß sie längst an Jesus gläubig, mit seinen Absichten vertraut und einverstanden waren. Es handelt sich nicht um den ersten Anschluß von Schülern an den Lehrer, sondern um Teilnahme an der Arbeit Jesu und um Vorbereitung zu dem Beruf, welcher nachmals im Namen und Amt der Apostel seine feste Gestalt gewinnen sollte. Die unerläßliche Aufklärung in Bezug auf Petrus und Andreas empfangen wir aus Jo 1, 35—42. Sie waren Jünger des Täufers gewesen, ehe sie sich an den Rabbi von Nazareth als Jünger anschlossen, und sie haben während der Zeit, da der Täufer noch in Freiheit thätig war, also vor dem Mt 4, 12; Mc 1, 14 vergegenwärtigten Moment monatelang in beständigem Verkehr mit Jesus gestanden, bis dieser mit Rücksicht auf die noch nicht vollendete Arbeit des Täufers seine öffentliche Thätigkeit vorläufig einstellte und sich in die Stille zurückzog (Jo 3, 24; 4, 1—3, 43—44). Es kann aber ohne Vorwegnahme nachfolgender Erörterungen schon hier bemerkt werden, daß Jo 1, 35—42 außer von Andreas und Petrus noch von einem zweiten namenlosen Brüderpaar gleichsam zwischen den Zeilen zu lesen ist, daß es damals aus der Jüngerschaft des Täufers in diejenige Jesu hinübergetreten ist. Zumal nach der auf den ersten Blick schwierigen, aber stark bezeugten LA (Jo 1, 41 *εὑρίσκει οὗτος πρῶτος* [statt *πρῶτον*] *τὸν ἴδιον ἀδελφόν*) kann der Ausleger kaum anders verstehen, als daß ebenso, wie Andreas *seinen* Bruder Petrus, auch der namenlose Genosse des Andreas (1, 35—39) den *seinigen* zu Jesus geführt hat. Es sind die vier ersten Jünger, die zwei eben darum an der Spitze aller Apostelkataloge stehenden Brüderpaare gemeint. Auch die Söhne des Zebedäus sind Jünger des Täufers gewesen, ehe sie an Jesus sich anschlossen, und haben im Gefolge Jesu eine beträchtliche Zeit gelebt, gelernt und sogar gewirkt (Jo 4, 2), ehe er sie bei der Wiederaufnahme seiner Berufsarbeit nach der Verhaftung des Täufers zur Menschenfischerei berief. — Während Andreas wenig hervortritt, bilden zu der Zeit, da der Jüngerkreis angewachsen und die Apostelwahl vollzogen war, Johannes und Jakobus mit Petrus zusammen den engsten Kreis der Vertrauten Jesu. Jesus selbst zieht diese drei mit Ausschluß der anderen Apostel in seine nächste Nähe: im Hause des Jaïr (Mc 5, 37; Lc 8, 51), auf dem Berge der Verklärung (Mt 17, 1; Mc 9, 2; Lc 9, 28; vgl. 2 Pt 1, 16 f.), in Gethsemane (Mt 26, 37; Mc 14, 33). Die Brüder teilen mit ihrer Mutter den ehrgeizigen Wunsch nach einer besonderen Ehrenstellung im Reich

des Messias. Wenn Mc 10, 35 nur die Brüder als die Bittenden erscheinen und Salome überhaupt nicht genannt wird, dagegen nach Mt 20, 20 gerade die Mutter es ist, welche die Bitte für ihre dabei anwesenden Söhne vor Jesus bringt, Jesus aber seine Antwort an Mutter und Söhne zugleich richtet, so vereinigen sich diese Darstellungen leicht dahin, daß der Stolz der Mutter auf „diese ihre Söhne“ (Mt 20, 20) ihr den Mut verlieh, die bis dahin im Familienkreis besprochenen Hoffnungen mit der andringenden Leidenschaft, welche im Fußfall sich ausdrückt, vor Jesus auszusprechen. Um Gesinnung und Charakter der Familie richtig zu würdigen, muß man nicht übersehen, daß Joh. und Jakobus sich auf die prüfende Frage Jesu hin sofort bereit erklären und die Kraft dazu sich zutrauen, auch alles Leiden, welches der Herrlichkeit vorangehen mag, mit Jesus zu teilen. An Joh. und Jakobus neben Petrus werden wir überall zu denken haben, wo wir von einem Rangstreit unter den Aposteln hören (Mt 18, 1; Mc 9, 33—35; Lc 9, 46—48; Lc 22, 24—27; vgl. Jo 13, 12—17). Als Erwiderung auf eine der hierdurch veranlaßten Mahnungen Jesu wird Lc 9, 49—50 jene Äußerung berichtet, wodurch Joh. sich über einen nicht zum Jüngerkreis gehörigen und dennoch im Namen Jesu Heilungsthaten vollbringenden Menschen beschwert. Wenn Ehrgeiz und Eifersucht angesichts des allen Aposteln gemeinsamen Berufs und des Vorbildes Jesu (Mc 10, 41—45) innerhalb dieses Kreises verstummen müssen, so scheint doch die gleiche Gesinnung ihr Recht zu behalten gegenüber allen, welche nicht zu den von Jesus erwählten Genossen seines Lebens und Wirkens gehören. Nicht die eigene Ehre oder doch diese nur, sofern sie mit derjenigen des Meisters steht und fällt, wollen beide Brüder durch ein Gottesurteil gerächt sehen, als sie durch die Bewohner eines Samariterdorfs verletzt zu sein schien, und zwar wollen sie selbst, wenn Jesus sie dazu ermächtigt, wie einst Elias, Feuer vom Himmel herabrufen (Lc 9, 54). Überliefert ist es zwar nicht, doch aber kaum zu bezweifeln, daß diese und ähnliche Äußerungen einer zwar mit starkem Glauben und edelsten Empfindungen verwachsenen, aber noch ungeläuterten Leidenschaft den Herrn veranlaßt haben, den Brüdern den Beinamen Boanerges zu geben (Mc 3, 17). Eine in den Akten des Philippus vorliegende, aber aus viel älterer Quelle stammende Dichtung, welche sowohl diesen Namen als die Äußerung in Lc 9, 54 mutwilligerweise von den Zebedaiden auf den Apostel Philippus überträgt, beweist jedenfalls, wie unvermeidlich die Verknüpfung von Mc 3, 17 mit Lc 9, 54 von jeher erschienen ist (vgl. Zahn, Forschungen VI S. 26). Wenn übrigens der Beiname wirklich = בני רגז ist (vgl. Zahn, Einleitung I, 10), so scheint die Uebersetzung *υἱοὶ βροντῆς* statt des allein genau entsprechenden *υἱοὶ ὀργῆς* von Mc gewählt zu sein, weil letztere so mißverstanden werden konnte, als ob die Männer dadurch als Objekte des göttlichen Zornes bezeichnet werden sollten (vgl. Eph. 2, 3 *τέκνα ὀργῆς* und viele analoge Verbindungen von *υἱός* mit Genetiven des Affekts), während sie vielmehr wegen ihres eigenen aufbrausenden Zornes so genannt worden sind. Man begreift, daß dieser eine ernste Rüge aussprechende Name nicht an den Männern haften geblieben ist, wie der verheißungsvolle Name Kepha = Petrus an Simon. Es fehlt nicht an Zeugnissen dafür, daß beide Brüder Herren ihres Jähzorns wie ihres eifersüchtigen Ehrgeizes geworden sind. Von Jakobus hat Clemens Alex. bei Eus. h. e. II, 9, 2—3 eine Sage aufbewahrt, welche dies zu rührendem Ausdruck bringt. Von Joh. bezeugt es die Geschichte. Nur gebändigt und geläutert, aber nicht vernichtet finden wir die ererbte Naturanlage des Joh. in den Schriften und Handlungen noch des hochbetagten Greises. Je begründeter die Annahme erscheint, daß er unter den Aposteln einer der jüngsten, wenn nicht der jüngste war, um so sicherer ist, daß nur seine hervorragende Begabung und sein Feuereifer ihm und zwar ihm allein neben Petrus schon in den ersten Jahren nach der Auferstehung Jesu und noch zu Lebzeiten seines älteren Bruders eine führende Stellung unter den Aposteln und in der Kirche Palästinas verschafft hat (AG 3, 1—11; 4, 13. 19; 8, 14). Nach AG 15, 1—29 scheint er zwar in die Verhandlungen des sogen. Apostelkonzils im Winter 51/52 nicht wie Petrus und der „Bischof“ Jakobus in entscheidender Weise eingegriffen zu haben. Aber Paulus nennt ihn doch neben jenen beiden an dritter Stelle als eine der Säulen der Kirche und hochangesehenen Autoritäten in Jerusalem, mit welchen er und Barnabas damals zu einem auf der gegenseitigen Anerkennung gleicher Berechtigung zu selbstständiger Ausübung des Apostelberufs auf verschiedenem Gebiet beruhenden Einverständnis gelangt sind. Die Berufung der in die galatischen Gemeinden eingebrochenen Judaisten auf Jakobus, Petrus und Joh. als Begünstiger ihrer Bestrebungen hat Paulus dort durch Thatsachen, die er nicht erfunden haben kann und schon aus Klugheit nicht aussprechen durfte, wenn sie nicht zweifellos vorlagen, in unwiderleglicher Weise als eine unwahre Vorspiegelung erwiesen. Was den Behauptungen der Judaisten als Thatsache

zu Grunde lag, war lediglich dies, daß Joh. wie Jakobus und Petrus sowie die unter ihrer Leitung stehenden Gemeinden Jerusalems und Palästinas in den Formen des jüdischen Gesetzes zu leben fortfuhren, wie sie es von Jugend auf und im Verkehr mit Jesus gewohnt gewesen waren, und daß sie durchaus nicht Miene machten, auf diese Lebensform zu verzichten, während sie sich andererseits nach Überwindung von Bedenken, welche auch sie früher gegen ähnliche Unternehmungen gehegt hatten, im J. 51/52 mit dem Missionsbetrieb des Paulus und der Unabhängigkeit der heidenchristlichen Gemeinden vom Gesetz feierlich einverstanden erklärten. Diese Stellung des Joh. zu der brennendsten kirchlichen Frage um die Mitte des ersten Jahrhunderts ist das letzte, was uns das NT, abgesehen von den johanneischen Schriften, über Joh. zu wissen giebt.

II. Die Schriften des Johannes. 1. Die Apokalypse zuerst zu nennen, erscheint dadurch gerechtfertigt, daß von den Schriften, welche als Werke des Apostels Joh. überliefert sind, nur diese ihrem Verfasser selbst den Namen Joh. giebt. Abgesehen von der weitläufigen Titelüberschrift 1, 1—3, welche möglicherweise erst nachträglich und von anderer Hand vorgesetzt sein könnte, hat der Verfasser durch Voranstellung einer Grußüberschrift nach Art der apostolischen Briefe, in welcher er sich selbst Joh. nennt (1, 4—6), durch die abermalige Nennung seiner Person und Anrede der Leser (1, 9), sowie durch einen Schlußgruß (22, 21) dem ganzen Buch die Form eines Sendschreibens an die sieben Gemeinden in Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea gegeben. Wenn der Verf. in einem solchen Sendschreiben sich zu seiner Selbstbezeichnung an dem jeder Näherbestimmung ermangelnden Eigennamen genügen läßt (1, 4. 9; 22, 8), und wenn er auch im Titel nur als ein Knecht Gottes oder Christi bezeichnet wird (1, 1), was von jedem Christen gesagt werden kann, so ergiebt sich, daß im Umkreis der zwar sämtlich in der Provinz Asien gelegenen, aber doch zum Teil weit voneinander entfernten Gemeinden ein Joh. eine allbekannte Persönlichkeit war, und daß es zur Zeit der Abfassung der Apk auf diesem ausgedehnten Gebiet keinen zweiten Joh. gab, mit welchem ein Träger dieses bei den Juden ziemlich gebräuchlichen Namens hätte verwechselt werden können. Aus den an die einzelnen Gemeinden oder deren Vorsteher gerichteten 7 Ansprachen (2, 1—3, 22), welche man nicht als an dieselben gerichtete Sendschreiben betrachten sollte, da sie nur als Bestandteile des einheitlichen Buchs den einzelnen Gemeinden und somit allen Gemeinden, zu welchen das Buch gelangt, ungetrennt zugehen, ergiebt sich, gleichviel ob die Visionen, aus welchen der Inhalt dieser 7 Ansprachen und des ganzen Buchs entstanden sein will, echte Visionen oder eine fingierte Nachbildung von solchen sind, daß der Verf. mit den sehr mannigfaltigen Zuständen aller dieser Gemeinden ebenso genau bekannt war, wie sie mit ihm. Eine dritte für jede Kritik grundlegende Thatsache ist, daß die Apk nicht nur von Haus aus dazu bestimmt war, in den Versammlungen der angeredeten Gemeinden gelesen zu werden (1, 2 *ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες*, 2, 7 ꝛc. *ταῖς ἐκκλησίαις*, 22, 7. 10. 16—20), sondern auch wirklich in eben diesen Gemeinden vom Anfang des 2. Jahrhunderts an als ein Buch göttlicher Offenbarung Eingang und Anerkennung gefunden hat. Papias, Bischof von Hierapolis in der nächsten Nachbarschaft von Laodicea (Apk 3, 14), hat um 125 ihre Axiopistie bezeugt (Andreas in apoc. ed. Sylburg p. 2); der um 130—135 in Ephesus bekehrte und zeitweilig ansässig gewesene Justinus führt sie in seinem etwa 20 Jahre später verfaßten Dialog mit Tryphon (c. 81), der Reproduktion eines in Ephesus gehaltenen Gesprächs, als einen Beweis dafür an, daß die Gabe der Weissagung von der Synagoge auf die Kirche übergegangen sei. Die „Presbyter in Asien", welche Irenäus (s. d. Artikel) als Schüler des Joh. verehrt, welcher die Apk geschrieben, und als Lehrer, deren mündlichen Unterricht er selbst genossen hat, haben sich mit der Zahl des Antichrists (Apk 13, 18) beschäftigt (Iren. V, 30, 1). Die schwerlich später als um 160—170 in derselben Provinz entstandenen Johannesakten des zur Schule Valentins gehörigen „Leucius" legen die Ordnung der 7 Gemeinden in Apk 1, 11 ihrer Schilderung der Wanderungen des Apostels Joh. zu Grunde (NkZ 1899 S. 198). Um dieselbe Zeit konnten die „Aloger", welche im Gegensatz zum Montanismus alle Prophetie und darum auch die Apk mit den übrigen joh. Schriften aus der Kirche verbannt wissen wollten, diese Forderung nur so begründen, daß sie behaupteten, der Ketzer Kerinth, welcher gleichzeitig mit Joh. in Ephesus gelebt hatte, habe unter trügerischer Annahme des Namens Joh. die Apk in die Kirche eingeschmuggelt. Aber eben diese Behauptung der Pseudonymie muß, auch abgesehen von der unglaublichen Annahme, daß gerade Kerinth der Verfasser sei, angesichts der schmucklosen Selbsteinführung des Verfassers, angesichts der durch Apk 1—3 gebieterisch geforderten Voraussetzung genauer persönlicher Bekanntschaft zwischen dem noch lebenden Verfasser und

seinem ersten Leserkreis und angesichts der, wie gezeigt, glänzenden Zeugnisse für die sofortige verehrungsvolle Aufnahme der Apk in den beteiligten Gemeinden als absurd beurteilt werden. Diese Behauptung ist daher auch ziemlich selten aufgestellt worden, wie z. B. von Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 504) auf Grund der Analogie aller sonstigen apokalyptischen Litteratur, für welche die Pseudonymie Regel sei. Baur und seine Schule hielten dagegen an dem Apostel Joh. als Verfasser fest und erklärten die Apk für das einzige echte Werk dieses Apostels, ja neben den vier „Hauptbriefen“ des Paulus als die einzige sonst noch echte Schrift des NTs. Wer sich hierein nicht finden konnte und doch andererseits die Pseudonymie, zumal in der abschreckenden Form, in welcher die Aloger und Cajus von Rom sie behauptet hatten, unannehmbar fand, suchte einen anderen Joh., welcher statt des Apostels für den Verfasser gelten könnte. So Dionysius von Alexandrien um 260, welcher sich jedoch mit der Möglichkeit begnügen mußte, daß es am Ausgang des 1. Jahrhunderts in Asien noch einen anderen Joh. neben dem Apostel gegeben haben möge, welcher die Apk geschrieben habe, wofür er in einer damals vorhandenen Duplicität der Lokaltradition über die Grabesstätte des Joh. in Ephesus einen gewissen Stützpunkt zu finden meinte (Eus. h. e. VII, 25, 7—16). Hieran anknüpfend entdeckte Eusebius den gesuchten Doppelgänger des Apostels Joh. zu Ephesus in der Vorrede des Papias (h. e. III, 39, 5—6). Nun hatte man einen „Presbyter“ Joh., welchen Eusebius als Verfasser der Apk empfahl. In neueren Zeiten sind ihm hierin Lücke (Einl. in die Offenb. 2. Aufl. 1852, noch nicht in der 1. von 1832), Bleek, Ewald, Düsterdieck u. a. gefolgt, und in neuester Zeit zeigt sich wieder stärkere Neigung, den Presbyter Joh. für alles, was den Namen Joh. trägt, und so auch für die Apk mehr oder weniger direkt verantwortlich zu machen (Meyer-Bousset, Offenb. Joh. neu bearbeitet, 1896; Harnack, Chronologie der altchristl. Litteratur I, 1897), ohne daß man es bisher zu einer klaren und bestimmten Beantwortung der sämtlichen einschlagenden Fragen gebracht hätte. Den von Dionysius in seinen Erwägungen über einen möglichen Verfasser der Apk als unbrauchbar beiseite gesetzten Joh. Markus hat Hitzig (Über Joh. Markus und seine Schriften 1843) als Verf. der Apk in Anspruch genommen, und Spitta (Offenb. Joh. untersucht 1889) als Verf. der in Apk 1, 4—7, 17; 22, 8—21 ziemlich unversehrt erhaltenen christlichen Urapokalypse. Es kann hier nicht versucht werden, auch nur eine flüchtige Übersicht über die seit Völters Schrift über die Entstehung der Apk (1882) aufgestellten Hypothesen über die Zusammensetzung und meist als ein langwieriger Prozeß vorgestellte Entstehung des Buchs zu geben. Vgl. Hirscht, Die Apk und ihre neueste Kritik 1895; Bousset a. a. O.; Zahn, Einleitung II², 601. Als unanfechtbar scheint sich doch schließlich folgendes herauszustellen: 1. Die unerfindbar bestimmte Angabe des Irenäus (V, 30, 3), daß die Apk gegen Ende der Regierung Domitians, also um 95 „geschaut“ und geschrieben worden sei, findet in den an geschichtlichen Beziehungen reichen Anfangskapiteln lediglich Bestätigungen, mag man den Bestand der asiatischen Gemeinden (z. B. Smyrna, wo es bis kurz vor a. 70 noch keine Gemeinde gab), oder die Verfassung derselben (ὁ ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας = ἐπίσκοπος), oder die Nikolaiten und die Stellung der Apk zum Aposteldekret (2, 2—6. 14—16. 20—25), oder die Verbannung des Joh. nach Patmos (1, 9) oder die für jeden, der weiß, was Sodom heißt, deutliche Rückbeziehung auf die längst erfolgte Zerstörung Jerusalems (11, 8) ins Auge fassen. 2. Die von vornherein beabsichtigte und in der That der Abfassung des Buchs sofort gefolgte Einführung desselben in die gottesdienstliche Vorlesung bei den 7 Gemeinden schließt die Möglichkeit aus, daß die Apk während der Zeit von 100—150 wesentliche Veränderungen erfahren habe. 3. Der Verf. ist, wie schon sein Name und seine Sprache beweist, ein Hebräer, welcher um 95 eine in der ganzen Kirche der Provinz anerkannte Autoritätsstellung innehatte, ohne einen gleichzeitigen und gleichnamigen Rivalen neben sich zu haben. Er ist der einzige Joh. von Ephesus, von welchem eine bis in seine Lebenszeit hinaufreichende, von den joh. Schriften in entscheidenden Punkten unabhängige Überlieferung zu sagen weiß (s. unter III). Daß er sich nicht als Apostel charakterisiert, ist kein Grund dagegen, daß er ein solcher gewesen sei; denn er charakterisiert sich überhaupt nicht, und seine Aufgabe als Verfasser der Apk hatte mit dem apostolischen Beruf keinen näheren Zusammenhang.

2. Die Briefe. Dem größeren derselben, welchen schon Papias citiert (Eus. h. e. III, 39, 16) und Polykarp (ad Phil. 7) sichtlich nachgebildet hat, fehlt die Form des Briefs. Der Eingang 1, 1—4 würde, auch dann, wenn man annähme, eine ursprünglich vorhandene Grußüberschrift sei abhanden gekommen, ebensowenig wie der des Hebräerbriefs erkennen lassen, daß hiermit ein Brief beginne. Es fehlt aber auch, im Unterschied von jenem anonymen Sendschreiben, am Schluß alles, was man von einem

Brief erwartet, und im ganzen Verlauf jede Bezugnahme auf örtlich bedingte Verhältnisse der angeredeten Leser. Am deutlichsten erkennt man aus 5, 21, daß die Leser in heidnischer Umgebung lebende Heidenchristen sind (vgl. 3 Jo 7). Zeigt andererseits das wiederholte γράφω ὑμῖν (2, 1. 7. 8. 12—14. 21. 26; 5, 13), daß die Schrift nicht eine vor versammelter Gemeinde gehaltene Homilie darstellt, so ist sie vielmehr als eine an einen bestimmten, wegen des Mangels an individuellen Beziehungen ziemlich groß zu denkenden Kreis heidenchristlicher Gemeinden gerichtete schriftliche Ansprache des räumlich von ihnen getrennten Verfassers anzusehen. Nur ein bejahrter Mann, welcher in seiner Umgebung und in dem weiteren Kreise seiner Leser als Lehrer und Erzieher zu christlichem Glauben und Leben hohe Anerkennung genoß, konnte in einer derartigen Ansprache den väterlichen Ton anschlagen, den wir aus jeder Zeile heraushören. Während er aber durchweg von sich in der Einzahl redet, wo er auf sein Schreiben an die Leser zu reden kommt, bedient er sich 1, 1—5 und 4, 6. 14. 16 einer pluralischen Selbstbezeichnung, welche ebensowenig mit dem „ich" von 2, 1 an gleichbedeutend, wie als eine Zusammenfassung des Redenden mit den Lesern oder der ganzen Christenheit genommen werden kann. Letzteres schon darum nicht, weil das „Wir" dem „Euch" (1, 2) und dem „auch euch" und „auch ihr" (1, 3) scharf gegenübertritt. Auch das betonte ἡμεῖς 4, 14. 16, wo nicht wie anderwärts die unchristliche Welt oder die abgefallenen Irrlehrer den Gegensatz bilden, sondern auch vorher schon von den Christen insgemein geredet war (4, 11—13), stellt den Lesern eine Gruppe von Männern gegenüber, von welchen allein das gesagt werden kann, was der Verf. dort von sich und zugleich von anderen Genossen bezeugt. Das ist aber nichts Geringeres, als daß sie das in Christus offenbar gewordene, in die Erscheinung getretene Leben mit Ohren, Augen und Händen sinnlich wahrgenommen haben und somit in ihrer berufsmäßigen Verkündigung dieser einst von ihnen erfahrenen Thatsache den Charakter von Zeugen für sich beanspruchen können (1, 1—3. 5; 4, 14). Die bisherigen Versuche, diese Aussagen zu entkräften, sind nicht der Art, daß sie hier widerlegt zu werden verdienten. Es bleibt nur die Alternative, welche seit den Tagen der Aloger von allen ernsthaften Kritikern als unausweichlich anerkannt worden ist: hier redet in seinem und mehrerer anderer Namen entweder ein Jünger Jesu, welcher reichliche Gelegenheit gehabt hat, im anhaltenden Verkehr mit Jesus durch das Mittel aller Sinne sich ebensowohl von der leibhaftigen Wirklichkeit als von der übermenschlichen Hoheit des „im Fleisch gekommenen" Sohnes Gottes zu überzeugen, oder es redet hier ein Mann, welcher sich trügerischerweise für einen Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Geschichte ausgiebt. Indem aber der Verf. sagt: „Dies verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habet" (1, 3), sagt er auch, daß er und seine Genossen nur jetzt und unter anderem auch diesen Lesern das im Lebensverkehr mit Jesus Erfahrene predigen. Die Leser verdanken den hier Redenden nicht ihr Christentum (2, 7—14. 20—27); andere Prediger haben ihnen dasselbe gebracht, während der Verf. und die Genossen, mit welchen er sich zusammenfaßt, noch auf anderen Gebieten als Prediger thätig waren, jetzt aber sind sie „auch" zu diesen Heidenchristen als Lehrer gekommen. Wenn der Verf. den Übergang zu der folgenden schriftlichen Ansprache selbst nach der richtigen LA 1, 4 durch die Bemerkung macht, daß er und seine Genossen ihrer Aufgabe der Verkündigung auch in schriftlicher Form nachkommen und zwar aus einem inneren Drang, welchem zu folgen ihnen selbst die höchste Befriedigung gewährt, so ist damit das diesmalige Schreiben einer sich je und dann wiederholenden schriftstellerischen Thätigkeit, einer damals im Entstehen begriffenen, von Augenzeugen der evangelischen Geschichte ausgehenden Litteratur eingereiht. Dürfen wir der abgesehen von den Alogern einstimmigen Tradition glauben, daß der Verf. Joh. hieß, so ergiebt sich, daß ein persönlicher Jünger Jesu dieses Namens zugleich mit mehreren anderen Jüngern, welche ebenso wie er selbst früher auf einem anderen Gebiet als Prediger des Evangeliums thätig waren, jetzt in höherem Alter in einem Kreise schon früher bestandener heidenchristlicher Gemeinden als Lehrer des Christentums thätig ist, und daß er in diesem Kreise eine hervorragende, wahrscheinlich jene neben ihm ebendort thätigen Genossen überragende Autorität genießt. Die Geschichte weiß nur von einem Joh., bei welchem alles dies zutrifft, von dem Joh., welcher in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts von Ephesus aus die gesamte Kirche der Provinz geistig beherrscht hat. Daß der Verf. des ersten Briefs nicht bloß vorübergehend als ein Glied des weiteren Jüngerkreises sich mit Jesus berührt, sondern dem engeren Kreise der Lebensgefährten Jesu angehört hat, also ein Apostel war, wie die Verehrer und in ihrer Art auch die Gegner der joh. Schriften im 2. Jahrhundert einstimmig angenommen haben, macht der starke Ausdruck in 1 Jo 1, 1—3 überwiegend wahrscheinlich. — Innig verwandt sind mit dem

größeren Brief die beiden kleineren Briefe erstens durch die Sprache und den Ideenkreis, zweitens durch die Bestreitung der gleichen Irrlehre (1 Jo 2, 18—26; 4, 1—3; 5, 5—12; 2 Jo 7—11), drittens durch die aus den kleineren Briefen nur noch deutlicher als aus dem größeren und der Apk hervorleuchtende oberhirtliche Stellung des Verfassers in einem ausgedehnten Kreis von Gemeinden. Daß dieselbe nicht ganz unangefochten war, zeigt schon 1 Jo 4, 6. Es gab Lehrer und Hörer, welche sich sein und seiner Genossen Wort nicht wollten gesagt sein lassen, wogegen Joh. forderte, daß die Gemeinden ihrerseits diese Lehrer abweisen sollen (2 Jo 8. 11). Überraschend ist nur, daß nach 3 Jo 5—15 ein Gemeindevorsteher des Orts, wohin der Brief gerichtet ist, in seinem Widerspruch gegen Joh. so weit ging, daß er sich verächtliche Äußerungen über ihn erlaubte, den im Sinne des Joh. in der Provinz als Missionare reisenden Brüdern die kirchliche Gastfreundschaft versagte und die ihm hierin sich nicht fügenden Gemeindeglieder exkommunizierte. Nicht alle dortigen Christen sind Freunde des Joh. (3 Jo 15). Diesen Zuständen gegenüber behauptet Joh. seine Autoritätsstellung. Er schreibt nicht an den unbotmäßigen Vorsteher Diotrephes, sondern an ein ihm nahestehendes Gemeindeglied, Gajus, darüber (3 Jo 1). Er schreibt auch gleichzeitig an die ganze Gemeinde, denn daß 3 Jo 7 auf den zweiten Brief hinweist, und daß dessen Adresse die Gemeinde jenes Ortes ist, hätte nie bezweifelt werden sollen. Aber in Rücksicht auf den großen Einfluß des Diotrephes kann er in dem an die Gemeinde gerichteten Brief nicht mit Aussicht auf Erfolg seine Forderungen in Bezug auf Wiederherstellung normaler Verhältnisse stellen. Aber er deutet an (2 Jo 12), was er 3 Jo 10. 13f. bestimmter in Aussicht stellt, daß er demnächst an Ort und Stelle den Diotrephes, offenbar vor versammelter Gemeinde, zur Rede stellen und seines Unrechts überführen werde. Daran, daß ihm dies und überhaupt die Beseitigung der unerfreulichen Zustände gelingen werde, zweifelt er nicht (2 Jo 12). Dieses Selbstgefühl des Verf.s will bedacht sein, auch bei der Frage, warum und in welchem Sinn er sich an der Stelle, wo sonst der Eigenname des Briefschreibers zu stehen pflegt, statt dessen durch *ὁ πρεσβύτερος* bezeichnet (2 Jo 1; 3 Jo 1). Da es in den Gemeinden der Provinz, deren Zahl nach anderweitigen Nachrichten weit über die sieben in Apk 1, 4. 11 hinausging, vermutlich hundert oder mehr Gemeindeälteste gab, kann sich der Verf. nicht als einer der Presbyter seiner Ortsgemeinde (2 Jo 13) in einem an eine fremde Gemeinde gerichteten Brief (2 Jo 1) „den Presbyter" schlechthin genannt haben, zumal wenn, wie der 3. Brief und Apk 1—3 zu beweisen scheinen, damals der monarchische Episkopat in jener Gegend bereits sich entwickelt hatte. Vergleichen läßt sich auch nicht *ὁ συμπρεσβύτερος* (1 Pt 5, 1); denn daraus, daß einer im eigentlichen oder uneigentlichen Sinn das Amt eines Presbyters mit vielen Trägern des gleichen Amtes teilte, konnte er am wenigsten das Recht herleiten, den Titel wie einen Eigennamen zu gebrauchen und somit für sich allein in Anspruch zu nehmen. Es kann nur ein Ehrenname sein, welchen der Verf. gewiß nicht für sich geschaffen hat, wohl aber sich aneignen konnte, nachdem es in den unter seiner Leitung stehenden Gemeinden üblich geworden war, ihn den Alten oder den Vater, den ehrwürdigen Lehrer des ganzen Kirchenkreises zu nennen, welcher alle Christen dieses Bezirks als Kinder (*τεκνία, παιδία*), ja als seine Kinder (3 Jo 4; vgl. 1 Jo 2, 1. 18) anreden und sich als ihren geistlichen Vater ansehen durfte, ohne anmaßlich zu erscheinen. Der Name „der Alte" enthielt kein Lob, also im Munde des so Genannten auch kein Selbstlob, sondern war der Ausdruck einer auf sehr begreiflichem Wege entstandenen und mit dem zunehmenden Alter des Lehrers wachsenden Autoritätsstellung. Daß es aber um jene Zeit in Asien einen solchen Mann gab, welcher so durch *ὁ πρεσβύτερος* auch ohne Eigennamen deutlich genug bezeichnet wurde, und daß dieser ehrwürdige Greis Joh. hieß, wissen wir durch Papias, welcher ein Schüler eben dieses Joh. gewesen ist (Eus. III, 39, 15; vgl. § 4. 7. 14). Dadurch sind wir wieder auf den Joh. von Ephesus als den angeblichen oder wirklichen Verf. auch dieser kleinsten joh. Schriften hingewiesen. Daß außerhalb der Provinz, wo man die dort aufgekommene Bezeichnung dieses Joh. als des Alten nicht kannte, gegen ihre Herkunft vom Verf. der übrigen joh. Schriften gerade wegen der eigentümlichen Selbstbenennung des Verf. Bedenken sich regten (Can. Murat. l. 68; Origenes bei Eus. VI, 25, 10; Can. Momms. a. E.; vgl. Zahn, Gesch. d. Kanons I, 213—220; II, 88—93, 145. 154), ist ebenso begreiflich, als daß man nach Entdeckung eines vom Apostel verschiedenen Presbyters Joh. dem letzteren diese Briefe zuschrieb. So zuerst Hieronymus (v. ill. 9. 18) nach der Andeutung des Eusebius (III, 25, 3), welche dieser noch nicht ernstlich zu verwerten sich getraute (III, 39, 6 wagte er nur erst für die Apk von seiner Entdeckung Gebrauch zu machen). Beiläufig sei erwähnt, daß ein apokrypher Brief des Joh. Pseudocypr. de

montibus Sina et Sion c. 13) aus den Johannesakten des Leucius stammt, wie schon früher vermutet wurde, nun aber durch die neuerdings gefundenen Fragmente (ed. Bonnet p. 198, 12. 14) außer Zweifel gestellt sein dürfte, vgl. Zahn, Forsch. VI, 196 A. 1.

3. Das Evangelium. Auch diese Schrift gleicht den bisher besprochenen darin, daß sie nicht an das leselustige Publikum, sondern an einen bestimmten Leserkreis gerichtet ist, welchen der Verf. 19, 35; 20, 31 zweimal wie ein Prediger die um ihn versammelte Gemeinde anredet (20, 31 und 19, 35 καὶ ὑμεῖς wie 1 Jo 1, 3). Die schon hierdurch wie durch die Tradition nahegelegte Vermutung, daß hier derselbe Mann wie in der Apk und in den Briefen zu denselben Gemeinden Asiens rede, wird bestätigt durch die unleugbare Gleichheit der Sprache und der religiösen Anschauungen im Ev. und den Briefen. Ferner dadurch, daß das Ev., wie jeder sieht und nicht im einzelnen nachgewiesen zu werden braucht, für Leser bestimmt ist, die mit der Sprache und Sitte der Juden Palästinas unbekannt, also heidnischer Herkunft und außerhalb Palästinas wohnhaft waren. Der Verf. rechnet sich 1, 14. 16 ganz ebenso wie der Verf. der Briefe 1 Jo 1, 1—5; 4, 14. 16 zu den an Jesus gläubig gewordenen Augenzeugen seines öffentlichen Wirkens und beteuert 19, 35 in Bezug auf ein einzelnes Ereignis der Kreuzigungsgeschichte mit besonderem Nachdruck, daß seine Erzählung davon erstens ein wirkliches, weil auf eigenem Sehen beruhendes Zeugnis, zweitens ein wahrheitsgemäßer Bericht sei, und daß er drittens diesen Bericht zu keinem anderen Zweck gebe, als daß auch die Leser wie er selbst zum vollen Glauben gelangen. Es kann hier nicht aufs neue gezeigt werden, daß die seit einem Aufsatz von Köstlin (ThJB 1851 S. 206 ff.) aufgekommene und mannigfach variierte Ansicht, wonach der Verf. hier absichtlich oder unwillkürlich seine Verschiedenheit von dem Augenzeugen bekunde, nicht nur mit 1, 14 unverträglich ist, sondern auch zu exegetischer Vergewaltigung von 19, 35 selbst führt. Aber auch gegenüber der bis zum Jahre 1851 allgemein herrschenden Annahme, daß der Verf. sich selbst dort ein Zeugnis seiner Wahrhaftigkeit ausstelle, bestehen sprachliche und noch schwerere sachliche Bedenken, welche verschwinden, wenn man zugiebt, daß er vielmehr den gekreuzigten und nun erhöhten Herrn mit ἐκεῖνος οἶδεν als Zeugen für die zweite und dritte seiner Aussagen anruft (vgl. Zahn, ZkW 1888 S. 594; Einl. II, 476 ff.; Dechent, ThStK 1894 S. 446 ff.). Jedenfalls aber liegt 19, 35 wie 1, 14 ein Anspruch des Verf.s vor, welchem gegenüber nur dieselbe Alternative, wie in Bezug auf das Selbstzeugnis des ersten Briefes wissenschaftlich zuläßig ist. Auch abgesehen von dem Nachtrag c. 21 kommt man an derselben nicht vorbei mit Annahmen wie die, daß das 4. Ev. aus der Schule des Apostels Joh. hervorgegangen und im Geist und Namen des Meisters geschrieben sei (Weizsäcker, Unt. der ev. Gesch. 1884 S. 220 ff.), oder daß der vom Apostel zu unterscheidende Presbyter Joh., der ein Apostelschüler gewesen, im Anschluß an Erzählungen des Apostels Joh. das Buch geschrieben habe (so Renan von der 13. Aufl. seiner Vie de Jésus an s. ed. 16 p. LXI ff. 477—541 und l'église chrét. 1879 p. 47—62; ähnlich, aber unbestimmter Harnack, Chronol. der altchristl. Litt. I, S. 654 ff.). Namentlich die Verquickung der wirklichen Autorschaft des Presbyters und der von diesem beanspruchten Herkunft seines Stoffs von dem Apostel setzt gerade wegen dieser Gleichnamigkeit des wirklichen und des angeblichen Autors ein in der alten Litteratur unerhörtes Maß von raffinierter Täuschung voraus. Aber auch die Hypothese von Üchtritz und Delff, daß das 4. Ev. wenigstens seinem Hauptbestande nach die ehrliche Arbeit eines Jüngers Jesu Namens Joh. sei, welcher nur nicht der Apostel, sondern der Presbyter dieses Namens sei, scheitert am Text (vgl. Zahn, Einl. II, 481. 484). Es wurde bereits S. 273, 41 bemerkt, daß 1, 35—42 die beiden Söhne des Zebedäus, in den Schleier der Anonymität gehüllt, neben Petrus und Andreas gestellt sind. Nun werden aber in dem ganzen Ev., welches uns von anderen Aposteln (Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Judas Jakobi, Judas Ischariot) mehr Charakteristisches mitteilt, als irgend ein anderes, eben jene zwei mit Petrus zusammen Jesu am nächsten stehenden Apostel niemals mit Namen genannt. Ihr Vater wird abgesehen vom Nachtrag (21, 2) überhaupt nicht erwähnt, die Mutter zwar wahrscheinlich 19, 25 erwähnt, aber gleichfalls nicht mit Namen genannt. Das ist ein Verfahren, dessen Beharrlichkeit seine Bewußtheit beweist, und sich nur daraus erklärt, daß der Verf. es unziemlich fand, in die ihm und seinen Lesern heilige Geschichte seinen und seiner ganzen Familie Namen einzuführen. Er will also einer der Söhne dieser Familie und zwar, da an den im Jahre 44 gestorbenen Jakobus als Verf. nicht zu denken ist, er will der Apostel Joh. sein. Dies bestätigt sich auch 13, 23—25; 19, 26. 27; 20, 2—10 (18, 15. 16, wo ἄλλος μαθητής bei der ersten Erwähnung des Artikels entbehrt und keine Rückbeziehung auf 13, 23 vorliegt, nimmt eine Sonderstellung ein). Da Jesus bei dem letzten Mahle nur mit seinen Aposteln

vereinigt war, kann der Jünger, welchen Jesus liebte, nur im Apostelkreis gesucht werden, und wegen des besonders innigen Verhältnisses zu Jesus nur unter den drei Vertrautesten, zumal die auch hier festgehaltene Anonymität ohnehin auf die in den früheren Teilen des Buches sonst gar nicht, und nur einmal anonym, eingeführten Söhne des Zebedäus hinweist. Er ist also, da Jakobus, wie bemerkt, ausgeschlossen und Petrus überdies daneben genannt ist, der Apostel Joh. Daß er der Verf. des Buchs sei, sagt nun auch ausdrücklich genug der Nachtrag c. 21, besonders 21, 24. Daß dieses Kapitel nicht als ursprünglich beabsichtigter Bestandteil des Ev.s in einem Zuge mit c. 1—20 niedergeschrieben ist, beweist vor allem der auf das vollendete Buch zurückblickende feierliche Schluß 20, 30—31. Da aber bei den Vätern und in den alten Versionen sowie in den vorhandenen griechischen Hss. nirgendwo eine leiseste Spur von einer Existenz des Buchs ohne c. 21 entdeckt worden ist, so folgt, daß dieser Nachtrag hinzugefügt worden ist, ehe das Ev. in weitere Kreise sich verbreitet hat, also sehr bald nach der Abfassung von c. 1—20. Nun sagen aber die Leute, welche 21, 24 das Wort führen, daß der Jünger, von welchem vorher 21, 7. 20—23 erzählt und dessen Identität mit dem Jünger in 13, 23—25 nachdrücklich hervorgehoben war, also, wie gezeigt, der Apostel Joh. das Vorstehende in der Gegenwart bezeuge und auch geschrieben habe. Für die Streichung dieses Verses 21, 24 ist bis heute nur der illegitime Wunsch, ihn loszuwerden, als Grund geltend gemacht worden. Seine Echtheit ist noch zweifelloser als diejenige des aus ganz unzulänglichen Gründen von Tischendorf gestrichenen V. 25. Es ist also hier zu Lebzeiten des Apostels Joh. und vor jeder weiteren Verbreitung des Ev.s von Männern seiner Umgebung bezeugt worden, daß er der Verf. des Ev.s sei. Daß der Freund Jesu unter den Aposteln zur Zeit der Aufzeichnung des Nachtrags noch am Leben war, ergiebt sich ohnedies aus 21, 20—23; denn es ist nicht gelungen, diese Erzählung daraus zu erklären, daß Jesus nach dem Tode des Joh. gegen den Schein oder Vorwurf, dem Joh. fälschlich die Unsterblichkeit geweissagt zu haben, verteidigt werden sollte. An Bestimmtheit läßt das Selbstzeugnis des 4. Ev.s nichts zu wünschen übrig, und es wird unterstützt durch eine einstimmige Tradition, welche wir bis in den Kreis der Freunde und Schüler des Verf.s scheinen verfolgen zu können. Diese Tradition lediglich als das Erzeugnis vertrauensvoller Lesung des Buchs und kritikloser Hinnahme seines möglicherweise unwahren Selbstzeugnisses anzusehen, scheint bedenklich, da 19, 35; 20, 31 ein persönliches Verhältnis zwischen dem Verf. und den ersten Lesern durchblickt, welches selbst wieder als eine Fiktion betrachten zu sollen, eine harte Zumutung wäre. Hat aber zwischen dem Verf. und dem Leserkreis, für welchen zunächst er das Ev. geschrieben hat, ein Verhältnis gegenseitiger Bekanntschaft bestanden, so scheint eine absichtsvolle Täuschung der Leser seitens des Verf.s über seine Person und sein Verhältnis zu Jesu ebenso ausgeschlossen zu sein, als eine unfreiwillige Irrung der ersten Leser. Die Verschwörung, welcher die Kirche den Besitz dieses apostolischen Werkes verdankt, müßte eine weitverzweigte gewesen sein, und die von den Verschworenen zur Verwirklichung ihres Zwecks angewandten Mittel böten ein sonderbares Bild von zweckwidriger Schüchternheit und von verwegener Schlauheit zugleich. Trotzdem behauptet sich bis heute die von Evanson (Dissonance of the four generally received Evangelists, 1792) eröffnete, in Deutschland zuerst durch Bretschneider (Probabilia de ev. et epist. Joannis 1820) mit einiger Gründlichkeit durchgeführte Kritik, welche bei aller Verschiedenheit der positiven Ergebnisse in der Verneinung des doppelten Zeugnisses für die Abfassung durch den Apostel Joh. einig ist. Es sollte aber mehr, als in der Regel geschieht, anerkannt werden, daß es nicht positive Beobachtungen am Text und positive über die Tradition hinausführende Erkenntnisse gewesen sind, durch welche man veranlaßt wurde, an die Stelle des Apostels Joh. zuerst den Ketzer Kerinth zu setzen, dann einen gnostisch angehauchten Heidenchristen aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, bald einen Judenchristen, der nie über Syrien hinausgekommen sei, bald die Schule oder einen einzelnen Schüler des Apostels Joh. in Ephesus, bald einen Presbyter Joh., welchem seine Namensgleichheit mit dem Apostel die Idee eingab, sich mit diesem zu identifizieren, sondern daß die Vertreter solcher Hypothesen nur in dem negativen Urteil einig waren, ein persönlicher Schüler Jesu könne das Buch nicht geschrieben haben, da sein Inhalt aus verschiedenen, teils geschichtlichen, teils psychologischen, teils philosophisch-dogmatischen Gründen unglaublich sei. Es werden immer nur wenige sein, welche wie P. de Lagarde (Verhältnis des deutschen Staats zu Theol. rc. 1873, S. 28—31) in der richtigen Einsicht, daß eine nur in der Negation einige, zu positiven mit wissenschaftlicher Notwendigkeit sich ergebenden Resultaten nicht gelangende Kritik kein Wissen und noch keine Wissenschaft sei, den Mut haben, mit der Verwerfung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des 4. Ev.s die Anerkennung der Herkunft aller joh. Schriften vom

Sohn des Zebedäus zu vereinigen. Die Hauptgründe der Verneinung lagen und liegen in folgenden Beobachtungen: 1. Wegen der großen Verschiedenheit der Sprache und der Denkweise erscheint es unglaublich, daß derselbe Mann, wenn auch vielleicht in verschiedenen Perioden seines Lebens, die Apk einerseits und das Ev. und die Briefe andererseits geschrieben habe. Wie dies einem Dionysius Al. den entscheidenden Grund für die Verwerfung der Apk lieferte, so einem Baur für die Verneinung der Echtheit des Ev.s. 2. Wenn die synoptischen Evangelien nach Tradition und Kritik älter als das vierte sind und im großen und ganzen als eine glaubwürdige Wiedergabe der Gemeindeüberlieferung der Jahre 60—100 gelten dürfen, so scheint die durchgängig zu konstatierende Unvereinbarkeit der joh. und der synoptischen Erzählung im ganzen Aufriß der Geschichte und in vielen einzelnen Punkten von Wichtigkeit, z. B. der Chronologie der Leidensgeschichte, die Abfassung des Ev.s durch einen Augenzeugen der ev. Geschichte auszuschließen. 3. Mehr noch als der äußere Gang der Geschichte scheint das Bild der Person Jesu, seiner Stellung zu seinem Volk und der Ton seiner Reden bei Joh. grundverschieden von dem Bild, welches die Synoptiker uns zeigen. Da aber dieses nicht nur früher entworfen ist, sondern auch an sich glaubwürdiger, weil konkreter, menschlich begreiflicher, zu sein scheint, so liegt die Annahme nahe, daß das von Joh. dargebotene Bild von einem der Person und Geschichte Jesu fernerstehenden, durch spekulative und kirchliche Ideen bestimmten Christen der zweiten oder dritten Generation gezeichnet sei. 4. Eine dieser Ideen ist die „Logoslehre“ (1, 1. 14), welche zwar auch Apk 19, 13 durchblickt, aber nur im Ev. schon durch ihre Aufnahme in das Programm, welches der Prolog sein will, und durch eine ähnliche Verwertung in 1 Jo 1, 1 als eine die christologische Anschauung des Verfassers des Ev.s und des ersten Briefs bedingende sich darstellt. Die „Logoslehre“ stammt aber von Philo oder der alexandrinischen Religionsphilosophie, für welche die galiläischen Fischer unzugänglich waren. 5. Die versteckte Art, wie der Verf. sich einführt, einerseits und andererseits die Vordringlichkeit, mit welcher er die Person des Joh. als des Lieblingsjüngers Jesu und als des im Wettstreit mit Petrus obsiegenden Apostels in den Vordergrund schiebt, scheint moralisch begreiflicher bei einem Späteren, welcher sich mehr oder weniger mit diesem Apostel identifiziert, als bei diesem selbst. 6. Beweise von Unkenntnis der geschichtlichen und geographischen Verhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu wurden früher mit mehr Zuversicht als in neuerer Zeit gesammelt. 7. Die Überlieferung über den Apostel Joh. in Ephesus ist teils unsicher, weil von dem Selbstzeugnis der unter seinem Namen ausgegangenen Schriften abhängig, teils zweideutig, sofern der apostolische Charakter eines gewissen Joh., welcher in der That um 70—100 in Ephesus gelebt zu haben scheint, nicht klar am Tage liegt, teils der Abfassung des 4. Ev.s durch diesen Joh. von Ephesus ungünstig, sofern von letzterem Äußerungen und Handlungen überliefert sind, welche der Denkweise des Evangelisten widersprechen, wie z. B. seine quartadecimanische Osterfeier. — Während auf eine Würdigung der unter 1—6 angeführten Erwägungen hier natürlich verzichtet werden muß, gehört hierher eine Erörterung des letzten Punktes, weil derselbe die letzte Periode des Lebens des Apostels betrifft und mit ihm der geschichtliche Boden seiner gesamten litterarischen Thätigkeit steht oder zusammenbricht.

III. Johannes in der Provinz Asien. Selbst wenn die Apk pseudonym wäre, was heute nur wenige annehmen, würde aus diesem Buch sich ergeben, daß zur Zeit seiner Entstehung, als welche c. 95 sehr glaubwürdig überliefert ist (oben S. 276, 35), ein im ganzen Umkreis der Gemeinden von Ephesus bis Laodicea bekannter und angesehener, mit den Verhältnissen dieser Gemeinden vertrauter, also seit längerer Zeit in der Provinz ansässiger hebräischer Christ Joh. auf Patmos einen unfreiwilligen Aufenthalt genommen hat, während sein regelmäßiger Wohnsitz auf dem Festland zu suchen ist. Da er selbst über das Verhältnis seiner Lebensgeschichte zu der bis dahin verlaufenen Geschichte des Christentums sich jedenfalls nicht deutlich ausspricht, so ist schon dadurch die viel erörterte Frage nach der Person und Geschichte dieses Joh. in Asien gestellt. Soweit die Überlieferung sich ausdrücklich darüber äußert, bezeichnet sie diesen Johannes, mag sie von ihm als dem Verf. der joh. Schriften oder als dem Lehrer seiner Schüler in der Provinz Asien, oder als einer Autorität für die dort geltenden Kirchenbräuche reden, beharrlich als den Apostel (vgl. Zahn, Forschungen VI, S. 190—217). Von den jüngeren zu den älteren Zeugen aufsteigend hören wir dies von Tertullian und Clemens Alex. (quis dives salv. 42), vom muratorischen Fragmentisten und von Irenäus, in ausführlicher Darstellung von „Leucius“ und in bedeutsamer Weise auch von den mit diesem gleichzeitigen Alogern, welche behaupteten, daß „seine Bücher mit den übrigen Aposteln nicht übereinstimmen“ (Epiph. haer. 51, 4). Wenn dem Joh. von Ephesus von Schrift-

stellern, welche ihn anerkanntermaßen als den Apostel ansehen, doch nur selten und meist nur indirekt der Aposteltitel erteilt, er dagegen manchmal als ein Jünger des Herrn, am allerhäufigsten aber nur mit dem bloßen Eigennamen ohne jeden Titel benannt wird, so folgt daraus vor allem, daß man um 160—220 in und außerhalb der Provinz Asien von einem anderen Joh. außer oder neben dem Apostel, welcher für irgend eine der in Rede stehenden Schriften oder Traditionen in Betracht kommen könnte, schlechterdings nichts wußte. Es war schon darum ein verfehltes Unternehmen, aus dem Briefe des Polykrates von Ephesus an Viktor um 190 (Eus. V, 24, 3) die Meinung herauslesen zu wollen, daß der in Ephesus begrabene Joh. zwar der Evangelist, aber nicht der Apostel gewesen sei. Schon 55—60 Jahre früher, etwa 30—35 Jahre nach dem Tode des Joh. von Ephesus, etwa 20 Jahre vor dem Tode des Johannesschülers Polykarp und zu Lebzeiten des Papias, eines anderen Schülers des Johannes von Ephesus, hat Justin, als er in Ephesus Christ wurde und die Schriften „der Freunde Christi" (dial. 8) studierte, dort die Ueberzeugung gewonnen, also auch die Überlieferung gefunden, daß der Verf. der Apk, also der Exulant von Patmos und der Joh. von Ephesus „einer der Apostel Christi" gewesen sei (dial. 81 s. oben S. 275, 42). Aus dem Munde seines Lehrers Polykarp und mehrerer anderer, diesem ungefähr gleichstehender „Presbyter in Asien", sowie aus dem Buch des Papias hat Irenäus (s. d. A.) mannigfaltige Erzählungen und andere Mitteilungen empfangen, welche er teilweise und gelegentlich in seinem Sendschreiben an Florin und Viktor sowie in seinem Hauptwerk niedergelegt hat, und aus welchen er nicht den geringsten Zweifel daran geschöpft hat, daß der Joh., mit welchem Polykarp, Papias und die übrigen „Presbyter in Asien" in ihren jungen Jahren als seine Schüler in mehr oder weniger andauerndem Verkehr gestanden hatten, der Apostel gewesen sei. Diese Thatsachen muß man gegenwärtig haben, um das Unternehmen des Eusebius (III, 39) richtig zu würdigen, welcher in kühnem Widerspruch gegen das von ihm nicht verschwiegene Zeugnis des Irenäus und gegen seine eigene früher in der Chronik (a. Abrah. 2114) ausgesprochene Ansicht aus der Vorrede des Papias beweisen wollte, daß wenigstens dieser angebliche Apostelschüler nicht ein Schüler des Apostels Joh., sondern eines von diesem zu unterscheidenden Presbyters gleichen Namens, des mutmaßlichen Verf.s der Apk gewesen sei. Eusebius ließ die gesamte sonstige Überlieferung über den Apostel Joh. als den Oberhirten der asiatischen Kirche, den Lehrer Polykarps und den Verf. des Evangeliums und wenigstens des größeren Briefs unangetastet. Nur die Apk und den Chiliasten Papias suchte er soweit wie möglich vom Apostel Joh. wegzurücken. Er erkannte an, daß die Lehrer des Papias, welche dieser in wenigen Zeilen dreimal *οἱ πρεσβύτεροι* und niemals Apostel nennt, gleichwohl die Apostel seien, von welchen Papias beispielsweise 7 mit Namen aufgezählt und deren Aufzählung er mit *ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* abgeschlossen hat. Die Richtigkeit dieses Teils der eusebianischen Exegese wird auch dadurch bedeutsam bestätigt, daß drei des Griechischen mächtige und noch vor Ablauf eines Jahrhunderts unabhängig voneinander die Kirchengeschichte des Eusebius bearbeitende Männer, der syrische Übersetzer, Hieronymus und Rufinus die Vorrede des Papias in diesem entscheidenden Punkt ganz ebenso wie Eusebius verstanden haben. Der eingehendste Versuch, einer entgegengesetzten Worterklärung, wonach die Presbyter des Papias nicht Apostel, sondern Apostelschüler sein sollten (Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eus. III, 39, 3—4, a. 1874), wird heute schwerlich von jemand in allen seinen Punkten gebilligt, ist aber auch von keinem der Gelehrten, welche das Ergebnis desselben sich angeeignet haben, durch eine befriedigendere Exegese ersetzt worden. Gerade das Richtige an der Auslegung des Eusebius zu verwerfen und den damit unverträglichen Irrtum des Eusebius ohne exegetische Begründung als ausgemachte Wahrheit auszusprechen, gilt noch heute für wissenschaftlich erlaubt. Die Fehler der eusebianischen Exegese des Fragments beginnen damit, daß, während Papias einen doppelten Weg unterscheidet, auf welchem er Worte der Presbyter = Jünger Jesu oder Apostel empfangen habe, nämlich erstens auf dem direkten Wege, aus dem Munde seiner Lehrer, der Presbyter selbst, zweitens auf dem Umwege der Erkundigung bei anderen Schülern der Presbyter, Eusebius den letzteren Weg für den einzigen ausgiebt, welchen Papias beschritten habe, und im offenen Widerspruch gegen die eigenen Worte des Papias behauptet, dieser habe überhaupt nicht mehr Apostel-Presbyter, sondern nur noch Schüler von solchen gekannt und gehört (Eus. III, 39, 7). Haltbarer erscheint die andere Behauptung, daß Papias in beiden Teilen seiner zweiteiligen Aufzählung je einen Joh. nenne, von welchem der erste nach dem Zusammenhang nur der Apostel sein könne, der zweite also schon deshalb, aber auch wegen des ihm von Papias gegebenen Titels *ὁ πρεσβύτερος* vom Apostel verschieden sein müsse. So haben seit Eusebius die meisten die

Worte des Papias verstanden: *εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.* Am bequemsten würde die in der doppelten Nennung eines Joh. liegende Schwierigkeit beseitigt sein, wenn man nach einer von Renan (l'Antéchrist 1873 p. 562) hingeworfenen, von Haußleiter (ThLB 1896 Sp. 466) scharfsinnig begründeten Vermutung die Worte *ἢ τί Ἰωάννης* als Interpolation ausscheiden dürfte. Weniger würde geholfen sein durch die gleichfalls von Renan (l. c. p. 345) vorgeschlagene Emendation in der letzten Zeile *οἱ τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί* und die ähnliche von Bacon (im amerik. Journ. of bibl. lit. 1899 p. 176—183) *οἱ τούτων* (statt *τούτου*) *μαθηταί*. Auch den überlieferten Text haben seit der trefflichen Abhandlung von J. Stilting (AS Sept. VII p. 387 ff.), welche von den Neueren niemand zu kennen scheint, einige wenige, zu welchen der Unterzeichnete gehört (ThStK 1866 S. 649—696; Forsch. VI, 112—147), verstehen zu sollen gemeint, daß der Presbyter Joh. kein anderer als der Apostel Joh. sei. Die Hauptgründe für diese Auffassung sind folgende: 1. Die ungefähr gleichzeitige Existenz eines als Lehrer oder gar als Schriftsteller irgend etwas bedeutenden Presbyters mit dem hebräischen Namen Joh. in Asien neben dem Apostel dieses Namens, welche Eusebius und ihm folgend viele Neuere angenommen haben, ist schwer zu glauben; denn gerade dann, wenn diese Doppelgängerschaft bestanden hätte, und selbst dann, wenn das Wirken des Apostels Joh. in Asien erheblich früher begonnen und aufgehört hätte, als dasjenige des Presbyters, würde die Tradition des 2. Jahrhunderts das Bedürfnis gehabt und befriedigt haben, die beiden gleichnamigen und ungefähr gleichzeitigen Kirchenlehrer der gleichen Provinz zu unterscheiden. So begreiflich, wie Verwechselungen im einzelnen wären, so unbegreiflich wäre ein allgemeines Vergessen der vorhanden gewesenen Duplizität, ein völliges Untergehen des Presbyters im Apostel. 2. Die Annahme von Keim (Gesch. Jesu von Nazara I, 160—170), daß in Asien überhaupt nicht der Apostel, sondern nur der von Eusebius entdeckte Presbyter Joh. gelebt habe, entspricht insofern der einstimmigen Tradition besser, als auch diese nur von einem einzigen Joh. in Asien weiß; sie steht aber andererseits in noch viel schrofferem Widerspruch mit der Tradition, da diese den fraglichen Joh. nur als Apostel kennt. Die vereinzelt vorgekommene Verwechselung des Evangelisten Philippus in Hierapolis mit dem Apostel dieses Namens, welche bei Polykrates (Euſ. V, 24, 2) allerdings vorliegt, reicht nicht zur Erklärung aus, weil sie nur vereinzelt vorgekommen und nie allgemein geworden ist. Im Gegenteil beweist die jahrhundertelang erhaltene Tradition, daß der Philippus von Hierapolis der Evangelist und nicht der Apostel war, wie schwer ein solcher Irrtum sich gegen die echte Tradition durchsetzen kann. Insbesondere wird durch diese Hypothese unbegreiflich, wie der Verf. des 4. Ev.s, von dem doch niemand standhaft zu verneinen gewagt hat, daß er in Kleinasien geschrieben hat, auf den Gedanken kam, sein Ev. gerade dem Apostel Joh. zuzuschreiben, welcher niemals dorthin gekommen und auch nicht durch andere Schriften in der Christenheit bekannt war. Auch diese Hypothese beruht auf Verkennung der Thatsache, welche 3. gegen die Existenz eines vom Apostel verschiedenen Presbyters spricht, daß der Glauben an seine Existenz lediglich auf einer im 4. Jahrhundert versuchten Auslegung einer einzigen im Anfang des 2. Jahrhunderts geschriebenen Zeile beruht, während die Kenner des papianischen Werks vor und nach Eusebius (Irenäus, Apollinaris von Laodicea, Andreas von Cäsarea, Maximus Confessor, Anastasius Sinaïta) weder in der Vorrede des Papias noch in einer anderen der vielen Stellen, wo Papias den Presbyter Joh. als seinen Lehrer genannt hat (Euſ. III, 39, 7. 14), etwas gefunden haben, was sie in der Meinung irre machte, daß dies der Apostel sei. 4. Die Auslegung der oben angeführten Worte des Papias durch Eusebius ist aber auch rein exegetisch betrachtet ebenso ungenau, wie seine Auslegung der vorangehenden Worte (s. ob. S. 282, 19). Aristion und der Presbyter Joh. werden von Papias ebensogut, also auch in dem gleichen Sinn als „Jünger des Herrn" bezeichnet, wie in der vorangehenden Zeile die Gruppe, als deren Vertreter Andreas, Petrus u. s. w. genannt waren. Sie sind also nicht Apostelschüler, sondern persönliche Schüler Jesu. Steht ferner fest, was Eusebius richtig erkannt hat, daß Papias kurz vorher persönliche Jünger Jesu, welche vielleicht nicht alle (Jakobus? Philippus?), aber doch großen Teils zu den 12 Aposteln gehörten (Andreas, Petrus, Thomas, Johannes, Matthäus), dreimal als *οἱ πρεσβύτεροι* bezeichnet hat, so kann wenige Zeilen später *ὁ πρεσβύτερος* nicht dazu dienen, den Joh., vor dessen Namen dieser Titel steht, von einem gleichnamigen Apostel zu unterscheiden. Dies ist exegetisch auch

dadurch ausgeschlossen, daß auch der in der voranstehenden Aufzählung genannte Joh. kein ihn von anderen Trägern desselben Namens unterscheidendes Epitheton und überhaupt keins bei sich hat. 5. Es entspricht vielmehr dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, die Worte ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης zu verstehen: „der Presbyter, nämlich Joh.". Daß der Hauptlehrer des Papias ebenso wie der Verf. der kleineren joh. Briefe als der seine Genossen an Ansehen und Alter überragende und schließlich überlebende Lehrer in seiner Umgebung „der Alte" schlechthin hieß, beweist überdies der Eus. III, 39, 15 aufbewahrte Satz des Papias: καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε vgl. § 14. Der Eigenname war neben diesem Ehrentitel zur Not entbehrlich; es war aber angemessen, ihn appositionsweise anzuschließen in einem Satz, in welchem auch noch Aristion zu erwähnen war, welcher ebenso wie dieser Joh. ein Jünger Jesu und ein Lehrer des Papias, also nach der Ausdrucksweise des Papias ein πρεσβύτερος war. Aus dem Kreise dieser πρεσβύτεροι ragte einer empor als „der Presbyter" schlechthin, Namens Joh. Daß dieser ein Apostel war, sagt Papias ebensowenig, als er es von Petrus oder Andreas sagt; er schließt es aber ebensowenig aus. 6. Es bleibt das zweimalige Vorkommen des Namens Joh. in einer einzigen Periode. Es ist aber zu bedenken, daß der indirekte Fragsatz (τί-εἶπεν) und der einem solchen gleichwertige Relativsatz (ἅ τε-λέγουσιν) nicht als eine einzige Aufzählung behandelt werden kann, ohne daß sich ein logischer Fehler ergäbe. Nachdem die erste Reihe durch die Worte „oder irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn" abgeschlossen ist, können sich hieran nicht als Fortsetzung dieser Reihe noch zwei Namen von Männern anschließen, welche gleichfalls „Jünger des Herrn" sind. Es wäre dann aber auch kein Grund zu finden für die Veränderung der Konstruktion (ἅ τε statt τί) und des Tempus (λέγουσιν statt εἶπον). Hieraus ergiebt sich, daß es mit diesen zwei zuletzt genannten Jüngern eine besondere Bewandtnis hatte. Sie lebten noch, als Papias schon seine Erkundigungen nach Worten der Presbyter-Jünger anstellte. Es waren Apostelschüler, an welche er sowohl die Fragen des ersten, als die des zweiten Satzes richtete, aber doch sehr verschiedene Leute. Die Frage, was hat Petrus oder Thomas oder Jakobus oder Matthäus gesagt, konnte er nur an solche Apostelschüler richten, welche früher in Palästina gelebt und jedenfalls außerhalb der Provinz Asien Gelegenheit gehabt hatten, Worte dieser Apostel zu hören. Zu den Aposteln, welche, wie Jakobus, Matthäus u. s. w., in Palästina lange Zeit gelebt hatten, gehörte auch der Sohn des Zebedäus. Dieser ist also allerdings unter dem ersten Joh. bei Papias zu verstehen. Die weitere Frage aber: „was sagen Aristion und der Alte, Joh., die Jünger des Herrn" ist an ganz andere Leute gerichtet, welche nie in Palästina gewesen zu sein brauchen, und welche dagegen mit zwei noch in Asien lebenden Jüngern Jesu, Aristion und Joh. in Verkehr standen, so daß sie dem Papias, wenn sie an dessen Wohnsitz kamen, auf diese Frage Antwort geben konnten. Die einen fragte Papias nicht nach Aristion, die anderen nicht nach Jakobus und Matthäus, beide aber konnte er fragen nach Worten des Johannes. Es war gewiß nicht geschickt, daß Papias weder die Selbigkeit noch die Verschiedenheit des in den beiderlei Fragen vorkommenden Joh. ausspricht; aber stilistische Geschicklichkeit ist nach den erhaltenen Bruchstücken seines Werks überhaupt nicht sein Talent gewesen. Begreiflich ist seine Ausdrucksweise doch sehr wohl, weil in den beiden an verschiedene Leute gerichteten Fragen, welche er hier reproduziert, füglich ein und derselbe Joh. genannt werden konnte. Die Existenz eines vom Apostel Joh. verschiedenen Presbyters Joh. hat weder Eusebius, noch einer seiner Nachfolger aus Papias zu erweisen vermocht, und vollends die ungefähr gleichzeitige Existenz zweier Jünger Jesu Namens Joh. in Asien wird durch Papias wie durch alle sonstige Tradition ausgeschlossen. Der Presbyter Joh. ist überhaupt eine Fehlgeburt der kritischen Not und der mangelhaften Exegese des Eusebius.

Hierdurch vereinfacht sich die Frage, wer der Joh. sei, welcher nach dem hierin unanfechtbaren Zeugnis der Apk und nach dem in diesem Punkt gleichfalls gegen jeden wesentlichen Irrtum gesicherten Zeugnis seiner Schüler Polykarp, Papias und der anderen „Presbyter" des Irenäus in den letzten Jahren oder Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts in Ephesus gelebt, auf die Kirche der Provinz und das nachwachsende Geschlecht ihrer Lehrer und Bischöfe einen maßgebenden Einfluß geübt hat und erst nach dem Regierungsantritt Trajans, also um 100 gestorben (Iren. II, 22, 5; III, 3, 4) und nach dem Zeugnis eines Bischof von Ephesus, welcher um 125—130 getauft wurde, in Ephesus begraben worden ist (Polykrates bei Eus. V, 24, 3. 7). Alle deutlich redende Überlieferung sagt, er sei der von Jesus zum Apostel erwählte Sohn des Zebedäus. Eine widersprechende Nachricht aus den ersten 8 Jahrhunderten giebt es nicht. Nur ein Citat aus dem zweiten Buch des Papias, welches man dahin glaubte deuten zu dürfen, daß der

Apostel Johannes in Palästina von den Juden getötet worden sei, wurde von einigen Gelehrten als genügend befunden, die gesamte Tradition von dem Wirken des Joh. in Ephesus über den Haufen zu werfen. Das Citat ist uns auf doppeltem Wege zugekommen. Es findet sich in etwas abweichender Form in einer einzigen der zahlreichen Hss. der um 850 abgefaßten Chronik des Mönches Georgius Hamartolus (Georg. Ham. ed. Muralt, 1859 praef. p. XVII f.; Nolte, ThQS 1862 S. 466), und in einer anonymen Sammlung kirchenhistorischer Exzerpte (aus einem cod. Barocc. 142 fol. 212 ff. herausgegeben von de Boor, TU V 2, 170). Daß es in die Chronik des Georgius ebenso wie ein danebenstehendes, äußerst ungenaues Citat aus Origenes durch einen Interpolator hineingebracht ist, ergiebt sich mit Evidenz aus dem Widerspruch nicht nur mit den übrigen Hss. der Chronik, sondern auch mit dem Kontext der Hs. selbst, welche allein das Citat enthält (vgl. de Boor a. a. O. S. 177). Übrigens würde Georgius, wenn von ihm selbst das Citat herrührte, damit gesagt haben, daß Joh. nach seiner Rückkehr von Patmos nach Ephesus, also in Ephesus von den Juden getötet worden sei. Die Angaben und Reflexionen der Gelehrten über dieses Citat leiden bis zu den letzten an einer geradezu erstaunlichen Ungenauigkeit. Zieht man das, worin der Interpolator des Georgius und der Verf. jener Oxforder Excerpte voneinander abweichen, ab, so bleibt die gleichlautend durch beide Citate verbürgte Thatsache übrig, daß im 2. Buch des Papias der Satz gestanden hat: Ἰωάννης ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη. Ganz ähnlich haben mehrere Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts von der Hinrichtung Johannes des Täufers durch den jüdischen Tetrarchen Herodes Antipas geredet. Diesen also wird Papias gemeint haben. Das Mißverständnis der byzantinischen Schreiber hat Papias nicht beabsichtigt, vielleicht auch nicht einmal durch stilistisches Ungeschick verschuldet.

Es wird also wohl dabei bleiben, daß der Apostel Joh. ebenso wie andere Jünger Jesu, der Evangelist Philippus und ein gewisser Aristion von Palästina nach Kleinasien übergesiedelt sind. Wenn Polykarp an seinem Todestag (23. Februar 155) auf 86 Jahre nicht seines menschlichen, sondern seines christlichen Lebens zurückblickte und somit im Jahre 69 getauft war, und wenn seine Bekehrung nach Iren. III, 3, 4 durch Apostel bewirkt wurde, so wird die Übersiedelung jener Jünger Jesu nach Asien damals schon erfolgt sein. Es ist sehr begreiflich, daß ihnen der Ausbruch des jüdischen Kriegs das Zeichen zum Aufbruch wurde. Der damals vielleicht erst 60—65jährige Joh. hat dann noch etwa 30 Jahre der Pflege des kirchlichen Lebens in der Provinz Asien und einer unvergleichlich gesegneten Wirksamkeit als Lehrer in Wort und Schrift widmen können. Als ein Priester in hohepriesterlichem Schmuck stand er in der Erinnerung der Christen von Ephesus (Eus. V, 24, 3). Der Donnerssohn von ehedem ist auch im Alter nicht ein spekulierender Religionsphilosoph und der weichherzige Prediger einer schwächlichen Toleranz geworden, sondern ist ein scharf ausgeprägter Charakter, ein entschiedener und überall zur Entscheidung zwischen Licht und Finsternis, zwischen Leben und Tod, zwischen Christ und Antichrist drängender Zeuge der von Jesus empfangenen Wahrheit geblieben. Wir erkennen den Joh. der Jahre 27—52, von welchem uns die älteren Schriften des NTs ein Bild geben, weniger in der Apokalypse wieder, in welcher er nur Empfangenes treu wiederzugeben hatte, als in den Briefen, in welchen er seines Amtes als Lehrer und Leiter der Kirchen Asiens mit unerschlaffter Kraft des Willens waltet. Wir erkennen ihn auch wieder in den Erzählungen seines Schülers Polykarp von der Begegnung des Apostels mit Kerinth im Badehause zu Ephesus (Iren. III, 3, 4) und von seiner Feier des christlichen Passahs in der an das Gesetz angelehnten, ihm von Palästina her gewohnten Form (Irenäus und Polykrates in ihren Briefen an Viktor bei Eus. V, 24, 3. 16). Auch in der Verfassung des Gemeindelebens ist unter seinen Augen und gewiß nicht ohne seinen Einfluß die zuerst in Jerusalem ausgebildete monarchische Form der obersten Leitung der Ortsgemeinde in die Kirche Asiens eingeführt worden. **Th. Zahn.**

Johannes Askusnages, im 6. Jahrh. Litter.: Abulfaradsch bei Assemanus, Bibliotheca orientalis Bd II, 1721, S. 327 ff.; Walch, Historie der Ketzereien VIII, S. 684; Neander, Allgem. Gesch. der christl. Rel. Bd 4, S. 1864, S. 297; Gaß, Tritheistischer Streit, in dieser Encyklopädie 2. Aufl. Bd XVI, S. 48 f.

Johannes Askusnages war Schüler des gelehrten Syrers Petrus aus Rhesina in Mesopotamien und Nachfolger desselben als Lehrer der Philosophie in Konstantinopel unter Justinian I. Von diesem zu einem Kolloquium geladen, bekannte er sich nicht nur als Monophysiten, sondern auch als Tritheiten, indem er sagte, daß er in trinitate secundum numerum personarum naturas, essentias et deitates tres anerkenne. Er

wurde wegen dieser Irrlehre vom Kaiser verbannt. Johannes wird nun von Abulfaradsch zum Stifter der Tritheiten gemacht, während die griechischen Quellen, die den Askunages ignorieren, diesen Platz dem Johannes Philoponos zuweisen. Der Widerspruch ist wahrscheinlich so zu lösen, daß Philoponos als der bedeutendste Vertreter jener Lehre irrtümlich auch für den Anfänger derselben erklärt ist, während nichts dagegen zu sprechen scheint, daß Askusnages den sogen. Tritheismus zuerst gelehrt hat. **Ph. Meyer.**

Johannes von Avila s. Juan von Avila.

Johannes von Basel s. Hiltalinger, Joh., Bd VIII S. 77.

Johannes Bekkos, Patriarch von Konstantinopel, gest. 1293. — Litteratur: Leo Allatius, De perpetua consensione etc., S. 761 ff.; Fabricius, Harl. Bibl. gr. XI, S. 344 ff. Quellen und neuere Forschungen zusammenfassend: Krumbacher, Gesch. der Byz. Litt. 1897, S. 96 f.

Johannes ist durch die Unionssynode von 1274 historisch geworden. Er war bis dahin *χαρτοφύλαξ* in Konstantinopel. Der Kaiser Michael Paläologus, fest entschlossen, das Einigungswerk durchzusetzen, forderte ihn als gelehrten Mann und gewandten Sprecher zum Beistand auf. Nach einigem Zögern antwortete Johannes ablehnend, wagte es sogar, die Lateiner für Häretiker zu erklären; dafür büßte er mit der härtesten Kerkerstrafe. Aber gerade im Gefängnis fand er Muße, die ältere griechische Litteratur nochmals über jene Streitfragen zu Rate zu ziehen; er besann sich eines anderen, und namentlich die Schriften des Nicephorus Blemmides stimmten ihn dergestalt um, daß er jetzt, was er solange verworfen, mit allem Eifer verteidigte. Die Folge war seine Erhebung zum Patriarchen und wesentlich mit seiner Hilfe ist die Union damals wirklich, wenn auch nur für kurze Zeit, zu stande gekommen. Doch betrug sich Johannes von nun an nicht als feiger Günstling eines Despoten. Mitten in dem wilden Geschrei der Parteien der Hauptstadt mahnte er zur Mäßigung und verwandte sich für die Verfolgten, an welchen Michael seine Wut ausließ. Er beharrte auch bei seiner unionsfreundlichen Gesinnung, als die Kirchenpolitik sich änderte. Darum wurde er 1282 abgesetzt und 1283 verbannt. Er starb 1293 im Kerker. Von den Griechen ist Bekkos aus der Reihe der rechtgläubigen Lehrer gestrichen, von den Lateinern zu den Orthodoxen gezählt worden, daher fanden seine Streitschriften Aufnahme in die Graecia orthodoxa Tom. I, II des Leo Allatius. Von da aus sind sie in die MSG 141, S. 16—1032 aufgenommen. Seine theologischen Schriften verteidigen zum größten Teile die Union. Die umfangreichste derselben ist die *Περὶ τῆς ἑνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν* (Graecia orthodoxa I, S. 61—224). Andere kleinere Schriften beziehen sich auf seine persönlichen Verhältnisse. Johannes ist für seine Zeiten ein gelehrter Mann. Seine Schriften sind von den späteren Freunden der Union stark ausgeschrieben worden.

(Gaß †) Ph. Meyer.

Johannes Buridan s. Bd III, S. 570.

Johannes v. Capistrano s. Bd III, S. 713.

Johannes Cindad s. Bd III, S. 444, 16—32.

Johannes von Damaskus, gest. vor 754. — Litteratur: *Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ συγγραφεὶς παρὰ Ἰωάννου πατριάρχου Ἱεροσολύμων*, MSG XCIV, 429—489. Opera ed. Le Quien 1712, 2 Bde; hiernach (mit einigen Ergänzungen nach Gallandi und Mai) auch MSG XCIV—VI; Joh. Langen, Johannes von Damaskus, eine patrist. Monographie 1879 (hier S. 27 eine Uebersicht über die gedruckten Ausgaben einzelner Werke d. J.; die erste noch sehr unvollständige Gesamtausgabe, alles nur in lateinischer Uebersetzung, bot der Dominikaner Heinrich Grave, Köln 1546, eine erste griechisch-lateinische Ausgabe von Markus Hopper folgte bald, Basel 1548, 1559 und vermehrt 1575). Verdient um die Auffindung von Handschriften und um die Kritik ist vor anderen Leo Allatius gewesen, dessen bis dahin unedierte Abhandlung De Joanne Damasceno Prolegomena Le Quien (s. auch MSG XCIV, 117 ff.) zum Druck brachte. Le Quien selber hat nicht nur (zum Teil auf Grund der Vorarbeiten, auch unter direkter Beihilfe anderer Gelehrten) zuerst eine wesentlich vollständige Ausgabe, sondern auch wertvolle Einleitungen zu den einzelnen Werken geboten. In sieben Dissertationes erörtert er überdies eine Reihe von Fragen, die zur Theologie des Damaszeners bez. der griechischen Kirche gehören. Es sind nur erst für

einige Werke und erst ganz neuerdings erhebliche Fortschritte über ihn hinausgemacht worden. S. dazu hernach bei den einzelnen Werken. Im allgemeinen vgl. die Lehrbücher der Dogmengeschichte von Nitzsch, I, 1870, Thomasius I², bearbeitet von Bonwetsch 1886, Harnack II³, 1894, Loofs³, 1893, Seeberg I, 1895, Aug. Dorner 1899. Sonst besonders noch Bardenhewer, Patrologie 1894, Krumbacher, Gesch. der byzant. Litteratur, 2. Aufl. 1897 (über Johannes als Theologen handelt hier S. 68 ff. Ehrhard, über ihn als Dichter Krumbacher selbst 674 ff.).

1. Leben. Der oben genannte *βίος* des Damaszeners ist verfaßt von einem Patriarchen Johannes von Jerusalem (wahrscheinlich dem um 970 gestorbenen; s. über ihn als „Johannes VI." Le Quien, Oriens christ III, 466 ff.). Er ruht auf einem älteren (verschollenen) arabischen Werk (wie der Verf. selbst angiebt c. 3), ist wenig stoffreich, nicht allzu legendenhaft, aber durchaus hagiographisch erbaulich. Andere Quellen sind vollends spärlich. Nur in knappen Umrissen ist daher die Lebensgeschichte des berühmtesten der byzantinischen Theologen bekannt. Geburts- und Todesjahr sind beide unsicher. Das 7. ökumenische Konzil (Nicäa 787, act. VI) ehrt das Andenken des J. als des Hauptvorkämpfers der Bilderverehrung in hohen Worten. Es läßt erkennen, daß er schon vor 754 gestorben sein muß. Denn es reproduziert (l. c. Mansi XIII 356) die Worte des unter Konstantin Kopronymus 754 in Konstantinopel gehaltenen Konzils, die den J. mit Germanus von Konstantinopel und Georgius Cyprius verfluchten. Wenn es in diesen heißt: *ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν* (in Nicäa setzt man entgegen: *ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς ἐδόξασεν*, act. VII, Mansi S. 400), so ist klar, daß J. damals schon tot war. Was Le Quien geltend macht (Migne XCIV, 486 f. Anm.), um ihm eine längere Lebensdauer zu vindizieren, kann dagegen nicht aufkommen (Le Quien hat die Worte des Konzils übersehen). J. wird jedoch nicht lange vor 754 gestorben sein. Geboren ist er gewiß noch im 7. Jahrhundert, allein Genaueres ist nicht zu sagen. Er stammte aus Damaskus und war der Sohn eines sarrazenischen Beamten. Alle anderen Angaben späterer Schriftsteller sind unglaubhaft und tendenziös, (vgl. über sie Langen, S. 17 ff. u. 23 ff.). Seine Familie war eine christliche, hatte aber trotzdem ein hohes Staatsamt, soweit man sehen kann, wohl das des obersten Aufsehers über die Steuern in Syrien, erblich inne. J. selbst hat es, wie es scheint, eine Zeit lang verwaltet. Der *βίος* ist ungenau und, was Reichtum und Ehrenstellung des Heiligen betrifft, offenbar übertreibend, wird aber doch soweit Glauben verdienen, daß J. eben auch beim Kalifen von Damaskus beamtet gewesen, wie seine Vorfahren. Mit der Vertrauensstellung seiner Familie bei den Kalifen hängt der Beiname derselben Mansur (= der, dem geholfen worden ist: „der Sieger"), den auch J. geführt hat, zusammen. Wann J. Mönch wurde, ist unsicher. Doch scheint es, daß er noch in seiner weltlichen Stellung als theologischer Schriftsteller aufgetreten ist. Der *βίος* setzt das mindestens für die erste seiner Schriften zu Gunsten der Bilder wider Leo den Isaurier voraus. Also 726 und kurz hernach ist er wahrscheinlich noch Beamter in Damaskus gewesen. Ja nach c. 14 hätte er überhaupt seine *ἐπιστολιμαίους λόγους* für die Bilder noch in Damaskus geschrieben. Das würde ihn auch noch 730 als Beamten erkennen lassen. Allein der *βίος* ist summarisch und weiß offenbar nichts Genaues. Es ist aus innern Gründen (wozu übrigens auch eine Notiz bei Theophanes stimmt, die man bei Langen S. 21 lesen mag) anzunehmen, daß er spätestens bald nach 730 Mönch wurde. Er siedelte als solcher in die Laura des hl. Saba bei Jerusalem („80 Stadien", d. i. etwa zwei Meilen südwärts von dieser Stadt) über. Daß er wohl jedenfalls kurz nach 730 das Kloster aufsuchte, geht auch daraus hervor, daß er noch von dem Patriarchen Johannes V. von Jerusalem, der nach Theophanes 735 gestorben sein soll (Le Quien, Or. chr. III, 289 ff., hält doch für möglich, daß er bis ca. 745 lebte), und nach dem *βίος* zu schließen, keineswegs alsbald nach seinem Eintritt in die Laura, zum Priester geweiht wurde. Weiter als bis zum *πρεσβύτερος* hat er es, gewiß nur nach seinem eigenen Wunsch, in der Hierarchie nicht gebracht. Sein Adoptivbruder, Kosmas der Melode, der gleich ihm Sabaite wurde, ist dagegen Bischof von Majuma (Hafen von Gaza) geworden. In die Laura des hl. Saba einzutreten, mag ihn neben dem Ruhm derselben (der nachher ganz besonders mit seinem Namen verknüpft gewesen ist) der Umstand bewogen haben, daß sein Lehrer, dem er und Kosmas viel verdankten, ihm dorthin vorangegangen war, vielleicht dort noch lebte. Dies war ein Mönch, *ἐξ Ἰταλίας ὁρμώμενος*, sagt der *βίος* c. 8 (Le Quien meint aus Calabria, „quae monachis graecis plena erat"), der als Kriegsgefangener nach Damaskus gekommen und von dem Vater des J. losgekauft war. Auch er hieß Kosmas. J. verdankte ihm die Einführung in die Theologie, zumal auch in die Philosophie und das mancherlei weltliche Wissen, das ihn auszeichnet. In der

Laura hat J. seine Hauptthätigkeit als Schriftsteller entfaltet, c. 33 ff., nicht ohne bei dieser Art von Beschäftigung anfänglich auf Widerstand zu stoßen c. 31. Zumal auch als Melode fand er Widerspruch in dem mönchischen Kreise, der hier Weltsinn vermutete, wie eine ganz glaubwürdige Anekdote belegt c. 27 ff. Seinem Ruhm als Melode verdankte er, daß sein Patriarch, wie der *βίος* sagt, auf besondere Eingebung des Geistes, c. 34, ihn nach Jerusalem berief, um ihn zum Presbyter bei der dortigen Kirche zu machen. J. kehrte jedoch in die Laura des Saba zurück und ist auch ohne Zweifel dort gestorben. Nicht ohne Interesse ist die Notiz *βίος* c. 36, daß J. gegen Ende seines Lebens seine Bücher einer *ἐπίσκεψις* unterworfen habe, *ἐπικοσμῶν* und *ἐπιδιορθούμενος πρὸς ἀκρίβειαν καὶ λέξιν καὶ νοῦν*. Es fehlt in der Überlieferung seiner Werke nicht an Spuren, die es bestätigen, daß er sich nicht an einer einmaligen Bearbeitung genügen ließ. — Im 12. Jahrhundert zeigte man noch das Grab des J. in der Laura des Saba, im 14. soll sein Leichnam nach Konstantinopel transferiert sein. J. wird von der griechischen und römischen Kirche gleicherweise als Heiliger geehrt; jene feiert sein Gedächtnis am 4. Dez. (auch am 29. Nov.?), diese am 6. Mai (vgl. Acta Sanct. Maj. tom. II). Theophanes bezeugt schon im Jahre 813 seinen Beinamen *Χρυσορρόας*, der Goldströmende, Goldredende.

2. Schriften für die Bilder. Um die Bedeutung, die J. in seiner Kirche erlangt hat, darzuthun und verständlich zu machen, scheint mir das Richtige, von seinen *λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας* auszugehen. Sie sind wahrscheinlich seine ältesten Schriften; jedenfalls sind sie es, die ihm zuerst ein Ansehen und sogleich ein hohes schufen. Auf den Bilderstreit im allgemeinen ist hier nicht einzugehen. Vgl. den A. von Bonwetsch in Bd III, S. 221 ff., ferner Schwarzlose, Der Bilderstreit, ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, 1890; Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde I, 1892, S. 456 ff. Der Wert jener Schriften war um so größer, als sie den grundlegenden Maßnahmen Kaiser Leos III. auf dem Fuße gefolgt zu sein scheinen. Zunächst nur eine; aber schon sie, Migne XCIV 1232 ff., enthält alle wesentlichen Gedanken, die J. überhaupt bezüglich der Bilder gehegt hat, sie ist schon recht vollständig, gelehrt und geschickt, und schuf den Bilderfreunden alsbald einen guten litterarischen Rückhalt. Leo hatte auf seiner Seite niemand, der dem Damaszener gewachsen war, dieser aber war seiner Macht entrückt. Daß er den Gegner nicht gering taxierte, drückt sich u. a. in der Erzählung von seinem Versuche, den J. beim Kalifen, seinem Landesherrn, als Hochverräter verdächtig zu machen, aus. Das Detail wird ja ausgeschmückt sein, ganz erfunden scheint es nicht zu sein, was der *βίος*, c. 15 f., darüber mitteilt. Die Schrift spiegelt die Empfindung ihres Autors, einer Pflicht zu gehorchen, das giebt ihr innere Kraft. Gewiß, so beginnt J., könnte ihn das Bewußtsein seiner *ἀναξιότης* veranlassen, niemals öffentlich zu reden. Aber *πάντα καλὰ ἐν καιρῷ αὐτῶν*. Und es ist wahrlich die rechte Zeit, sich zum Worte zu melden, wenn man sieht, in welche Gefahr die Kirche gestürzt wird. Sie steht im Begriff gespalten zu werden, während doch der ungeteilte Rock Christi ihr Vorbild ist. Und *ἡ τῆς ἐκκλησίας ἄνωθεν κεκρατηκυῖα παράδοσις* soll preisgegeben werden. Da heißt es: wenn du das Schwert kommen siehst und machst deinen Bruder nicht aufmerksam darauf, so werde ich das Blut desselben von dir fordern. Deshalb, von schwerer Angst bedrückt, komme ich dazu zu reden, *οὐ βασιλέων ὕψος πρὸ τῆς ἀληθείας τιθείς*. Es ist bemerkenswert, wie maßvoll in aller Bestimmtheit, ja Schärfe, J. doch sich im Ausdruck hier und überall hält. Mit Recht hat Schwarzlose auf die „Vornehmheit“ hingewiesen, die ihn als Polemiker charakterisiere. Es ist ein Mann des guten Tons, wenn man will des Hofs, der hier redet. Aber ein Mann von unbeugsamer Energie und festestem kirchlichem Bewußtsein. Die Schrift wendet sich an das Volk von Konstantinopel und seinen Patriarchen (Germanus), c. 3. J. will nicht glänzen, nicht „siegen“, er will nur *τῇ ἀληθείᾳ πολεμουμένῃ χεῖρα ὀρέξαι*. Sogleich tritt er dem höchsten Vorwurf der Ikonoklasten entgegen und stellt seine eigene Position als eine christlich korrekte sicher, c. 4. Er bekennt ausdrücklich: ich glaube an Einen Gott, *ἀκατάληπτον, ἀσώματον, ἀόρατον, ἀπερίγραπτον, ἀσχημάτιστον*, und *οὐ προσκυνῶ τῇ κτίσει, ἀλλὰ προσκυνῶ τὸν κτίστην*, aber, fügt er alsbald hinzu, ich glaube an ihn als einen, der zur *κτίσις* heruntergestiegen ist. So „verehre“ ich (*προσκυνῶ*) nur Gott, aber mit dem *βασιλεύς* auch seine *ἁλουργίς* (seinen Purpur), freilich nicht als „Gewand“, vollends nicht *ὡς τέταρτον πρόσωπον*, aber als *ὁμόθεον χρηματίσασαν*. Denn der „Purpur“ ist das Fleisch des Sohnes Gottes und er hat Teil an der Art des Sohnes selbst. So ist der unsichtbare Gott selbst in dem fleischgewordenen Logos „sichtbar“. Also *οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκο-*

νίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα. Was sollte daran unerlaubt und unchristlich sein? Das mosaische Verbot spricht nicht dagegen, denn es zielt nur auf Gott an sich und es will der Anbetung der Kreatur unter dem Namen Gottes entgegentreten, es hat keinen Bezug auf die wahre *εἰκών* Gottes, die wir Christen kennen. J. kommt auf die prinzipielle Bedeutung überhaupt der *εἰκόνες*. Ein Bild ist *ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον*, welches freilich eine *διαφορά* behält und nicht *κατὰ πάντα ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον*. In gewissem Sinn sind selbst Geschöpfe Bilder der Gottheit, wie wir z. B. sagen, die hl. Trias werde abgebildet in Sonne, Licht und Strahl oder in Verstand, Wort und Geist in uns ꝛc. So darf ich allerlei *ὕλη* „verehren". Doch freilich mit Vorbehalten. Es giebt einen Unterschied innerhalb der *προσκύνησις*, c. 14. Die *προσκύνησις* ist ein *σύμβολον* der Unterwerfung und Ehrung. Sie hat mancherlei Form. Die höchste ist die *λατρεία*, die lediglich Gott selbst gebührt. Überall sonst handelt es sich für den Christen bei der *προσκύνησις* nur um ein *σέβειν*. Sollte es nicht naturgemäß sein, daß ich in dieser Art alles verehre, mit Ehrerbietung umgebe, was mit meinem Heil zusammenhängt, das Kreuz, das Evangelienbuch, den Altar ꝛc.? Ja ehedem, ehe er Mensch ward, war Gott, *ὁ ἀσώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος*, überhaupt nicht durch Menschenhand darstellbar, *νῦν δὲ σαρκὶ ὀφθέντος θεοῦ καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντος εἰκονίζω θεοῦ τὸ ὁρώμενον*. Wiederholt versichert J., c. 16, *οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ... δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον*. Er fügt hinzu: *καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται.* Das Charakteristische an dem Satze ist, daß für J. der Gedanke von der historischen und der abgebildeten *σάρξ* des Logos unwillkürlich zusammenfließt. Er sagt es nicht und meint es auch dogmatisch nicht, daß durch die *ὕλη* des Bildes *ἡ σωτηρία μου εἴργασται* oder *ἐργάζεται*, und doch ist das die Empfindung, die im Hintergrunde steht. Das Bild fällt ihm in der Intuition mit unter die „Heilsmittel". Das Bild und der Gottmensch rücken so nahe zusammen, daß praktisch kaum ein Unterschied gemacht wird. Es ist immerhin hervorzuheben, daß J. der Identifizierung der beiderlei *ὕλη* in der Anschauung noch nicht nachgehangen hat. Auch das christologische Dogma hat er nur erst in der allgemeinsten Weise, daß Christi Fleisch doch *καθ' ἕνωσιν* Teil an der Gottheit habe, herangezogen. Er spekulierte noch nicht über das Maß der Übereinstimmung zwischen dem Bilde des Herrn und seiner Person selbst. Und er hat die Gegner der Bilderverehrung noch nicht zu christologischen Häretikern zu stempeln unternommen. Er ist, wenn ich recht sehe, nie weitergegangen als in dem ersten *λόγος*. Es war das spätere Stadium des Streits, das der Synode von 754, wo die Bilderfeinde vorab diesen Ton angegeben haben, und der von 787, wo die Bilderfreunde zu Worte kamen, vor allem das Stadium, in dem Theodor von Studion die theologische Führung hatte, wo die eigentlich dogmatischen Treffer ausgespielt wurden. Bei J. ist alles noch einfacher, schlichter, lediglich praktisch. Ihm genügt es, nachdem er, wie er meint, deutliche Grenzen wider etwaige neue Idololatrie gezogen hat, nun mit allen Argumenten, die sich ihm nur darbieten, das gute Recht der *προσκύνησις* vor den Bildern darzuthun. Es ist Manichäismus, wenn man die *ὕλη*, die von Gott stammt, auch nur irgendwo verachtet, c. 16. Durch die christlichen *εἰκόνες* wird die *πρώτη αἰσθήσεων*, der Gesichtssinn, geheiligt, c. 17. Jedes Bild ist ein *ὑπόμνημα, καὶ ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμνημένοις ἡ βίβλος, τοῦτο καὶ τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών*, ib. Dieser nicht von ihm zuerst ausgesprochene, später vollends kanonisierte Gedanken leitet ihn längerhin. Schon in Israel kannte man solche „Erinnerungen" durch „Steine" ꝛc., *πῶς οὖν ἡμεῖς οὐκ εἰκονογραφήσομεν τὰ σωτήρια πάθη καὶ θαύματα Χριστοῦ τοῦ θεοῦ*; c. 18. Ohne weiteres denkt er, daß, wenn Bilder Christi berechtigt sind, natürlich auch solche der *θεοτόκος* zu dulden sind. Aber er will auch alsbald die der *ἅγιοι* rechtfertigen. Man kann nicht Christus ehren, aber den Seinigen die Ehre vorenthalten wollen. Heißen die Heiligen doch auch in der hl. Schrift *θεοί*, und bekennt sich der hl. Geist doch mit seinen Wundern immerfort zu ihnen bei ihren Gräbern, c. 19 ff. Zuletzt, c. 27 ff., bringt J. Väterworte mit Erklärungen, um daran zu zeigen, welch ein Abfall von der Tradition es wäre, wenn man die Bilder wirklich abschaffte. Noch will er das Anathema wider die, welche ein „anderes Evangelium" einzuführen streben, zurückhalten, da er noch auf eine *ἐπιστροφή* derselben hofft, aber wenn er sich irren sollte, so muß es verkündet werden. — Über die Lebensstellung des J. erfährt man aus der Schrift nichts. War er, als er sie schrieb, noch im staatlichen Amt, so ist sie ein um so interessanterer Beleg für sein theologisches Können und Wissen. Es hat in der griechischen Kirche nicht an „Staatsmännern" von dieser Art gefehlt. Holl (Fragmente vornic. Kirchenväter, Vorr. S. XV,

s. hernach unter Nr. 4) hält es nach einer kurzhingeworfenen Bemerkung für ganz unglaublich, daß J. schon von Damaskus aus, „noch als Laie!“, in den Bilderstreit eingegriffen habe. Ich kann da nicht zustimmen.

Die zweite Schrift, Migne S. 1284 ff., setzt die Situation von 730, wo Leo den Patriarchen Germanus abgesetzt hatte, voraus, c. 12. Für die Lebensumstände des J. bietet sie so wenig wie die erste, irgend welchen Anhalt. In der Sache bringt sie nichts wesentlich Neues. J. ist von *τινὲς τῶν τέκνων τῆς ἐκκλησίας* gebeten worden, noch einmal *περὶ εἰκόνων* zu schreiben, da der erste *λόγος* für die Menge nicht ganz verständlich gewesen sei. Dieser zweite ist in der That in gewisser Weise populärer, agitatorischer. Er reklamiert, wie auch der erste, doch heftiger, die Freiheit der Kirche von der Staatsgewalt: *οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ … βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία, ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων· λῃστρικὴ ἔφοδός ἐστιν αὕτη, ἀδελφοί*, c. 12. Zu Christo gehört sein „Heer“, die Schar der *ἅγιοι*. Der Kaiser möge erst einmal seinen Purpur und sein Diadem ablegen, ehe er es wagt, den Heiligen das *σέβας* vorzuenthalten, c. 15. Dieser zweite *λόγος* ist der „persönlichste“. Der dritte hat umgekehrten Charakter, er ist der „sachlichste“, am meisten abhandlungsmäßige. Er ist unpolitisch und rein theologisch. Im *βίος* c. 33 ist davon die Rede, daß J. in der Laura noch einmal *περὶ τῆς τῶν θείων εἰκόνων περιφανοῦς προσκυνήσεως* geschrieben habe. Ob man denken darf, daß die dritte Schrift, sie allein, von J. als Mönch verfaßt wurde? Der *βίος* scheint anzudeuten, daß der „abermalige“ *λόγος* in betreff der Bilder erst ziemlich spät verfaßt sei. Die dritte Abhandlung selbst enthält nichts, was eine Entscheidung gestattete. Die Überschrift bezeichnet sie, ganz wie es bei der ersten und zweiten der Fall ist, als Werk *τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμ.*, so hat sich natürlich J. nicht selbst bezeichnet, (wir haben einzelne Überschriften, in denen er sich selbst bezeichnet, sie sind immer voll „Demut“). Schwarzlose hat gezeigt, daß sie zum Teil, besonders im Anfang, aus den andern beiden kompiliert ist. Sie hat doch auch Eigentümliches. In c. 12 bringt sie eine besonders feine Erörterung über den Wert des „Schauens“ Christi im Bilde: *θεωροῦντες τὸν σωματικὸν χαρακτῆρα αὐτοῦ, ἐννοοῦμεν ὡς δυνατὸν καὶ τὴν δόξαν τῆς θεότητος αὐτοῦ … Ὥσπερ διὰ λόγων αἰσθητῶν ἀκούομεν ὠσὶ σωματικοῖς, καὶ νοοῦμεν τὰ πνευματικά, οὕτω διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν*. Haben die erste und besonders die zweite (c. 16) betont, daß es *παραδόσεις ἄγραφοι* in der Kirche gebe, die so gut wie die durch *γράμματα* fixierten auf die *αὐτόπται καὶ ὑπερέται τοῦ λόγου* zurückgingen, so sucht die dritte doch einen indirekten Schriftbeweis zu erbringen, c. 11; es kommt nicht darauf an, daß etwas verbotenus in der Bibel steht, man könnte ja sonst auch die Ausdrücke *τριάς, ὁμοούσιος* etc. nicht festhalten, es kommt darauf an, ob etwas im Geiste der Schriften ist. Von c. 14 an verfährt der Verfasser systematisch. Er behandelt hier in prinzipieller Fragstellung, was eine *εἰκών* sei, welchen Zweck sie habe, wie viele Arten es gebe rc., desgl. (c. 27 ff.) was *προσκύνησις* sei, welche *τρόποι* sie habe, was die Schrift von ihr lehre. Wie die beiden ersten, endet auch die dritte mit Väterstellen, die meist durch ein *σχόλιον* erklärt werden. An der Echtheit des dritten *λόγος* zu zweifeln, ist keinerlei Veranlassung. Materiell paßt alles zu J. Aber auch die Form macht nicht den Eindruck, als ob man etwa einen „Schüler“ höre. Bemerkenswert ist, daß auch diese Schrift noch nicht den Gedanken vertritt, daß die Bilderverwerfung als christologische Häresie gelten müsse. Ich habe in der Konfessionskunde S. 472 ff. wider Schwarzlose davor gewarnt, die inneren Beziehungen zwischen dem griechischen Christusdogma und der Bilderverehrung zu übertreiben. Immerhin sind solche Beziehungen, wie ich schon berührte, nach der Zeit des J. im Kampfe mit Heftigkeit behauptet worden. An diesem Gesichtspunkt gemessen erscheint auch der dritte *λόγος* so gut wie sicher als echt. Es sei noch dies erwähnt. In allen drei *λόγοι* erscheint die Reliquienverehrung als unangetastet. J. argumentiert daraus gelegentlich. Er erklärt es für ungereimt, jene Verehrung freizulassen und die der Bilder zu verbieten und zu bestrafen. Nur im ersten Stadium des Streits stand es so.

Es gehen unter dem Namen des Damaszeners freilich auch Schriften über die Bilder, die ihm sicher nicht gehören. So ein *λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ τῶν εἰκόνων*, MSG XCV, 309 ff., der sich wider den Nachfolger Leos III., Kaiser Konstantin Kopronymos oder Kabalinos (741—775) wendet und nach dem Konzil von 754, auch nach dem von 766 (doch vor 775, da Kopr. noch lebt) abgefaßt ist. Schon Le Quien erkannte die Unechtheit. S. auch Langen, S. 187 ff. und Schwarzlose S. 107 ff.; ferner die „*ἐπιστολὴ πρὸς τὸν βασιλέα Θεόφιλον περὶ τῶν ἁγίων* etc. *εἰκόνων*“, MSG XCV, 345 ff. Theo-

philus regierte 829—842. Man kann nach dem Inhalt nicht zweifeln, daß die Adresse echt ist, und es ist auch nicht schwer, wie schon Combefis erkannt hat, diese ἐπιστολή in die bekannte Geschichte des Th. einzuordnen. Vgl. übrigens auch Schwarzlose S. 109ff. Sodann noch das von Migne in Bd XCVI, 1348ff. mitgeteilte, Le Quien noch nicht bekannte Schriftchen. Es interessiert durch seine Art das Symbol zu fruktifizieren (auch in der Schrift gegen Konst. Kab. spielt dasselbe übrigens eine Rolle). Man wird es noch dem 8. Jahrhundert zuzuweisen, aber doch sicher dem Damaszener abzusprechen haben, Schwarzlose S. 111f. Migne macht darauf aufmerksam, daß ein Kodex die Schrift einem „Joh., Patriarch von Jerusalem" zuschreibe.

3. Dogmatisches Hauptwerk. J. ist bekannt als der eigentliche Musterdogmatiker der griechischen Kirche. Sein Einfluß ist auch für das Abendland nicht zu unterschätzen. Petrus Lombardus hat seine Sammelmethode nachgeahmt, Thomas hat ihn verehrt und benutzt; vgl. dazu Langen, S. 9ff. Aber eben Männer wie diese haben ihn für das Abendland überreichlich ersetzt. Dagegen im Morgenland ist er nie überholt und daher nie verdrängt worden. Er ist nicht der erste gewesen, der dort die dogmatischen Lehren, die der Häresie und die der Kirche, in einem übersichtlichen Gesamtwerk vereinigt hat, an Theodoret hatte er schon ein Vorbild (s. dessen Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, opp. ed. Schulze IV, 280ff., besonders das letzte, 5. Buch, θείων δογμάτων ἐπιτομή). Aber er war wenigstens im Positiven vollständiger als dieser, und er steht am Ende der lebendigen, direkt dogmenschaffenden Periode der alten Kirche. So konnte sein großes Werk, die πηγὴ γνώσεως, das Lehrbuch der ganzen Folgezeit werden. Wer das Werk durchgeht, erkennt, daß J. durchaus der echte Repräsentant seiner Zeit und des kirchlichen Christentums byzantinischer Art ist. Die Schriften über die Bilder beweisen das ja auch. Aber in der πηγή sieht man eben, daß J. ich möchte sagen keine „schwache Seite" hat. Er ist ebenso fromm wie wissenschaftlich, ebenso autoritätsgläubig wie gelehrt und scharfsinnig, er läßt alle feststehenden Gedanken, das ganze Dogma, einfach gelten und weiß es doch zu bearbeiten, in seiner Weise geistig zu durchleuchten. Er ist ganz in der rechten Mischung des Byzantinismus Theolog und Philosoph. Die byzantinische Kirche sieht an seinem Werk mit Stolz, wie reich und kunstvoll ihr Dogma ist. J. hat gerade die Höhe des guten Durchschnitts. Er steht nirgends unter dem Niveau desselben, aber er überragt es auch nicht. Er hat keine eigenen Ideen. So ist er nie der Kirche gefährlich oder auch nur beschwerlich geworden. Jeder Grieche hat bei ihm etwas zu lernen vermocht, und er ist niemandem ein Versucher geworden. Er ist recht eigentlich ein Typus. Wer die Geschichte der altkirchlichen Lehrentwicklung kennt, erfährt fast nichts Neues. Aber auch er begrüßt gern sein Werk wie einen Ruhepunkt oder eine Art Aussichtsturm, auf dem man das durchwanderte Land überschauen und zum Schluß einen Totaleindruck von dem, was die alte griechische Kirche erreicht hat, was ihr Erbe ist, gewinnen kann. Man sieht da in der Sache nicht eben Erhebendes. An dem Dogma ist alles zum Phlegma geworden. J. war nicht der Mann, um es innerlich zu erfassen, aus seinen eigentlichen Motiven zu reproduzieren. Wäre er es gewesen, so hätte er seine Zeit überragt, so hätte er den Anstoß zu neuen Bewegungen bieten können, oder er wäre wahrscheinlich bei seite gedrängt und längst verschollen. Denn das ist das „Erbe" der alten griechischen Kirche, daß das Dogma zu einem bloßen Begriffsgebilde heiliger Art, von änigmatischem, als übernatürlich empfundenem Gepräge geworden war. Natürlich hat es der byzantinischen Kirche nie an praktischen Interessen gefehlt. Auch tauchen bei J., wie bei den meisten seiner Epigonen, gelegentlich Wendungen auf, die die alte praktische Wurzel der orthodoxen Christologie verraten. Aber auch solche Wendungen sind für J. heilige Formeln, von irgend einem der πατέρες übernommen, ohne eigentliches Bewußtsein um ihre Tragweite. Die praktische Frömmigkeit als solche erkennt man bei J. nicht mehr im Dogma, sondern daneben — wenn man geübte Augen hat.

J. hat sein Werk (s. dasselbe MSG XCIV, 521ff.) verfaßt, wie sich aus der Vorrede ergiebt, auf Antrieb seines Bruders Kosmas, den er doch hier mit der Ehrerbietung des Presbyters vor dem Bischof als πατήρ begrüßt und ὦ μακάριε anredet. Die Dedikation ist insofern nicht ohne Belang, als sie die chronologische Fixierung des Werkes gestattet, falls es richtig ist (Bardenhewer S. 528), daß Kosmas 743 Bischof wurde. Der βίος redet c. 33 freilich von dem Werk (vorausgesetzt daß wirklich es in der umschreibenden lobpreisenden Schilderung gemeint ist) wie von einem, das geschrieben, ehe Kosmas die Laura verließ und Bischof wurde (c. 34). Aber man hat nicht den Eindruck, daß die Vorrede erst etwa bei der zweiten Bearbeitung vorgesetzt sei. J. sagt in der Vorrede selbst, wie er das Werk veranlagt habe. Zuerst will er τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν τὰ

κάλλιστα beibringen, der Biene gleich will er sammeln, was immer dort zu den οἰκεῖα τῆς ἀληθείας gehört, „καὶ παρ' ἐχθρῶν σωτηρίαν καρπώσομαι". Die Bezeichnung der hellenischen Philosophen (gedacht ist, wie sich ergiebt, besonders an Aristoteles) als ἐχθροί, trotzdem er sie so reichlich benutzt, ist als Stimmungsäußerung nicht ohne Interesse. In zweiter Linie will J. τῶν θεοστυγῶν αἱρέσεων τὰ φληναφήματα darstellen. Dann erst will er mit den Worten τῶν θεοπνεύστων προφητῶν καὶ θεοδιδάκτων ἁλιέων καὶ θεοφόρων ποιμένων τε καὶ διδασκάλων, also mit Bibel- und Vätersprüchen, die Wahrheit selbst darstellen. Nur sammeln will er da, ἐγὼ δὲ, ἐμὸν μὲν, οὐδὲν (ἐκθήσομαι). Das ist nicht so gemeint, als ob er nur Exzerpte zusammenstellen wolle, aber er will doch nur der Mund für die Autoritäten der Kirche sein. Es überwiegt bei ihm bei weitem die Berücksichtigung der „Hirten und Lehrer", darin unterscheidet er sich von seinem (nicht genannten) Vorbilde Theodoret, der noch „selbstständig" und fast nur nach den „Schriften" die θεῖα δόγματα darstellt.

Wie es den Angaben des J. entspricht, enthält das Werk vorab κεφάλαια φιλοσοφικά, bei Le Quien 68 Kapitel (es giebt noch eine kürzere Redaktion, die nur 15 hat, aber ich bezweifle, daß sie die „erste" Form dieses Teils, soweit er zur πηγή gehört, repräsentiert). Dieser Teil ist eine ziemlich umfangreiche Dialektik; man pflegt ihn auch als „Dial." zu zitieren. Der 2. Teil behandelt die Häresien ἐν συντομίᾳ. J. schreibt für die ältere Zeit (die ersten 80 Häresien) die Anakephalaeosis des Epiphanius ab, wendet sich dann zu mehreren Späteren (Theodoret u. a.) und macht zuletzt einige selbstständige Mitteilungen (besonders über den Muhammedanismus — eine Anzahl Codices bietet nur 100 Häresien, den Muhammedanismus als letzte, andere bieten einige weitere, die wohl spätere Zusätze des J. selbst sind). Der 3. Teil ist betitelt: ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Er umfaßt bei Le Quien 100 Kapitel (die Parallele zum 2. Teil ist unverkennbar). Die Kapiteleinteilung geht wohl auf J. selbst zurück. Nicht so die Einteilung des 3. Teils in vier Bücher. Diese ist erst im Abendland aufgekommen und wahrscheinlich eine Nachbildung der Sententiarum libri IV des Petrus Lombardus (Bardenhewer S. 542). Le Quien bietet vorab durchgezählt den πίναξ der 100 Kapitel, wie es den griechischen Handschriften entspricht (Migne S. 783 ff.), dann aber die „vier Bücher" mit Sonderzählung der „Kapitel" in den einzelnen; doch führt er bei den Kapiteln die echten Überschriften fort. Le Quien hat zuerst wieder das ganze Werk mit denjenigen drei Teilen, die J. ihm gegeben, zum Druck gebracht. Es war bei den griechischen Abschreibern üblich geworden, nur den 1. und den 3. zusammen zu tradieren. Der 2., sachlich in der That mindest bedeutsame, wurde seltener und für sich kopiert. Le Quien teilt in der praefatio zum 2. Teil diesen Sachverhalt mit, auch die Rechtfertigung, die ein griechischer Abschreiber (offenbar der maßgebendste) dafür biete. Was die vier Bücher des 3. Teils betrifft, so handelt das erste von der Gottheit (Trinität), das zweite von der Schöpfung (Himmel und Erde, Engel, Teufel, Menschen, Willensfreiheit, Vorsehung), das dritte, bei weitem ausführlichste von der Person Christi, das vierte zunächst auch noch von ihr, dann aber von den Mysterien, Bildern 2c., zuletzt vom Antichristen und der Auferstehung. Dem ganzen Werk hat J. selbst den Namen gegeben, den man auch bei Le Quien trifft, Dial. c. 2: Πηγὴ γνώσεως ὀνομαζέσθω.

In der Darstellung der Gedanken des Damaszeners begegnen sich die Dogmenhistoriker in allem Wesentlichen. Es ist eben nicht viel Streit darüber möglich. J. schreibt übersichtlich, knapp, durchweg klar und verständlich. Er nennt seine Autoritäten selten. Vor andern benutzt er Gregor von Nazianz, Basilius, Dionysius Areopagita, zumal auch Leontius (den er doch nur ὀρθ. πίστ. III, 11 einmal nennt). Großenteils redet er einfach in den Worten seiner Quellen, doch fügt er Erläuterungen an und drückt schon durch die Kombination der Quellen seine Auffassung aus. Als Philosoph hält er es, wie ich schon bemerkte, wesentlich mit Aristoteles, hier besonders durch Leontius bestimmt. Es ist der Aristoteles der philosophischen oder scholastischen Renaissance des 5. u. 6. Jahrhunderts, den er kennt, also mit einem starken Einschlag des Neuplatonismus. Prinzipiell gilt ihm die Philosophie als γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστί, daher γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, auch μελέτη θανάτου, τοῦ προαιρετικοῦ (man bedenke, daß die Griechen das Mönchtum als προαιρετικὸς θάνατος, freiwilliges Absterben für die Welt preisen!) καὶ τοῦ φυσικοῦ (Le Quien verweist hier auf Porphyrius bezw. Ammonius)! Sie ist die ἀρχὴ πάσης τέχνης καὶ μόνη οὐ σφάλλεται. Sie teilt sich in einen „theoretischen" und „praktischen" Zweig. Zu dem θεωρητικόν in ihr gehört zu oberst „τὸ θεολογικόν", Dial. 3. Von den στοιχεῖα aufsteigend muß man doch Christus, τὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον λόγον, zum Führer nehmen, wenn man wirklich die Wahrheit von Gott finden

will. Der Glaube ist für J. die Königin: *πρέπει δὲ τῇ βασιλίδι ἅβραις τισὶ ὑπερητεῖσθαι. λάβωμεν τοίνυν τοὺς δούλους τῆς ἀληθείας λόγους,* Dial. 1. Ich weiß nicht, ob J. der erste ist, der auf das Verhältnis von Glaube (Theologie) und Philosophie das Bild von der Herrin und Magd anwendet, vermute es aber: der Satz, den ich soeben aushob, macht den Eindruck, als ob er zum erstenmal formuliert sei. J. verschmäht nicht die Beihilfe der Philosophie zur Herstellung einer „natürlichen Theologie". Sie liefert ihm willkommene Beweise für das Dasein Gottes und Anhalte für dessen Wesen. Allein die höchste Wahrheit von Gott hat sie doch nicht finden können. Letztlich ist für J. die Philosophie nichts als Lehrerin der rechten Terminologie. Sie lehrt die rechten allgemeinen Begriffe kennen. Doch haben die *ἔξω φιλόσοφοι* längst nicht überall das Richtige erkannt. Vgl. z. B. Dial. c. 30; *περὶ οὐσίας καὶ φύσεως καὶ μορφῆς, ἀτόμου τε καὶ προσώπου καὶ ὑποστάσεως*: erst *οἱ ἅγιοι πατέρες* haben da die korrekten Begriffsstimmungen gefunden. Wer die richtigen „Begriffe" nicht kennt, kann das Dogma nicht verstehen, kann es nicht richtig reproduzieren und wird unfähig sein, sich der Häresie zu erwehren. Den Monophysitismus erklärt J. sich fid. orth. III, 3 auch z. B. kurzerhand daraus, daß man *φύσις* und *ὑπόστασις* nicht zu unterscheiden wußte. Die Philosophie ist für J. also nichts als bloße formale Handlangerin, die Theologie aber nichts anderes als eine Begriffsbearbeitung. Das ist die juristische Methode übertragen auf das Dogma. In der Kürze ist überhaupt die Scholastik zu verstehen als Hinüberwirken der Jurisprudenz in die Theologie.

Ich habe in der Konfessionsurkunde I, 310 ff. die Gotteslehre des J. in der Art analysiert, daß ich deren religiöse Höhenlage festzustellen suchte. Die Idee von Gott erreicht bei ihm nicht die Linie der Person. „Wenn freilich auch Personattribute auf Gott übertragen sind, so reicht die Begriffsbildung doch nur weit genug, um eine Personifikation der Gottesidee zu gestatten. Die Anschauung greift nirgends entscheidend hinaus über den Eindruck einer Sache." Man mag es immerhin betonen, daß bei J. trotz aller neuplatonischen Formeln doch so viel Momente von „Personifikation" zu Tage treten. Das ist für die Kirche, die sich dauernd durch ihn hat über Gott belehren lassen, nicht unwichtig. Aber freilich, man kann feststellen, daß es kraft dieses Gottesbegriffs zu keiner andern Idee über eine „Gemeinschaft" mit Gott hat kommen können, als der einer physischen Halbverschmelzung mit ihm und übrigens derjenigen in der *θεωρία*, im „Anschauen". Da haben wir den religiös bedeutsamsten Grund des Bilderinteresses. Denn „*διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικήν*", s. oben zu de imag. III, 12. In de fid. orth. IV, 16, wo er *περὶ εἰκόνων* handelt, wird sich J. dieses Grundes freilich (wie auch sonst meist) nur sehr unvollständig bewußt, er variiert die Idee vom „*ὑπόμνημα*", doch wesentlich nur im Gedanken an die *ἀγράμματοι*. Ihm selbst ist überhaupt am Gottesbegriff das Wichtigste die Trinitätslehre und an ihr das verstandesmäßige Gefüge. — Es scheint mir nicht angezeigt, an diesem Orte die Trinitätslehre und Christologie des Damaszeners genauer darzulegen. In der Kürze ist das kaum möglich und es giebt genug gute Darstellungen derselben. Auch ist sie ja eben keine selbstständige Leistung. Ich verweise außer auf die oben bei der Litteratur bezeichneten Dogmengeschichten auch noch auf ein katholisches Werk, Jos. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters I, 1873, S. 49 ff.; ich finde die Darstellung hier sogar besonders instruktiv, sie erläutert u. a. den Begriff der Enhypostasie der menschlichen Natur (im Logos) sehr gut. B. weiß freilich noch nicht, was die neueren Dogmenhistoriker wissen, seit Loofs die Theologie des Leontius von Byzanz, man kann sagen, entdeckt hat, daß J. auch in dieser Lehre (sowie in der mit ihr zusammenhängenden von der *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*) nicht selbstständig und keines besonderen Ruhmes würdig ist. Man begreift, daß durch die Formel von der Enhypostasis der Monophysitismus lahm gelegt wurde. Und auch, daß in ihr die christologische Bewegung in der griechischen Kirche überhaupt zur Ruhe kam. Natürlich darf die Formel nur in ihrem allgemeinen Eindruck gewürdigt werden, sie läßt sich nicht an dem faktischen biblischen Material oder auch nur an irgend einer Vorstellung von einem „Menschen" erproben. Aber da thut sich für die Empfindung des J. und überhaupt der Theologen seiner Kirche nur eine Reihe von, daß ich so sage, Spielproblemen auf, die beliebig fortgesetzt und abgebrochen werden können. Ich denke an die Fragen, in die bei ihm die christologischen Erörterungen ausmünden, *περὶ ἀγνοίας καὶ δουλείας, περὶ προκοπῆς, περὶ δειλίας, περὶ τῆς τοῦ κυρίου προσευχῆς* etc.

In den Fragen, die nicht zum Dogma gehören, hat J., natürlich nicht „gesetzlich", aber faktisch, im allgemeinen den Horizont abgesteckt, innerhalb dessen sich die spätere griechische Theologie bewegt. Mystagogische Probleme sind manche weitere entstanden, als die

er behandelt, — ja man muß sagen, daß er Fragen dieser Art überhaupt kaum angerührt hat, er war kein Mystiker und, wiewohl Dichter, kein poetischer Theolog (eher ein theologischer Poet) —, aber lehrhaft-theologische Fragen sind kaum noch weiter entstanden, als die er behandelt hat. Und da hat er meist auch sachlich die Behandlung definitiv bestimmt. So etwa die Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfall, dem freien Willen, der Eschatologie ꝛc. Charakteristisch ist für ihn, daß er die *γραφαί* nicht allegorisiert. Seine Lehre von der Schöpfung im 2. Buche der fid. orth. involviert eine ganze Sternkunde, eine Lehre von Wasser, Luft und Feuer, ja selbst ein Kompendium der Geographie. Solche Dinge gehören in der griechischen Kirche zur kirchlichen *παιδεία*, und das ist für die Kultur nicht ganz gleichgiltig gewesen. Bemerkt ist immer, daß J. keine Lehre von der Kirche bietet, auch nicht von der Hierarchie. Ob man an einen Zufall denken darf? (Theodoret hat auch nichts Derartiges). Was J. im 4. Buche der fid. orth., soweit es nicht auch noch christologisch ist, behandelt, betrifft nur einzelne kirchliche Feiern und Bräuche. Bei der Lehre von der Taufe, die ihn veranlaßt, von der *πίστις* zu reden, fällt auf, daß er des Symbols nicht gedenkt. Das Symbol spielt bei ihm überhaupt gar keine Rolle, was natürlich nicht bedeutet, daß es ihm gleichgiltig sei. Er definiert IV, 11 die *πίστις* als „*ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις*“. Als an das Wunderbarste und Rätselhafteste denkt er dabei an den *τίμιος σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*. Man stelle sich aber nicht vor, daß er jetzt genauer vom Werke Christi rede (er streift es nur, indem er Worte des Cyrill v. Jer. citiert, s. sonst etwa noch III, 27), sondern er kommt nun auf das Kreuzeszeichen auf der Stirn, die Verehrung des *τίμιον ξύλον* (scl. in Jerusalem), womit sich ihm der Übergang vermittelt zu einer kurzen Erörterung über die Bilder, Reliquien ꝛc.

Im einzelnen ist noch kurz seiner Lehre von der Eucharistie bezw. von den *ἅγια καὶ ἄχραντα τοῦ κυρίου μυστήρια* IV, 13 zu gedenken. Denn hier ist einer der wenigen Punkte, wo er in einer lehrhaften Frage nicht abschließend gewirkt hat. Die Abendmahlslehre hat noch eine lange Geschichte in der griechischen Kirche gehabt. Er hat doch auch hier die Hauptdirektive gegeben. Vgl. Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche, speziell den 5. Aufsatz, Jahrbb. f. deutsche Theol., Bd XII, 275 ff. Auch meine Konfessionsk. I, 415 ff. Die Hauptmomente bei ihm sind, a) daß es sich um eine volle, reale *μεταβολή* und *μεταποίησις* handelt, b) daß der eucharistische Leib, der aus der Verwandlung entsteht, kein anderer als der von der Jungfrau Maria geborene ist, c) daß die Verwandlung sich vollzieht nach der Analogie, wie wir uns durch Essen die Speise assimilieren, sie in unser Fleisch „verwandeln“. Freilich ist das nur ein ungefähres Mittel der Verdeutlichung. Denn der Prozeß in der Eucharistie vollzieht sich faktisch in der wunderbaren Weise, daß der Geist, der den historischen Leib Christi schuf, jetzt aus dem Brot denselben Leib hervorbringt. Jene Analogie hat aber doch die Bedeutung, dem Damaszener die Behauptung als möglich erscheinen zu lassen, daß der himmlische und eucharistische Leib Christi numerisch gleich, also identisch sind. Was man genießt, ist der eine einzige Leib Christi. Man sollte denken, daß J. lehre, der Leib Christi komme in irgend einer Weise im eucharistischen zur Erde herunter. Aber er lehnt das bestimmt ab. J. lehrt nicht die Transsubstantiation (s. d. A.), sondern die „Transformation“ durch „Assumtion“. Er kombiniert Gedanken des Gregor von Nyssa und des Chrysostomus. Steitz glaubt, nicht aus de fid. orth., aber aus einer Bemerkung in der 3. Bilderschrift, die Schwierigkeiten, die a. a. O. übrig bleiben, beheben zu können. Ich lasse mir daran genügen, auf ihn (XII, 279 ff.) hier zu verweisen.

Ins Abendland kam die *πηγὴ γνώσεως* im 12. Jahrhundert. Sie wurde damals (in der Zeit des Papstes Eugen III., 1144—1153) durch Burgundio von Pisa ins Lateinische übersetzt. Diese „barbarische“ Übersetzung hat dem Lombarden schon vorgelegen, sie ist noch ungedruckt. Ebenso eine andere von dem Karmeliter Panetius. S. Ehrhard bei Krumbacher², S. 70.

4. Sacra Parallela. Als ein Gegenstück zu der *πηγὴ γνώσεως* stellt sich das Werk dar, das unter dem Titel *Ἱερὰ παράλληλα* auftritt und auch von J. verfaßt sein will, MSG XCV, 1040 ff.—XCVI, 544. Dasselbe ist erst neuerdings Gegenstand ernstlicher, eindringlicher, handschriftlicher und historisch-kritischer Forschung gewesen. Vgl. Loofs, Studien über die dem J. v. Dam. zugeschriebenen Parallelen, 1892, vor allem Holl, Die Sacra Parallela des J. v. Dam., in T. und U. von Gebhardt und Harnack, NF I, 1, 1897; Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus d. Sacra parall. ib. V, 2. 1899 (s. hier besonders die Vorrede, die sich mit den Recensionen des erstgenannten Werkes von Loofs, L. Cohn und P. Wendland befaßt). Ehrhard und Krumbacher

konnten, wo sie die Parallela berühren, S. 216 ff. bezw. 600 ff., von dem Hollschen Werk noch keinen Gebrauch machen. Es ist hier nicht am Platz, über das Detail der Verhandlungen zu berichten. Mir scheint, daß Holl in allem Wesentlichen siegreich ist, was jedoch den Verdiensten mindestens von Loofs keinen Abbruch thut. Ich kann mich nicht auf eigene Spezialstudien berufen, um Holls Urteil mit Autorität zu bekräftigen. Aber H.s Argumente haben in der Hauptfrage für diesen Artikel, nämlich die, ob J. für den Verfasser des Werks gelten dürfe, für mich etwas höchst Überzeugendes, nicht zum wenigsten die inneren, die ich am ehesten abschätzen kann.

Das Werk, wie es nach Le Quien bei Migne zu lesen steht, hat eine doppelte Vorrede, in der sich der Verfasser über seine Absicht in Bezug auf Sache und Form ausspricht. Der erste *πρόλογος*, der sehr kurz ist, zeigt sofort, daß es sich um ein Erbauungsbuch bezw. ein Werk zur Ermahnung und sittlichen Förderung handelt. Der Autor will eine Anleitung zur *ἀρετή* bieten. Nachdem er von der Bedeutung der Tugend d. i. der „Beobachtung der göttlichen Gebote" gehandelt, sagt er, er wolle in seinem Werk *παραλλήλους* stellen *τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἀντιζύγους κακίας* und zwar so, daß er *ὅσα περὶ αὐτῶν λέλεκται τῇ θείᾳ γραφῇ καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ θεοφόροις πατράσιν* sammele. Also er will für die Ethik ähnliches leisten, wie im 2. und 3. Teil der *πηγή* für die Dogmatik. Auch von Philo und Josephus will er „Gnomen" beibringen. Denn, wiewohl Hebräer, sind beide doch *λόγιοι ἄνδρες*, und sie sind, was den *σκοπός* betrifft, ganz in Übereinstimmung mit „unsern *πιστότατοι καὶ μακάριοι ἄνδρες*". Was sie sagen, ist nur geeignet, das zu unterstützen, was an *λόγια τοῦ πνεύματος* beigebracht werden soll. Aus dem zweiten Prolog, dessen Überschrift ausdrücklich den Damaszener als Autor zunächst des Prologs, nach dessen Inhalt aber auch des Werks bezeichnet, ist hervorzuheben, daß die „Anthologie" der *σποράδην κείμενα ἀποφθέγματα* ethischer oder paränetischer Natur in der hl. Schrift und bei den Vätern, die beabsichtigt ist, in *τίτλοι* gebracht werden soll und zwar, *διὰ τὸ ῥᾳδίως εὑρίσκειν τὰ ζητούμενα*, in alphabetischer Anordnung. Es sollen aber drei Bücher hergestellt werden. Das erste soll von Gott handeln. Denn es geziemt sich für Christen von ihm, der *τριαδικὴ μονάς*, immer den Ausgang zu nehmen. Wir werden natürlich wesentlich ethische *γνῶμαι* über Gott, sein Wesen, sein Thun erwarten. Das zweite Buch soll handeln *περὶ συστάσεως καὶ καταστάσεως τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Das dritte behandelt *τὰ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*. Mit Bezug auf das ganze Werk erklärt der Verfasser: *ὄνομα τῷ ὅλῳ συντάγματι „τὰ ἱερά"*. Was in der zweiten Vorrede als Aufgabe des dritten Buchs bezeichnet wird, ist in der ersten als Aufgabe des Werks überhaupt angegeben. Ob man denken darf, daß das Werk zwei Ausgaben durch seinen Urheber selbst erfahren hat, daß das dritte Buch zuerst für sich allein existiert hat? Man bemerke, daß die zweite Vorrede den Titel des Werks so bestimmt, daß das „*παράλληλα*", welches sich eingebürgert hat, nicht darin vorkommt; es paßt ja auch nur zu der Art des dritten Buchs, man kann sich nicht vorstellen, wie in den beiden ersten Büchern wohl „Parallelen", bezw. Gegenstücke aufgestellt werden sollten.

Was wir bei Le Quien bezw. Migne thatsächlich zu lesen bekommen, ist kein dreiteiliges, sondern ein einteiliges Werk. Indes es befaßt Stoffe von jener dreifachen Art, die der zweite Prolog in Aussicht stellt, und es paßt auch insofern auf die Beschreibung in diesem Prolog, als in der That der Stoff alphabetisch angeordnet ist, wobei freilich die einzelnen *στοιχεῖα* in sehr verschiedenem Maße mit *τίτλοι* bedacht sind. Um nur ein andeutendes Bild zu geben, setze ich einige Überschriften des ersten Kapitels hierher: *στοιχεῖον Α, τίτλος α'*: *περὶ ἀϊδίου θεότητος* (zahlreiche Bibelstellen, Sätze aus Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Epiphanius), *τιτλ. β'*: *περὶ τοῦ ἄφευκτον εἶναι τὸν θεόν* (Bibelstellen, Basilius, Irenäus, Didymus, Philo) ... *τιτλ. δ'*: *περὶ ἀγάπης καὶ φόβου θεοῦ· καὶ ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ ὑπερέχουσιν* ... *τίτλ. ζ'*: *περὶ ἀγγέλων* ... *τίτλ. η'*: *περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως* .. *τίτλ. ιε'*: *περὶ ἀναστάσεως καὶ κρίσεως καὶ αἰωνίας κολάσεως* ... *τιτλ. κα'*: *περὶ ἀρχομένων, ὅτι χρὴ αὐτοὺς ὑποτάσσεσθαι τοῖς ἄρχουσιν* ... *τιτλ. κγ'*: *περὶ ἀκηδείας καὶ ἀθυμίας* ... *τιτλ. λε*: *περὶ ἀσπασμοῦ* ... *τιτλ. μ'*: *περὶ αἰσχύνης ἀγαθῆς* ... *τιτλ. μα'*: *περὶ αἰσχύνης πονηρᾶς*. Eigentlich nur die beiden letzten *τίτλοι* repräsentieren „Parallelen" im Sinn des ersten Prologs. Man trifft im weiteren noch manchmal, doch ohne Stetigkeit, solche unmittelbar einander folgende gegensätzliche Themata. Alles in allem zeigt die kürzeste Übersicht, daß die ursprüngliche Anlage des Werks zertrümmert ist, daß vermutlich nicht nur eine Zusammenfassung der drei Bücher unter einheitlicher alphabetischer Ordnung, sondern auch eine Stoffreduktion vorgenommen sei. Für *στοιχεῖον α* finden

wir im ganzen 51 *τίτλοι*. Am knappsten ist der Stoff für *ρ* und *ω*, hier treffen wir nur je einen *τίτλος*: *περὶ ῥεμβομένων τῇ διανοίᾳ καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς* und *περὶ ὥρας καὶ ἡμέρας θανάτου*. Wie Holl angiebt, enthält das Werk bei Le Quien überhaupt 323 *τίτλοι*. Man trifft bei Le Quien immer oder durchweg eine Angabe, woher das *ἀπόφθεγμα* stammt. Aber der griechische Text bietet nichts derartiges. Weder die Bibelstelle, noch die patristische Sentenz ist darin mit Angabe ihrer Herkunft versehen. Wie schon die oben herausgehobenen „Titel" belegen, ist das Werk sehr mannigfach, lehrreich und „interessant": es werden wirklich die verschiedensten Lebensverhältnisse, Stände, Berufe, alle Arten von Eigenschaften berührt.

Die Handschrift, die wir abgedruckt finden, ist der jetzige Cod. Vatic. 1236. Le Quien hat aber noch eine zweite Handschrift der Parallela bekannt gemacht, den sogenannten Cod. Rupefucaldinus (jetzt in Berlin). Diese Handschrift weicht erheblich von jener vatikanischen ab. Sie bietet nur die zweite Vorrede, ist aber auch nur einteilig, im einzelnen zeigt sie vielfach sowohl andere *τίτλοι* als Citate, sie hat mannigfach Scholien bei den Citaten 2c. In diesem Kodex werden auch im griechischen Text die Autoritäten selbst namhaft gemacht. In ihm überwiegen die Vätercitate, während im Cod. Vat. meist die Bibelcitate überwiegen. Le Quien hat diesen Kodex nur auszugsweise mitgeteilt, nämlich den *πίναξ τῶν κεφαλαίων* und eine Anzahl ihm besonders interessant dünkender Stücke, MSG XCVI, 441 ff. Es war die Frage, wie man die Differenzen der beiden Codices unter sich und ihre Abweichung von jeder der beiden Vorreden erklären solle. Auch das kam nun in Frage, wer der Verfasser sei. Le Quien hat den Gedanken geäußert, die in Cod. Vat. auftretende Form sei eine „spätere", als die in Cod. Rup. Jene erstere sei wirklich von J. von Dam. Wie sie sich litterarisch zu der älteren verhalte, zog er nicht in Erwägung. Von der ältern urteilte er, sie werde früh im 7. Jahrhundert entstanden sein, sofern sich in Cod. Rup. ein Scholion findet, das Bezug nimmt auf die Entführung des hl. Kreuzes aus Jerusalem durch die Perser 614. Das Scholion und somit das Werk, zu dem es gehört, können nur bald nachher entstanden sein. Loofs hat diese Ausführungen weiter präzisiert. Das Kreuz wurde 627 wieder zurückerobert. Nach diesem Termin habe jenes Scholion überhaupt keinen Sinn mehr. Seine vollständigere Handschriftenkenntnis aber gestattete Loofs eine viel sicherere Beurteilung der beiden Codices, die Le Quien benutzte. Er konnte bereits konstatieren, daß beide nur verschiedenartige Bearbeitungen eines ursprünglich wirklich dreiteiligen Werkes seien. Denn für jeden dieser drei Teile ließen sich Sonderquellen nachweisen. Der erste Teil ist offenbar selbstständig erhalten in Cod. Coisl. 276, der zweite in Cod. Vat. 1553; für den dritten ist noch keine Spezialhandschrift nachgewiesen, aber Loofs zeigt, daß er in einer Überarbeitung erhalten sei beim sogenannten Antonius Melissa (rectius in der Melissa des Mönchs Antonius, 11. Jahrhundert, Krumbacher S. 600). Die genannte Handschrift des zweiten Teils bezeichnet als Autor neben bezw. vor J. von Dam. einen Leontius. Das hat Loofs auf seine Ideen in Betreff des Autors gebracht. Wegen des schon besprochenen Scholions glaubt er, daß J. keinesfalls als solcher in Betracht komme. So folgt er der andern Spur, die ihn auf Leontius von Byzanz (gest. c. 543) führt.

Aus Holls erstgenanntem Buch gewinnt man in übersichtlicher Weise ein Bild von der Art und den Beziehungen der verschiedenen Handschriften. Es ist eine sehr komplizierte Geschichte, die aufgedeckt wird. Ich brauche hier nicht zu notieren, welche Handschriften alle in Untersuchung genommen sind. Das Resultat ist, daß die Merkmale ihres Wertes sich vielfach kreuzen. In der Vorrede zu dem zweitgenannten Werk orientiert H. in der Kürze über seine Ergebnisse. Seine eigenen Worte mögen im Auszug hierher gesetzt werden: „Die *ἱερά* umfaßten ursprünglich drei Bücher. . . . Innerhalb der einzelnen Bücher war der Stoff in eine lange Reihe bald umfassenderer, bald ganz konkreter Themata auseinandergelegt.... Unter sich waren die Themata (*τίτλοι*) im ersten und zweiten Buch nach den Stichworten alphabetisch geordnet; im dritten ließ der Verfasser dieses Prinzip fallen: einer beliebten Gewohnheit folgend zog er es vor, immer eine Tugend und ein Laster einander gegenüberzustellen (daher nannte er dieses Buch „die Parallelen")." Über dieses Urteil bezüglich des dritten Buches vergleiche speziell im erstgenannten Werke S. 280 ff. Ich bin nicht ganz überzeugt, daß es das „alphabetische Prinzip" vermissen lasse. Den 1. Prolog erklärt Holl, wenn ich nichts übersehen habe, auch nicht. Sollte es richtig sein, daß das dritte Buch unalphabetisch war, so würde mir das auch dafür sprechen, daß es ursprünglich für sich existiert hat mit dem Titel vielleicht *Παράλληλα ἱερά*, und daß J. später seinen Plan erweiterte, doch ohne an dem alten Werke, dem nunmehr „dritten Buche", viel oder gar formell durchgreifend zu ändern. Holl sagt weiter: „An

Reichhaltigkeit hat das Werk des Johannes Damascenus alle ähnlichen Sammlungen weit hinter sich gelassen; die Citate gehen in die Tausende und darunter sind halbe Predigten des Basilius und Chrysostomus. Eben dieser große Umfang des Werkes hat es aber auch mit sich gebracht, daß es als Ganzes wohl kaum fortgepflanzt wurde. Auf uns jedenfalls sind nur einzelne Teile und Rezensionen der ἱερά gekommen". „Den ersten Rang unter den Zeugen nehmen die beiden Handschriften ein, in denen je ein Buch der ἱερά in gesonderter Ausgabe erhalten ist: Cod. Coisl. 276 und Cod. Vat. 1553. Beide Codices sind jedoch nicht einfache Abschriften, sondern schon Kürzungen der entsprechenden Bücher des ursprünglichen Werkes: ganze Kapitel sind ausgelassen und innerhalb der aufgenommenen ist die Zahl der Citate reduziert." „Die Hoffnung, daß auch vom dritten Buch irgendwo eine Handschrift auftauchen könnte, hat sich bis jetzt nicht erfüllt. Es ist nur ein schwacher Trost, daß aus dem Werk des Antonius Melissa wenigstens die Umrisse dieses Teils der ἱερά sich erkennen lassen. ... (Denn) der Stoff ist da so stark vermindert worden und der Text ist in der einzigen veröffentlichten Handschrift des Ant. so korrumpiert, daß dieser Zeuge neben der sonstigen Überlieferung des 3. Buchs kaum in Betracht kommt." Die schon durch Le Quien bekannt gemachten, jetzt von Holl vollends durchgearbeiteten Codices der „Zusammenarbeitungen" zeigen im Vergleich mit den genannten Sondercodices, daß sie zum Teil direkte Zeugen für das ursprüngliche Werk sind. Den vollen Text des letzteren wieder herzustellen, wird man nicht hoffen dürfen.

Holl ist mit großer Entschiedenheit für J. von Dam. als Verfasser des dreiteiligen Werkes eingetreten. Zunächst im Hinblick auf die sehr gute Tradition, dann in instruktiver, die Erkenntnis der theologischen Art des Damasceners mannigfach fördernder Vergleichung der ganzen Haltung der ἱερά und der πηγή (doch auch anderer Schriften des J.). Nicht zuzustimmen vermag ich den Andeutungen über die Entstehungszeit der ἱερά: nach Fragm., S. XV, hält Holl für möglich, daß J. das Werk noch vor Ausbruch des Bilderstreits verfaßt habe. Er setzt dabei eine Chronologie des Lebens des J. voraus, die sich mindestens von allen Notizen entfernt. Der βίος gedenkt, das sei nebenbei bemerkt, der ἱερά überhaupt nicht (oder geht c. 33 neben der πηγή auf diese?). Den Schluß der Untersuchungen Holls bildet die Frage nach den Quellen des J. Hat J. unmittelbar aus den citierten oder verwendeten Autoren geschöpft? Oder aber hat er schon Vorläufer auf diesem Gebiet gehabt, plündert er gar einen älteren Autor (wie z. B. im 2. Teil der πηγή den Epiphanius)? In welchem Maße verteilt sich eventuell Entlehntes und eigene Arbeit? Holl glaubt zeigen zu können, daß er in der That in bedeutendem Maße abhängig sei, und zwar von Maximus Confessor. Er hat eine „Idee des M., durch Aneinanderreihen von Kernsprüchen der Bibel und von Kirchenvätern ein Erbauungsbuch herzustellen, aufgenommen und zugleich dessen Werk [κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαί] in das seinige eingearbeitet." Aber er hat doch ein viel umfassenderes Werk geliefert als Maximus. „Nach allen Seiten hin, in der Zahl der behandelten Themata, in den citierten Autoritäten, im Umfang der angeführten Citate sind die Dimensionen vergrößert, und J. von Dam. hat versucht den Stoff zu gliedern, während Maximus ohne ersichtlichen Zusammenhang Kapitel an Kapitel reiht." So stehen die ἱερά doch würdig neben der πηγή, sie sind mit allem Rechte ein „eigenes" Werk des J. zu nennen. Die relativ große Selbstständigkeit des J. wird nach Holl auch nicht beeinträchtigt durch eine zweite Vorlage, die er (S. Parall. S. 384 ff.) nachweist (den πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς des Antiochus, der auch in der Laura des Saba schrieb, rund ein Jahrhundert vor J.). Das Resultat über das Verhältnis des J. zu Maximus Confessor, überhaupt seine Anschauungen von den Verwandtschaftsbeziehungen des Werkes des J. zu andern „Florilegien" (die ich hier nicht zu nennen brauche) haben ihn in wissenschaftlichen Konflikt mit philologischen Forschern gebracht. Ein Urteil besitze ich da nicht. Vgl. über die griechische Florilegienlitteratur profaner und kirchlicher Art im allgemeinen die Übersicht von Krumbacher, S. 600 ff. Ich sehe, daß Kr., ohne Holl zu kennen, in der Anerkennung des J. als Verfasser der Parallela und in der Annahme, daß Maximus Confessor der Autor der in Betracht kommenden κεφάλαια θεολογικά sei, sowie dem Damaszener als Anknüpfungspunkt (Quelle, Muster?) gedient habe, mit Holl übereinkommt. Interessant ist Holls Schlußcharakteristik der Parallela, S. 392: „Man ist erstaunt, welche Gegensätze nebeneinander vertragen werden: Motive der ärmlichsten Lebensklugheit neben Ideen vom höchsten sittlichen Schwung, und so wenig Zusammenhang zwischen den einzelnen ethischen Problemen, so selten ein Versuch, sie von einem Prinzip aus zu lösen!" Er meint, die Ursache dieser Mängel treten klar zu Tage: „es fehlt eine engere Verbindung zwischen Dogma und sittlicher Pflicht. Nur an zwei Punkten ragt das Dogma überhaupt herein: Das Trinitätsdogma und die

Lehre vom künftigen Gericht bilden den Rahmen, in den das Ganze gestellt ist." Die Parallela sind ein treues Bild für die Art der sittlichen Reflexionen, die der griechischen Kirche eigen geblieben ist.

5. Dichtungen. Ein eigentümlich bedeutender Mann ist J. unter allen Umständen zu nennen. Er ist nicht nur mit Recht der gefeiertste Theolog des Byzantinismus, er ist auch mit Kosmas von Majuma der geschätzteste kirchliche Dichter. Suidas (ed. Bernhardy, I, 2 sub „Ἰωάννης") urteilt von den ᾀσματικοὶ κανόνες (Lieder in Kanonform) der beiden Brüder, daß sie σύγκρισιν οὐκ ἐδέξαντο οὐδὲ δέξαιντο, μέχρις ἂν ὁ καθ' ἡμᾶς βίος περαιωθήσεται, keine andern waren ihnen je gleich, noch werden ihnen gleichkommen, so lange Menschen leben. Sammlungen seiner Gedichte bei Migne XCVI, 817—856 und 1364—1408. Zur Beurteilung bez. Kritik s. Christ et Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum 1871, Proleg. XLIV sq. (die von Mai zuerst edierten Kanones sind größtenteils unecht, speziell diejenigen Migne S. 1372 bis 1408); hier S. 117 ff. einige kürzere Gedichte, drei στιχηρὰ ἀναστάσιμα und drei ἰδιόμελα (zum Fest der ὑπαπαντὴ τοῦ Χριστοῦ 2. Febr., dem des Erzengels Gabriel 26. März und des Märtyrers Georg 23. April), ferner S. 205 ff. acht κανόνες (für Weihnachten, das Fest der Erscheinung, Pfingsten rc.), man kann aus ihnen sich in der Kürze ein Bild von J. als Dichter machen, immerhin nur von seinen besten Leistungen. Vgl. im übrigen besonders Krumbacher S. 674 ff. J. galt lange allgemein für den Begründer des sog. Oktoichos (Liederbuch des täglichen Gottesdienstes, noch immer allgemein in Brauch, die acht ἦχοι [Oktavengattungen] bestimmen die periodisch in je acht Wochen sich wiederholenden Singweisen). Indes das wird neuerdings bestritten und, wie Krumbacher urteilt, ist es von Sathas (Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντ.) wahrscheinlich gemacht, daß er nur als ein Reformator dieses Buches gelten dürfe.

Ich kann von J. als Dichter nur allenfalls so hier handeln, daß ich einiges Allgemeinere über die Entwickelung der byzantinischen kirchlichen Dichtung damit verbinde. Für die hauptsächlichsten technischen Ausdrücke s. meine Konfessionsk. I, 484 ff. In der Sache folge ich Christ und Paranikas, J. Jakobi, Zur Geschichte des griech. Kirchenliedes, ZKG V, 1882, S. 177 ff., besonders Krumbacher S. 653 ff. 690 ff. Es ist erst in den letzten Dezennien gelungen, die Formen der byzantinischen Kirchenpoesie zu erfassen. Das Hauptverdienst gebührt dabei theologischen Forschern wie Mone und Pitra, philologischen wie Christ und W. Meyer. Am wichtigsten war die Beobachtung, daß jene Poesie rhythmisch ist, nicht metrisch. Das Prinzip der rhythmischen Poesie ist die Silbenzahl und der Accent, nicht die Quantität, die Kürze oder Länge der Silben. Vom byzantinischen Vers- oder Strophenbau gilt ferner, daß nicht auf Gleichzeiligkeit gehalten wird, in Bezug auf Versfüße und Zeilenarten giebt es gar keine Schranken. Man darf griechische Kirchenlieder nicht mit protestantischen vergleichen wollen. W. Meyer erinnert (Krumbacher S. 694) als Analogie an „manche Opernarien oder auch Goethes dithyrambenartige Dichtungen wie ‚Grenzen der Menschheit' oder ‚der Strom'." Die griechischen Dichter, muß man weiter wissen, waren meist auch Komponisten. Sie schufen nicht nur Texte, ἔπη, sondern auch die Melodien dazu, μέλη, daher ihre Bezeichnung als μελῳδοί. Von J. von Dam. haben wir im βίος c. 27 ff. eine direkte Notiz, daß er singend produzierte. Ja die musikalische Produktion ist offenbar die primäre, und das musikalische Gefühl allein bestimmt den Tonfall, die Länge der Zeilen, ihre Gruppierung zu Absätzen. All das verband sich nun freilich bald mit allerhand Künsteleien des Ausdrucks und Spielereien im Aufbau des Ganzen. Natürlich schuf auch nicht jeder Dichter neue Melodien, vollends nicht bei jedem seiner Lieder (nicht lauter „ἰδιόμελα"); man begann mit der Zeit nach bekannten Melodien zu dichten (die Musterstrophe heißt εἱρμός, Hirmos). Zwei Hauptformen haben sich bei den Dichtern von Kirchenliedern herausgebildet, die κοντάκια, oder, wie Krumbacher sie (nach W. Meyer) nennt, die Hymnen, und die κανόνες. Die Hymnen bestehen aus 20, 30 und mehr gleichgebauten Strophen, jede mit dem gleichen Refrain abschließend. In dieser Art dichtete vor allem Romanos (in Konstantinopel, 6. Jahrh.). Die Kanondichtung ist von Andreas von Kreta (aus Damaskus, Mönch in Jerusalem, im Saba-Kloster?), gest. ca. 720, eingeführt und scheint zuerst in Jerusalem heimisch geworden zu sein. J. von Dam., mit Kosmas, hat in ihr seinen Ruhm erlangt. Diese Form hat die ältere nahezu verdrängt. Sie ist diejenige, die nach byzantinischem Geschmack als die vollkommenste erscheint. Sie gestattet die feinsten Künsteleien. J. hat nach Krumbachers Urteil in Künsteleien den Gipfelpunkt erreicht. Doch man darf eben die Musik nicht vergessen. Sie gehört wesentlich mit zu der Verbreitung der Gesänge des J. Eine Besonder-

heit der Dichtungen des J. ist, daß er, hierin alleinstehend, das Prinzip der Quantität mit dem des Rhythmus kombinierte, nicht überall, aber in einem Teil seiner berühmtesten Kanones, so den drei auf Weihnachten, Epiphanie und Pfingsten, die in jambischen Trimetern verfaßt sind (s. zu ihnen A. Nauck, Mélanges Gréco-Romains, VI, 2, 1894). Ein Kanon ist eine Dichtung, die aus 8 oder meist 9 verschiedenen Liedern, *ᾠδαί*, zusammengesetzt ist; jedes Lied hat seinen besonderen Bau und seine besondere Melodie, und es besteht meist aus 3 oder 4 Strophen. Eine Hauptliebhaberei der Byzantiner, die schon Romanos pflegte, der doch sonst gerade durch seine Einfachheit und Schlichtheit auffällt, und die J. von Dam. auf die Spitze trieb, ist die Akrostichis, d. h. eine solche Anordnung der Anfangsbuchstaben der Strophen oder auch der Einzelzeilen, daß entweder die Reihenfolge des Alphabets für das Auge darin sichtbar wird, oder der Name des Dichters, oder sogar selbst wieder eine Strophe. Die jambischen Kanones des Damaszeners *εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν* etc. stellen in den Anfangsbuchstaben der Zeilen ein Doppeldistichon dar (wie man bei Christ S. 205 ff. sehen mag). Zwei haben noch in den Distichen die gleiche Zahl von Buchstaben und danach je 130 Zeilen!

6. Sonstige Werke. Wir sind immer noch nicht am Ende, ja es giebt noch eine ganze Reihe von Werken, die dem Damaszener zugeschrieben werden, s. Migne in allen drei Bänden. Sie sollen jedoch hier nur kurz berührt werden. Neben den großen nehmen sie nur ein accessorisches Interesse in Anspruch. Einige haben das Interesse, daß sie in die Zeit fallen dürften, wo J. noch in Damaskus lebte, so der gewiß echte *λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος*, Migne XCIV, 1421 ff. Seine Überschrift *Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου* entspricht höchstens einer späteren Ausgabe. Die Schrift ist eine demütige Rechtfertigungs- und Unterwerfungseingabe jemandes, der unter dem Metropoliten von Dam. steht. Ein Codex bietet die ganze glaubhafte Angabe, daß dieser *λίβελλος* sei *ὑπαγορευθεὶς ὑπὸ Ἰ. τοῦ Δαμ.*, aber *ἐπιδοθεὶς παρὰ Ἠλία ἐπισκόπου Πέτρῳ μητροπολίτῃ Δαμασκοῦ*. Wer der Elias war, weiß man nicht, dagegen ist Petrus von Dam. bekannt als der Metropolit, unter dem J. gelebt. Die Wendung am Schluß von c. 7 zeigt, daß der Ikonoklasmus wohl noch ganz neu war. Elias muß persönlich besonders des Monotheletismus verdächtig gewesen sein, c. 8. Die Schrift erbaut sich zunächst über dem Symbol, bis sie zuletzt alle Häresien namhaft macht, die in Gehorsam verworfen würden. Interessant ist, wie c. 6 schon die Abneigung, ja Verachtung des J. gegen Origenes zu Tage tritt. Theologisch hat der *λίβελλος* an sich wenig Belang. Aber er ist ein Zeugnis für das Ansehen, in dem J. schon in Dam. stand. Vielleicht ist dafür auch geltend zu machen der bei Migne a. a. O. S. 1436 ff. alsbald folgende *τόμος*, in welchem Petrus von Dam. als derjenige erscheint, der sich von ihm eine expositio fidei liefern läßt, nämlich um damit einen dem Monophysitismus verfallenen Bischof „*τοῦ Δαραίας*" (?) zurecht zu bringen („Tractatus contra Jacobitas"). Doch könnte dieser *τόμος* füglich auch aus der späteren mönchischen Zeit des J. stammen. — Andere Traktate haben das Interesse, daß sie eine besondere Form haben, nämlich zum Teil dialogische, oder daß sie als *ἀπὸ φωνῆς* des Damaszeners bezeichnet werden, uns also den J. in einem Schülerkreis, in dogmatischer Unterredung, in der Beantwortung an ihn gebrachter dogmatischer Fragen zeigen. Vgl. den *διάλογος κατὰ Μανιχαίων* (= Paulikianer?), Migne XCIV, 1505 ff. Die *διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*, ib. 1585 ff., wird von Theodor Abukara (= Bischof von Kara jenseits des Jordans oder von Karrhae in Mesopotamien; vgl. über ihn Krumbacher S. 71) als *διὰ φωνῆς* empfangen angegeben. Zumal die *εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης*, Migne XCV, 99 gehört auch zu den „Diktaten". Ihre Überschrift („*Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ*") scheint ihre Echtheit zu decken. Diese kurze Auseinandersetzung gewisser „Begriffe" hat am ehesten Ähnlichkeit mit dem ersten Teil der *πηγή*, denn es ist alles bloß „philosophisch". Sie wird dem *Ἰωάννης ὁσιώτατος ἐπ. Λαοδικείας*, wohl einer Bitte desselben entsprechend, überreicht. — Über einige weitere dogmatische Abhandlungen vgl. Langen S. 161 ff. u. 173 ff. Diejenige über den Hymnus Trishagios, eine *ἐπιστολή* an einen Archimandriten Jordanes, behandelt den bekannten Zusatz des Petrus Fullo (vgl. auch fid. orth. III, 10); sie enthält in § 1 einzelne Notizen über persönliche Beziehungen des J. und läßt erkennen, daß Johannes, „*πατριάρχης τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως*", (man beachte diese Bezeichnung Jerusalems, die in einer Unterschrift des Sophronius auch zu finden ist, 6. ök. Konz. act. XII), bereits verstorben ist, doch hilft das an sich für die chronologisch zweifelhaften Daten im Leben des Damaszeners nicht weiter, es bleibt eben auch hier unsicher, wann der Patriarch starb. — Mannigfach inhaltlich belangreich, wenn nicht für J., so für die griechische Kirche, sind die asketischen Traktate desselben. Langen ge-

währt von ihnen (wie von allen Schriften des J.) Inhaltsangaben; vgl. zu *περὶ τῶν νηστειῶν* (Migne XCV, 64 ff.) Langen S. 166 ff., zu *περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων* (Migne 80 ff.), S. 169 ff. (zu dieser auch Zöckler, Das Lehrstück von den 7 Hauptsünden, S. 53 ff.: die Schrift bringt die *ὀκτὼ λογισμοὶ οἱ πολεμοῦντες τὸν μοναχόν* in der Zählung des Evagrius Ponticus [s. zu dieser Zöckler S. 15], aber J. hat nach Holl, S. parall. S. 390, Fragm., Vorrede S. XVII, auch den Cassian und dessen [ins Griechische übersetzte] Ausführungen „*περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν*" gekannt [eine Stelle daraus in Sacr. Parall. unter *Ακγ'*, Migne XCV, 1212 ff.]). Nur Fragmente einer größeren Schrift sind die Stücke „*περὶ δρακόντων*" und „*περὶ στρυγγῶν*" (Hexen), Migne XCIV, 1600 ff. Von zweifelhafter Authentie erachtet Langen mit Le Quien, auch Steitz, die beiden kurzen Auseinandersetzungen über die Eucharistie Migne XCV, 401 ff. (für das erste Stück, einen Brief, nennt ein Codex den „*ἁγιώτατος Πέτρος ὁ Μανσούρ*" als Verfasser), ferner den Traktat „*περὶ ἀζύμων*" (Migne XCV, 388 ff.).

Ganz auf sich beruht bis auf weitere Forschung die Echtheit, zumal auch der theologische Gehalt der großen Kommentarwerke, die dem J. zugeschrieben werden (zu sämtlichen Briefen des Paulus, zu denen auch der Hebräerbrief gerechnet ist, Migne XCV, 441—1033). Den mancherlei „Homilien", die unter dem Namen des J. gehen (Migne XCVI, 545—814), hat Langen in der Kürze (S. 213 ff.) eine Kritik gewidmet; er hält sie meist für echt; nur die Homilien auf das Fest Mariä Verkündigung und Mariä Geburt beanstandet er. Mir scheint, daß noch so gut wie alles da zu thun ist. Berühmt ist in letzter Zeit der „Mönchsroman" geworden, den J. als Erbauungsschrift verfaßt (überarbeitet) haben soll: Die *ἱστορία ψυχωφελής* des *Βαρλαὰμ καὶ Ἰωασάφ*. Denn in ihr hat A. Robinson große Parthien der Apologie des Aristides entdeckt (vgl. dazu den Art. Aristides Bd II. S. 46 f. Zu dem Werk im ganzen, seiner Vorgeschichte 2c. s. Krumbacher S. 886 ff.) Migne XCVI 860 ff.

Zu den historisch interessantesten Stücken unter den opuscula, die man bei den Werken des Damaszeners trifft, gehört die *ἐπιστολὴ περὶ ἐξομολογήσεως καὶ περὶ ἐξουσίας τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν*, Migne XCV, 284 ff. Es ist ein Verdienst von Holl, diese Schrift ihrem wirklichen Autor, Symeon dem „neuen Theologen", restituiert und in ihrem bedeutsamen Inhalt mit großer Gelehrsamkeit beleuchtet zu haben. Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griech. Mönchtum, 1898. **F. Kattenbusch.**

Johannes von Dara (9. Jahrh.). — Litteratur: Assemani, BO. 2, 118. 219. 347; Bickell, Conspectus rei Syr. lit. p. 42; W. Wright, Short history of Syriac Literature 204 f.; R. Duval, Littérature syriaque 318. 390.

Johannes, jakobitischer Bischof von Dara in Mesopotamien, lebte in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, Zeitgenosse des Dionys von Tellmahre, der ihm seine große syrische Chronik widmete. Wir kennen von ihm vier Werke: 1. de resurrectione corporum, 4 Bücher; 2. de hierarchia coelesti et ecclesiastica, 2 Bücher auf Grund der gleichnamigen Schriften des Pseudo-Dionysius (s. Frothingham, Stephen bar Sudaili, Leiden 1886, p. 66); 3. de sacerdotio, 4 Bücher; aus letzterem Werk hat P. Pius Zingerle in der ThQS 1867, S. 183—205, u. 1868, S. 267—285 Mitteilungen gemacht; einige Stücke des Originals sind in Overbeck, Ephraemi Syri etc. opera selecta (Oxon. 1865, p. 409—413) und Monumenta Syriaca I, 105/10 (Oenip. 1869) gedruckt; 4. ein Buch de anima (Auszüge in cod. vat. syr. 147); außerdem eine Anaphora. **(E. Rödiger †) Eb. Nestle.**

Johannes Eleemon, der Barmherzige, Patriarch von Alexandrien, gest. wahrscheinlich 619. — Ausgabe der Vita des Leontius: H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, EB. von Alexandrien, in Krügers Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Heft 5, Frb. Leipzig 1893. Die lateinische Uebersetzung des Anastasius Bibliothekarius (s. Bd 1, S. 493, 18 ff.), am besten hrsgg. von H. Rosweyde in Vitae patrum, Antv. 1615 (danach MSG 93, 1613—68 und MSL 73, 337—392), sodann von J. Bolland und G. Henschen in AS 23. Jan., Tom. 2, 498—517. Die Vita des Metaphrasten in der lateinischen Uebersetzung des Gentianus AS l. c. 517—530. Der historisch wertvolle Eingang dieser Vita griechisch bei Gelzer a. a. O. 108—112. Vgl. H. Gelzer, Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrh., in HZ 61, NF 25, 1889, 1—38 (28); A. v. Gutschmid, Kleine Schriften u. s. w., hrsg. v. F. Rühl, 2, Leipzig 1890, 471—475.

Über das Leben Johannes des Barmherzigen sind wir hauptsächlich durch den Panegyrikus seines Landsmannes, des Bischofs Leontius von Neapolis auf Cypern (s. d. A.) unterrichtet,

der auf Grund von Mitteilungen „gläubiger und frommer Männer" (Gelz. 4, 4) aus des Johannes Umgebung, noch mehr aber unter Benutzung einer leider verlorenen, von Johannes Moschus und Sophronius, dem späteren Patriarchen von Jerusalem (s. d. A. und Gelzer 118f.), verfaßten Biographie, für die letzte Lebenszeit auch aus eigener Kenntnis ein sehr anschauliches Kulturbild schuf, dessen geschichtliche Angaben freilich durch die überreichlich eingestreuten Anekdoten überwuchert sind. Eine zweite Lebensbeschreibung, unter dem Namen Symeons des Metaphrasten (s. d. A.) überliefert, geht in ihren Eingangskapiteln auf Johannes und Sophronius zurück und bildet für diese Stücke eine wertvolle Ergänzung der gerade hier versagenden Angaben des Leontius, von dem sie im übrigen völlig abhängig ist. Der Cyprier (G. 108, 17) Johannes wurde vom Kaiser Heraclius auf Wunsch der Alexandriner Ende 610 oder Anfang 611 (so Gelzer S. 124; nach Gutschmid 472 am 13. Juli 611) zum Patriarchen eingesetzt. Seine Regierung bedeutete ein gewaltiges Erstarken der orthodoxen Richtung in Alexandrien, das schon durch die Wirksamkeit des Patriarchen Eulogius (gest. 607; s. Bd V, 594) vorbereitet war. Nach Johannes und Sophronius (Sym. Met. bei G. 111, 1) verzehnfachte sich die Zahl der den Rechtgläubigen gehörigen Kirchen. Mit dem obersten kaiserlichen Beamten Nicetas befreundet und von ihm vielfach unterstützt, war J. doch ein ausgesprochener Gegner der von Heraclius und dem Hofpatriarchen Sergius (s. d. A. Monotheleten) angestrebten Politik der Einigung von Orthodoxen und Monophysiten, was freilich weniger aus den Angaben des Leontius als aus gelegentlich überlieferter Notiz (s. Maximus Confessor Disp. c. Pyrrh. MSG 91, 332f.) geschlossen werden kann. In der Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit ist J. besonders berühmt geworden durch Werke der Barmherzigkeit und seine keine Schranken kennende Wohlthätigkeit, für die freilich die ungeheuren Mittel seines Kirchenschatzes — nach seiner eigenen Angabe (G. 92, 25) fand er beim Regierungsantritt 80 Centner Gold, d. h. über 7 Millionen Mark, vor — und die fortgesetzten Liebesgaben der alexandrinischen Frommen nicht ausreichten, die ihm aber die Herzen des Volkes gewannen. Leontius berichtet zahlreiche Züge seiner Menschenfreundlichkeit und seiner auf dem Grunde mönchischer Frömmigkeit fast weltfremd gearteten Barmherzigkeit. Für Johannes existierte das Gebot des Siraciden (12, 1) und die kluge Vorschrift der Didache (1, 6) nicht: er ließ das Almosen nicht schwitzen in seiner Hand sondern er gab jedem, der, ob mit Grund oder ohne Grund, Bedürftigkeit geltend machte. Als die Perser gegen Alexandrien heranzogen (nach Gelzer S. 151f. im Sommer 619, nach Gutschmid 617), floh Johannes nach Cypern und starb zu Amathus am 11. November, wahrscheinlich 619. Sein Gedächtnistag ist der 12. November. **G. Krüger.**

Johannes von Ephesus, Kirchengeschichtsschreiber des 6. Jahrhunderts. — Litteratur: Assemani, BO. 1, 359—386. 2, 48. 84; Barhebraeus, Chronicon ecclesiasticum 1, 196. 224; W. Wright, Short history of syriac literature 102—107; R. Duval, Littérature syriaque 191—195, 364; J. P. N. Land, Johannes von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker (Leyden 1856); ders., De Gedenkschriften van een Monophysiet uit de zesde eeuw (Versl. en Meded. der Kon. Akad. van Wetensch., Afd. Letterkunde, 3e reeks, deel V, Amsterd. 1888); H. G. Kleyn, Jacobus Baradeüs, De Stichter der Syrische Monophysietische Kerk (Leiden 1882). Die sogen. KG des Zacharias Rhetor in deutscher Uebersetzung herausgegeben von K. Ahrens und G. Krüger (Leipzig 1899, S. VIII, XVIIIf.).

Werke: 1. The third part of the ecclesiastical History of John bishop of Ephesus now first edited by Will. Cureton. Oxford, Clarendon Press. 1853, 4 (s. Bernstein in ZdmG 8, 387); —, Now first translated from the Original Syriac by R. Payne Smith, ebenda 1860. Die KG des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten von J. M. Schönfelder (München 1862; s. Hefele in ThQS 44 [1862] 674—684). 2. Joannis Episcopi Ephesi Monophysitae scripta historica quotquot adhuc inedita supererant. Syriace edidit J. P. N. Land. Anecdoton Syriacorum tomus secundus. Lugd. Bat. 1868, 4° (s. Nöldeke, LCBl. 22. Aug. 1868); Joannis E. E. Syri Monophysitae commentarii de beatis Orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta. Latine verterunt W. J. van Douwen et J. P. N. Land. Edidit Academia Regia disciplinarum Nederlandica (Amstelodami 1889, Letterk. Verh. der Koningl. Akademie, deel XVIII). 3. F. Nau, Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclésiastique de Jean d'Asie in Revue de l'Orient Chrétien 2, 4 (Paris 1897, 457—493).

Johannes von Ephesus, öfter auch Johannes von Asien genannt, in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts in Amid in Mesopotamien geboren, 529 im Kloster des hl. Johannes daselbst zum Diakon geweiht, 534 beim Ausbruch der Pest in Palästina, war von 535 an in Konstantinopel, wo die monophysitischen Syrer beim goldenen Horn ein Kloster hatten. Dreißig Jahre lang ist er der Vertraute Justinians, der ihn seit 546

mit der Bekämpfung des Heidentums in Kleinasien und in der Hauptstadt beauftragt, daher er sich selbst „den Lehrer“ oder „Aufseher“ „der Heiden“, „den Brecher der Götzenbilder“ nennt. Siebzigtausend soll er bekehrt, den Bau von 96 Kirchen veranlaßt haben. Auch für die von Julian, Theodor und Longinus betriebene Mission unter den Nubiern und Alodäern interessierte er sich, indem er vernünftigerweise die neu zu gewinnenden von den damaligen christologischen Streitigkeiten verschont wissen wollte. Nach dem Tod Justinians hatte auch er unter den Verfolgungen der Monophysiten zu leiden. Er entschuldigt damit die Beschaffenheit seiner Kirchengeschichte, deren einzelne Kapitel zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten auf einzelne Blätter niedergeschrieben, von Freunden 2, 3 Jahre verborgen gehalten wurden. Die beiden ersten Teile in je sechs Büchern führten von Cäsar bis zum sechsten Jahr Justins (571); der erste ist ganz verloren, der zweite, wie erst Nau 1897 nachwies, zu einem guten Teil in der Chronik des Dionysius von Tell Mahre erhalten (s. außer der oben genannten Arbeit von Nau die von Krüger zu Zacharias p. XVIII angeführten Aufsätze von Nau im Bull. crit. 1896, 24; 1897, 3. Journ. As. 1896 (8). 346—358; auch Nöldeke im LCB 1897, 16); einzelne Bruchstücke über Ereignisse aus den Jahren 520—568 bei Land (oben Nr. 2) S. 289—329. 363. 385 bis 391. Der dritte Teil ist mit den um 569 gesammelten Lebensbeschreibungen der ihm bekannten Männer, wie Jakobus Baradäus, Severus, Theodosius, Anthimus, eine Quelle ersten Ranges für die morgenländische Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts. Der syrische Stil des Mannes ist nicht der beste. Zeit und Ort seines Todes ist unbekannt; um 585 war er achtzigjährig. **(Ed. Rödiger †) Eb. Nestle.**

Johannes von Goch s. Bd VI S. 740ff.

Johannes IV., Jejunator (*Νηστευτής*), Patriarch von Konstantinopel, gest. 595. Quellen: Von der zeitgenössischen Biographie des Presbyters Photinus ist nur ein Stückchen in den Akten des 7. ökumenischen Konzils (Mansi 13, 80—85) erhalten. Die Notiz des Fabricius (s. u.) S. 108, daß eine Pariser Handschrift eine vom Patriarchen Nicephorus (806—815) verfaßte Biographie enthalte, ist falsch; H. Gelzer, der die Vita herausgegeben hat (ZwTh 29, 1886, 59—89), hat gezeigt, daß es sich um ein Enkomium auf einen anderen Johannes Nesteutes handelt (s. unten); Verfasser ist auch nicht der Patriarch Nicephorus, sondern der Patriarch Kallistus I., der 1350—54 u. 1355—63 amtierte. Vgl. weiter die byzantinischen Historiker und Chronographen: Evagrius, Theophylaktus Simocatta, Theophanes, Cedrenus, Nicephorus Kallistus; die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus (übersetzt von J. M. Schönfelder, München 1862) 3, 39 (s. auch die Ueberschriften der Kapp. 51 u. 53, deren Text verloren ist); die Briefe Gregors d. Gr. (MG Epist. Tom. I u. II); Isid. Sevill. de vir. ill. 39 (ed. v. Dzialowski 64ff.; vgl. 68). — Litteratur: Guill. Cuperus, Ad historiam chronologicam patriarcharum CP. Dissertatio praevia im Anhange zu AS Aug. Tom. 1, *69—*74; Chr. M. Pfaff. Dissert. de titulo patriarchae oecumenici, Tubing. 1735; J. M. Schroeckh, Christ. KG 17, Lpz. 1792, 56—79; J. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca (ed. Harles) 11, Hamburg 1808, 108—112; A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten d. christ-kathol. Kirche 5. Bd, 3. Tl., Mainz 1829, 383—390; A. Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen d. Orient und Occident 2, München 1865, 647—666; J. Hergenröther, Photius 1, Regensburg 1867, 178—190; H. Grisar, Oekumenischer Patriarch und Diener der Diener Gottes, in ZkTh 4, 1880, 468—523; J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 412. 436. 446ff.; H. Gelzer, Der Streit um d. Titel d. ökumenischen Patriarchen, in JprTh 13, 1887, 549—584; *Μ. Ι. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantin. 1890, 232—236; F. Kattenbusch, Lehrb. d. vergleichenden Konfessionskunde 1, Frb. 1892, 111—117. 262, N. 1. 376. 390, N. 2 (s. auch Ph. Meyer in ThLZ 1891, 232); A. Ehrhard in Krumbachers Byzant. Litt.-Gesch², München 1897, 144; K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum, Leipzig 1898, 289—298.

Johannes, gebürtig aus Konstantinopel (so das Synaxarium und die Menäen zum 2. September; schon Isidor nennt ihn in Verwechselung mit dem Patriarchen Johannes II. einen Kappadozier, auch bei Fabricius 108 findet sich der Fehler, dem es auch zuzuschreiben ist, daß das von Sophronius von Jerusalem bei Photius Cod. 231 Bekk. 287a 20 von Johannes dem Kappadokier gebrauchte Epitheton *ἀρετῆς οἰκητήριον* auf unseren J. bezogen wurde; das richtige schon bei Cuper *69), war unter Johannes III. Scholastikus (565—577 s. d. A.) Diakon der großen (Sophien-)Kirche (Theoph. ed. de Boor p. 251, 23) und Sacellarius (Joh. Eph. 39) geworden. Schon in dieser Stellung zeichnete er sich durch Enthaltsamkeit und Werke der Barmherzigkeit derart aus, daß er den Beinamen *ὁ νηστευτής* (Theoph. p. 251, 24) redlich verdiente. Gelehrte Bildung hat er nicht besessen; wenigstens nennt Nicephorus (18, 34) ihn einen *ἰδιώτης*. Wider

seinen Willen (Joh. Eph. 39; Greg. Epist. 1, 4 ed. MG I 5, 1) als Nachfolger des Eutychius (s. d. A. Bd V, 648) am 12. April 582 durch Tiberius zum Patriarchen erhoben, hat er bei diesem Kaiser und seinem Nachfolger in hohem Ansehen gestanden. Er war zugegen, als Tiberius seinem Schwiegersohne, dem General Mauricius, auf dem Totenbette (14. August 582) die Herrschaft übertrug (Theophyl. I, 1, 2 ed. de Boor p. 39, 2 ff.; Theoph. p. 252, 7). Er segnete die Ehe des neuen Kaisers ein (Theophyl. I, 10, 2 p. 57, 7 ff.); er vollzog die Krönung des Prinzen Theodosius (Theoph. p. 267, 28). Nach Joh. Eph. 39 hat er sich den unter den letzten Patriarchen arg bedrängten Monophysiten als Beschützer gezeigt; seine Toleranz hatte aber ihre Grenzen, denn Nichtchristen gegenüber war er unnachsichtig (Joh. Eph. 53), und ausdrücklich berichtet Theophylakt (I, 11, 14 ff. p. 61, 9 ff.), daß er trotz der Abneigung des Mauricius vor Blutvergießen die Hinrichtung des der Zauberei beschuldigten Paulinus beim Kaiser durchgesetzt habe. Als der Patriarch am 2. September 595 starb, übernahm der Kaiser den ihm bereits verpfändeten Nachlaß des frommen Fasters, bestehend in einem Mantel, einer Decke und einer Bettstelle — das darauf geliehene Geld hatte Johannes unter die Armen verteilt — und ehrte diese Gegenstände wie die Reliquien eines Heiligen (Theophyl. VII, 6, 1 ff. p. 253, 21 ff.). Die griechische Kirche setzte seinen Namen zum 2. September in den Kalender.

Nicht so die römische Kirche. Johannes ist in der Kirchengeschichte hauptsächlich bekannt geblieben durch den Titelstreit, in den er mit seinen beiden römischen Kollegen Pelagius II. und Gregor I. verwickelt wurde (s. auch die Ausführungen in dem Artikel Gregor Bd VII, 83, 24 ff., die freilich den springenden Punkt nicht berühren). Die Thatsachen sind folgende. In den Akten einer 588 (nicht 587; s. Pagis Note Mansi Conc. 9, 973 f.) zu Konstantinopel unter dem Vorsitz des Johannes abgehaltenen Synode, die den Patriarchen Gregor von Antiochien von den gegen ihn erhobenen Anklagen (s. dazu vornehmlich Joh. Eph. 5, 17) freisprach, war der konstantinopolitanische Patriarch als *ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης* bezeichnet worden. Pelagius erhob gegen diese angebliche (s. unten) Neuerung Protest in einem nicht mehr erhaltenen Schreiben (s. Greg. Ep. 5, 41 [4, 36] p. 332, 6 ff. und 5, 44 [4, 38] p. 339, 5 ff.; die epistola Pelagii ad universos episcopos [Mansi 9, 900—905] ist eine pseudo-isidorische Fälschung; s. P. Hinschius, Decret. Ps. Isid. 720) und verbot seinem Apokrisiar in KP., mit J. das Abendmahl zu feiern (Greg. l. c.). Der Streit erneuerte sich 593 unter Gregor I., der übrigens Johannes nicht nur von KP. her persönlich kannte, sondern auch gleich nach seiner Wahl sich brieflich an ihn gewandt (Ep. 1, 4 p. 4 f.) und ihm als seinen coepiscopus und frater carissimus seine regula pastoralis gewidmet hatte (so nach dem glaubwürdigen, wohl auf Leander [von Sevilla] zurückgehenden [s. Dzialowskis Anmerkung] Zeugnis Isidors von Sevilla; der Widmungsbrief Gregors [Ep. 1, 24a p. 37 f.] ist an einen Bischof Johannes ohne nähere Angabe des Sitzes gerichtet). Den Anlaß zum Streit bot Gregor durch seine Einmischung in einen Disziplinarfall der orientalischen Kirche. Zwei kleinasiatische Presbyter, Johannes aus Chalcedon und Athanasius, Mönch im Kloster Tamnakus in Lykaonien (so Greg. Ep. 6, 62 [5, 64] p. 437, 27 f.), waren zu Konstantinopel wegen Ketzerei (s. das Nähere bei Greg. Ep. 6, 14—17 [5, 14—17]) mit Knütteln gezüchtigt worden und hatten sich klageführend an den Papst gewandt. In einem nicht mehr erhaltenen Schreiben erhob Gregor Einsprache gegen das Verfahren des Patriarchen, dieser antwortete zunächst ausweichend, der Papst remonstrierte von neuem (Ep. 3, 52 [53] Juli 593). Nunmehr stellte J. die Angelegenheit in einem versöhnlichen Schreiben (Greg. Ep. 5, 44 [4, 38] p. 343, 30: scripta dulcissima atqua suavissima de causa presbyterorum) klar und übersandte gleichzeitig die Prozeßakten. Der Umstand, daß in diesen Akten die Bezeichnung *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* paene per omnem versum (Ep. 5, 45 [4, 39] p. 344, 16) wiederkehrte, veranlaßte Gregor zu einem heftigen Antwortschreiben (5, 44 [4, 38] Juni 595), in welchem die „Frechheit" und der „Hochmut" des Patriarchen in den verletzendsten Ausdrücken gerügt, jener Titel, der seinen Träger als den Oberbischof erscheinen lasse und ihn über alle seine Mitbischöfe hinaushebe, als eine teuflische Anmaßung hingestellt und dem Gegner der Fall Lucifers als warnendes Beispiel vorgehalten wird. Niemand habe je diesen Titel geführt, auch nicht der römische Papst, obwohl das Konzil von Chalcedon ihn diesem zugestanden habe (über die Entstehung dieser falschen Behauptung s. Hefele, Konziliengeschichte [2] 2, 544 f.). Seine heftigen Proteste verhallten ungehört. Kaiser Mauricius, an den sich Gregor gleichzeitig (Ep. 5, 37 [4, 32]); vgl. auch den Brief an die Kaiserin Konstantina 5, 39 [4, 34]) mit der Bitte wandte, dem Patriarchen die Führung des

Titels nicht zu gestatten, erwies sich dem Wunsche völlig unzugänglich. Noch im Juli 598 ermahnte er den Patriarchen Eulogius von Alexandrien, ihn nicht als papa universalis zu bezeichnen (Ep. 8, 29 [30]). Daß er Johannes mit dem Banne belegt habe und dieser ohne Widerruf eines plötzlichen Todes gestorben sei — ein Gottesgericht für seine verstockte Heuchelei und seinen sträflichen Ehrgeiz, ist erst spätere römische Tradition (Joh. Diac. Vit. Greg. 3, 30). Jedenfalls aber blieb Gregors strenges Urteil über den Patriarchen für die abendländische Kirche maßgebend, und die Bollandisten haben seinen Namen aus ihrem Verzeichnis ausgeschlossen (AS 2. Sept. Tom. 1, 337 D: e sacris fastis excludimus).

Zur Beurteilung des Streites ist folgendes zu sagen. Zunächst hat sich Gregor geirrt, wenn er der Meinung war, Johannes habe eine bisher unerhörte Neuerung vorgenommen. Das wäre nur der Fall gewesen, wenn der Patriarch sich selbst als *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* unterzeichnet hätte, wie es die Patriarchen des späteren Mittelalters und der Neuzeit gethan haben. Johannes hat das, soweit wir nachprüfen können, nicht gethan. Der Titel *ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης* läßt sich aber für die konstantinopolitanischen Patriarchen schon seit der Zeit des Johannes II. Kappadox (518) nachweisen (s. die Belege bei Gelzer 568 ff.). Auch in der Annahme, daß seine Vorgänger sich dem Titel episcopus oder patriarcha (papa) universalis gegenüber schlechtweg ablehnend verhalten hätten, irrte Gregor: für Leo I., Hormisdas, Bonifatius II. und Agapet läßt sich das Gegenteil nachweisen. Es läßt sich aber weiter auch darüber streiten, ob Gregor mit seiner Deutung des Titels als des episcopus universalis und generalis pater (Ep. 5, 44 [4, 38] p. 343, 2) im Sinne einer Überordnung des byzantinischen Patriarchen über alle anderen Bischöfe, auch den römischen, die Vorstellung trifft, die die Griechen damit verbanden. Anastasius der Bibliothekar erfuhr bei seinem Aufenthalte in Konstantinopel (869 s. d. A. Bd I 492, 34 ff.), daß die Griechen non ideo oecumenicum, quem multi universalem interpretati sunt, dicerent patriarcham, quod totius orbis teneret praesulatum, sed quod cuidam parti orbis, quae a Christianis inhabitatur, praesit. Und diese Deutung hat (trotz Gelzers Einspruch) viel für sich. Pichler, Langen und bes. Kattenbusch (s. auch Ph. Meyer in ThLZ 1891, 232) sind für die Uebersetzung des *οἰκ. πατρ.* mit „Reichspatriarch" mit triftigen Gründen eingetreten: „offenbar ist der ökumenische Patriarch der vor den anderen mit dem Vertrauen des Kaisers begnadete, den anderen als Vorbild hingestellte, im Zweifelsfall für die *οἰκουμένη*, das Reich und seine Kirche maßgebende Patriarch" (Kattenbusch 117). Dafür spricht auch die Selbstverständlichkeit, mit der Justinian in Codex und Novellen den Titel verwendet, während er doch ebenso selbstverständlich dem römischen Bischof den obersten Rang zuerkennt. Es erscheint als sehr plausibel, daß der Titel gerade in der Zeit der durch das Henotikon herbeigeführten Kirchentrennung aufgekommen ist (Gelzer 568; daß Anastasius I. dem Patriarchen das Prädikat geradezu verliehen habe, wie Kattenbusch a. a. O. vermutet, ist angesichts der Geschichte der Titulatur unwahrscheinlich) und insofern doch einen Gegensatz gegen Rom einschließt. Jedenfalls aber beweist die Thatsache, daß Gregors und späterer Päpste wiederholte Proteste im ganzen Orient ungehört verhallten, einen wie geringen Wert man hier auf römische Sondermeinungen legte.

Nach Isidor hat Johannes einen, dem Leander von Sevilla gewidmeten Traktat de sacramento baptismatis verfaßt, der von J. lediglich als eine Zusammenstellung von Aussprüchen älterer Väter über die dreimalige Untertauchung charakterisiert wird. Unter dem Namen des Patriarchen gehen noch heute folgende Schriften: 1. *ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων* (erstmalig gedruckt bei J. Morinus, De disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, Paris 1651 (u. ö.) im Anhang; MSG 88, 1889—1918, vgl. 1931—36), eine Instruktion für die Beichtpriester zur Verwaltung des Bußgerichtes; 2. *λόγος πρὸς τὸν μέλλοντα ἐξαγορεῦσαι τὸν ἑαυτοῦ πνευματικὸν πατέρα* (Morin l. c.; MSG 1919—32), ein Auszug aus Nr. 1; 3. *περὶ μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ παρθενίας* (MSG 1937—78; auch dem Chrysostomus zugeschrieben); 4. *περὶ ψευδοπροφητῶν κτλ.* (unter den Werken des Chrysostomus MSG 54, 553—568); 5. *διδασκαλία μοναζουσῶν καὶ ἐπιτίμια ἑκάστου ἁμαρτήματος* (hrsg. von J. B. Pitra, Spicil. Solesm. 4, Par. 1858, 416—435); der erste Teil auch in dess. Verf. Jur. Eccl. Graec. Hist. et Monum. 2, Rom. 1868, 226—335); 6. eine metrische *παραίνεσις* (sinarii ad monachum, hrsg. im Spic. Sol. l. c. 442 sqq. u. Jur. etc. l. c. 325 sq.). Keine dieser Schriften ist auf unseren J. zurückzuführen. Die Unechtheit von Nr. 1 u. 2, die die alten rigorosen Bußkanones durch mildere ersetzen wollen, hat schon Binterim erwiesen, und Holl hat neuerdings dargethan, daß sie den von Gelzer

(s. o.) entdeckten Faster Johannes, einen kappadozischen Mönch, der um 1100 nach Konstantinopel kam und dort das Petrakloster wiederherstellte, zum Verfasser haben. Ob die übrigen bei Migne und Pitra gesammelten Stücke demselben Verfasser zuzuschreiben sind, ist noch zu untersuchen. **G. Krüger.**

Johannes Klimakus, gest. nach 600. — Ausgaben: Matth. Raderus, Paris 1633, wieder abgedruckt in MSG 88, 583—1248 (hier [596—608] die Vita des J. von Daniel, Mönch in Raithu, und einige andere biographische Notizen [607—612]); Sophr. Eremites, Konstant. 1883. Vgl. Ph. Labbé, Diss. histor. de S. Joanne Climaco, MSG 88, 579—82; J. A. Fabricius, Bibl. Graec. (ed. Harles) 9, Hamburg 1804, 522—28; W. Gaß, Die Mystik d. Nikolaus Cabasilas, Greifswald 1849, 59—61; O. Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, München 1893, 49—51; A. Ehrhard in Krumbachers Gesch. d. byzantin. Litteratur², München 1897, 143 f. (hier eingehende Litteraturangaben).

Über das Leben des Johannes, insbesondere die Chronologie, sind wir nur durch wenige, noch dazu unklare Notizen unterrichtet. Vielleicht um 525 geboren, ward er als 16jähriger in das Sinaikloster aufgenommen, zu dessen Abte Martyrius er in nahe Beziehungen trat. Nach dessen Tode zog er sich in eine Höhle am Fuße des Sinai zurück und verbrachte dort 40 Jahre, bis die Sinaimönche den Greis als ihren Abt zurückriefen. Unter den Briefen Gregors d. Gr. findet sich ein an Johannes abbas montis Sinae gerichteter vom 1. Sept. 600 (Ep. 11, 2 [1], MG p. 261). Bald nach 600 mag er gestorben sein. Den Namen Klimakus —, er heißt auch Sinaites und Scholastikus — erhielt er von seiner Schrift *Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου*, Scala paradisi — so genannt mit Bezug auf die Jakobsleiter — die in der Entwickelung der asketischen Mystik in der griechischen Kirche eine Stelle einnimmt. Diese Richtung, wohl zu unterscheiden von der mehr liturgischen und spekulativen des Pseudodionysius, hat sich ohne Zweifel aus dem Geiste des griechischen Mönchtums, wie er schon in den älteren Mönchsregeln ausgesprochen ist, entwickelt und bildet ein Gegenstück zu den Theorien, welche die lateinische Scholastik über die Wege und Formen des mühevollen Emporkommens der Seele zu Gott weit später, aber auch in schärferer psychologischer Ausbildung hervorbrachte. Die Schrift des Johannes kann erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts entstanden sein, da sie Kenntnis der Moralia Gregors d. Gr. (s. u.) zeigt. In 30 Gradus (Leitersprossen) beschreibt sie diejenigen Seelenzustände und psychischen Übergänge, welche den Menschen stufenmäßig läutern und dem höchsten Ziele des göttlichen Lebens zuführen sollen, und zwar mit Beifügung gewisser asketischer Hilfsmittel. Daher beginnt der Prozeß mit der Lossagung von der Welt und mit der Bekämpfung der Leidenschaften. Von aller zerstreuenden Lust und sinnlichen Lebensfreude wendet sich der Geist zur Buße und Traurigkeit und verweilt im Gedanken des Todes. Die heilsame Trübsal erweicht das Herz durch die Macht der Thränen, befreit es von der selbstsüchtigen Befangenheit und nimmt die Schlacken und Härten hinweg, welche Haß, Empfindlichkeit, Scham und das Andenken erlittener Beleidigungen zurücklassen. Auf diesem Wege gelangt der Bußfertige in den Zustand des Schweigens, wo er nur Worte findet zum Gebet, zum Gesang und zur Liebeserweisung. Geist und Gemüt werden von gröberen Stoffen befreit und gleichsam verdünnt, um die Berührung mit dem zarten göttlichen Lebensäther zu ertragen. Die selige Niedrigkeit, die wahre *ταπείνωσις*, führt auf den Pfad der Nachfolge Christi und erschließt die Pforten des Himmelreiches. Dem also Geläuterten, nachdem er sich gegen die Sinnenwelt immer völliger abgeschlossen, soll zugleich ein erhöhtes sittliches Urteilsvermögen (*διάκρισις*) zu Gebote stehen, das ihn befähigt, in sich und anderen die bösen Regungen zu unterscheiden, die guten hervorzulocken und festzuhalten. Der höchste Zustand ist der einer gottnachahmenden Apathie und Ruhe (*ἡσυχία*), der geistig Abgeklärte tritt schon hier in das vollkommene und verklärte Dasein der Auferstandenen, er schaut in ungetrübtem Spiegel die Güter des Paradieses. Aber nur derjenige wird diesen Standpunkt seliger Stille erreichen, der die Stürme der Welt zuvor erfahren und überstanden hat. Die Abteilungen der Skala lassen zwar im allgemeinen den Fortschritt zum Höheren erkennen, ohne doch im einzelnen nach logischer und psychologischer Folge genau geordnet zu sein. Auch ist der Zweck nicht lediglich theoretisch und kontemplativ, sondern vielmehr überwiegend praktisch, daher man sich nicht wundern darf, daß die Schrift unter den griechischen Mönchen jahrhundertelang gerühmt, als Anleitung zur Vollkommenheit benutzt, kommentiert (die Scholien des Johannes, Abtes des unfern vom Sinai gelegenen Klosters Raithu, auf dessen Wunsch das Werk entstand, in MSG 1211—48; andere Scholien am Schlusse eines jeden Kapitels) und in vielen Abschriften verbreitet worden ist. In Nachfolge Gregors d. Gr.

Moral. 31, 31 [45]) ist auch Johannes der Ansicht, daß Siebenteilung der Hauptlaster gegenüber der damals üblichen Achtteilung die richtige sei (Gradus 22 MSG 949 A). Der ursprünglich den Schluß des Buches bildende *λόγος πρὸς τὸν ποιμένα*, an Johannes von Raithu gerichtet und das Idealbild des Klosterhirten zeichnend, ist jetzt eine selbstständige Abhandlung. (W. Gaß †) G. **Krüger**.

Johannes vom Kreuz s. Karmeliter.

Johannes Malalas s. Malalas.

Johannes Maro s. Maroniten.

Johannes Moschus s. Moschus.

Johannes von Nepomuk, der beliebteste Nationalheilige Böhmens, angeblich erster Märtyrer des Beichtgeheimnisses, gest. 1583; Gedächtnistag 16. Mai; angerufen gegen Verleumdungen und Wassersnot. Litteratur: Joannis Nepomuceni vita, auctore Bohuslav Balbino d. J. AS Maii, Tom. III (1680), 16. Mai, S. 668—678; derselbe, dasselbe böhmisch, in: Boëmia sancta 1682; Acta canonizationis seu declarationis martyrii etc., Romae 1717; Acta utriusque processus super fama sanctitatis etc., Viennae 1722; Boh. Balbinus, Vita b. Joh. Nepomuceni martyris, Aug. Vind. 1725; Sacrae rituum congregationis canonizationis seu declarationis martyrii b. Jo. Nepom. positio, Romae 1727; Bart. Ant. Passi, La istoria della vita, del martirio e de' miracoli di S. Giovanni Nepomuceno, Romae 1729; derselbe, dasselbe, Geschichte des Lebens, der Marter und der Wunderwerke des hl. Joh. v. N., Prag 1730; Berghauer, Protomartyr poenitentiae, Graecii et Aug. Vind. 1736—1761; Athanasius (Elias Sandrich), Dissertatio historico-chronologico-critica de J. de Pomuk 1777; G. Dobner, Vindiciae sigillo confessionis divi Jo. Nep. Protomartyris poenitentiae apertae, Pragae et Viennae 1784; derselbe, dasselbe deutsch; J. Dobrowsky in: Litter. Magazin von Böhmen u. Mähren. 3. St. 1787, S. 101—126. 159—161; Fr. Pubitschka, Chronol. Gesch. Böhmens, 7. Bd., Prag 1788; derselbe, Unusne an duo ecclesiae metropol. Pragensis canonici Joannis de Pomuk nomine . . in . fluvium proturbati fuere. Pragae 1791; derselbe, dasselbe, deutsch, ebda., Ehrenrettung des hl. Joh. v. P. oder Nep.; J. N. Zimmermann, Vorbote einer Lebensgeschichte des hl. J. v. Nep. 1829; W. F. Neumann, Hundertjährige Jubelfeier der Heiligsprechung 1829; J. v. Nep., Histor. polit. Blätter 16 (1845), 650—655; O. Abel, Die Legende vom hl. J. v. Nep. 1855; A. Frind, Der geschichtliche hl. J. v. N. 1861, 2. A. 1871; A. Würfel, Legenda o J. Nep. 1862; Tom. Novák, Život (Leben) S. J. Nep. 1862; derselbe, Úvahy (Betrachtungen) o S. J. Nep. 1871; Ed. Reimann, J. v. N. nach der Sage und nach der Geschichte, HZ 27 (1872), 225—281; A. H. Wratislaw, Life, Legend and Canonization of the Joh. v. Nep. 1873; Clem. Borový, S. J. Nepom. 1878; A. Frind, D. hl. J. v. N., Denkschrift zur Feier des dritten Jubiläums der Heiligsprechung 1879; J. Votka, Skřipec na české neverce (Folterbank für böhmische Ungläubige) 1881; S. J. Schmude, Studien über den hl. J. v. Nep. ZkTh 7 (1883), 52 ff.; Müllendorff, L'infallibilité pontificale et la canonisation de S. J. Nepom., in: La Controverse 1883; La critica moderna e il martirio di S. G. Nep. in: Civiltà cattolica 1883; J. B. Votka, Zázračný jazyk svatého J. Nep. (die wunderbare Zunge d. hl. J.) 1884; A. Amrhein, Histor. chronol. Untersuchungen über das Todesjahr d. hl. J. v. N. 1884; J. B. Votka, S. J. Nepom. 1887; Schmude in: Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon, 2. A. 6 (1889), 1725—1742; J. Herben, J. Nepom. Spor dějin českých s cirkví římskou (Ein Streit der böhmischen Geschichte mit der römischen Kurie) 1893, 2. A. 1897.

Der geschichtliche Ausgangspunkt der Nepomuk-Legende ist die Person des Johann aus Pomuk oder Nepomuk, der Stadt im Pilsener Kreise; sein Vater Welflin, wohl ein Deutscher. Wahrscheinlich 1340 geb., studierte er an der neuen Universität zu Prag, 1372 öffentlicher Notar, 1374 der erste Schreiber der erzbischöflichen Kanzlei, später Sekretär des Erzbischofs; 1380—90 auch Pfarrer bei St. Gallus. In diesem Jahrzehnt widmete er sich dem kanonischen Recht und und erwarb sich den Doktortitel desselben, wurde Kanonikus bei St. Ägidius und kurz darauf bei dem altberühmten Kollegiatstift am Wysschrad, Archidiakon von Saaz und damit Kanonikus von St. Veit, mit Verzicht auf St. Gallus; 1393 stieg er zum Generalvikar des Erzbischofs Joh. von Jenstein auf. In demselben Jahre ereilte ihn das Schicksal, daß er auf Befehl des mit der Geistlichkeit verfeindeten Königs Wenzel IV. zur Strafe für die wider seinen Willen erfolgte Bestätigung eines neuen Abtes für das Benediktinerstift Kladrau unter der Brücke in der Moldau ersäuft wurde, am 20. März, ein Märtyrer der geistlichen Immunität. Dr. Johanek, so meist genannt wohl wegen kleiner Gestalt, erfreute sich keines besonderen Rufes; er war reich, besaß Häuser und lieh Adeligen und Priestern Geld aus.

Die Entwickelung und Umbildung der Legende läßt sich verfolgen. Schon der bald nach der Unthat nach Rom geeilte Erzbischof bezeichnete in seiner Anklage Wenzels den Getöteten als Märtyrer; in der einige Jahre später geschriebenen Biographie giebt es bereits Wunder, durch die der Ertränkte entdeckt wurde. Ganz besonders haben die kritiklosen, einander abschreibenden böhmischen Annalisten vom 14.—16. Jahrhundert die Fabel genährt. Um die Mitte des 15. taucht die Nachricht auf, die Weigerung, das Beichtsiegel zu verletzen, sei die Todesursache gewesen. Zwei Jahrzehnte später (1471) macht der Prager Dombechant Paul Zidek (vgl. Pelzel, Abbildung böhm. und mähr. Gelehrten und Künstler 3 ([1777], 6—11), dem auch sonst falsche Nachrichten nachgewiesen sind, in seiner ungedruckten „böhmischen Unterweisung für den König Georg" den Johanek u. a. zum Beichtvater der Königin.

Der gewissenlose Chronist Wenzel Hayek aus Libočan (vgl. Pelzel a. a. O. 1 ([1773] 20—24), der „böhmische Livius", läßt (1541) wohl aus Unachtsamkeit und Ungeschick der Quellenbenutzung zwei Joh. v. Nep. ertränkt werden; den ersten als Beichtvater 1383, den zweiten wegen der Abtsbestätigung 1393. Der Prager Dompropst Georg Barthold Pontanus von Breitenberg (vgl. Pelzel a. a. O. 2 [1775], 22—26) rechnet in seinen Hymnen (1602) Joh. v. Nep. bereits unter die Landespatrone, macht ihn in seiner „Boëmia pia" (1608) zum Almosenier und regte seine Heiligsprechung an. Aber den meisten Dank schuldet die Legende dem Jesuiten Balbinus, dem „böhmischen Plinius", der sich um die vaterländische Geschichtsschreibung so verdient machte, daß er von der Regierung, der Vergessen und Schweigen viel teurer war, angefeindet wurde, der freilich ebenso leichtgläubig als patriotisch war und seinem Heiligen zu Ehren sogar zum Fälscher wurde (vgl. Pelzel a. a. O. 1 [1773], 49—52; Graf Lützow, A History of Bohemian Literature 1899 S. 356 f.). Nachdem 1621 zu Ehren des J. v. N. bei St. Veit ein Altar geweiht — zufällig derselbe, dessen Einnahmen er s. Z. genossen —, ein Jahrfünft darauf das erste Wunder am Grabe erwähnt, dann im Geburtsort eine Kirche erbaut war, die einstweilen Johannes dem Täufer geweiht wurde, weil der Papst die Ursache des Martyriums noch nicht entschieden habe, trat Balbin mit der ausgebildeten Legende hervor (1670), in der er manche Züge des großen Bußpredigers und Magdalenen-Vaters Johann Milič von Kremsier, eines der Vorläufer der Reformation, seinem Helden zuwendete. Nach Balbin studierte Joh. v. Nep. in Prag, wurde Magister, Dr. theol. und jur. can., Prediger an der Teynkirche, Domherr zu St. Veit, Propst an Allerheiligen. König Wenzel machte ihn zu seinem Almosenpfleger, die Königin, Johanna von Baiern, wählte ihn zu ihrem Beichtvater und suchte in Gebet, Beichte und Armenpflege umsomehr ihren Trost, je tiefer ihr Gemahl in Ausschweifungen, Grausamkeiten und Verbrechen versank. Nun gelüstete es den König zu wissen, was seine Gemahlin dem Priester beichte. Er berief ihn vor sich und versprach ihm an Schätzen und Ehre, was er nur wünsche, wenn er ihm eröffne, was die Königin gebeichtet. Dieser erschrack ob dieser ruchlosen Zumutung, brachte jedoch durch freimütige, ernste Erwiderung den König vorläufig von seinem Wunsche ab. Allein das Gelüste wiederholte sich und führte zu tyrannischen Thaten. Bald darauf kam ein schlecht gebratener Kapaun auf die königliche Tafel. Darüber geriet Wenzel in solche Wut, daß er den Koch auf der Stelle zu fesseln und ins Feuer zu werfen befahl. Johannes war der einzige, der dem Fürsten erst sanfte, dann nachdrücklichere Vorstellungen machte. Aber nur wenig hatte er gesprochen, als ihn der König in den untersten Kerker abführen und mehrere Tage in Schmutz und Finsternis unter Hunger und Durst schmachten ließ. Endlich erschien ein Höfling, der ihn im Namen des Königs bat, das Vorgefallene zu vergessen, und ihn auf den folgenden Tag zur Tafel lud. Johannes stellte sich ein, aber der König kam auf sein Anliegen zurück und ließ kein Mittel unversucht, ihn sich gefügig zu machen. Als aber der gewissenhafte Priester unbeugsam blieb, geriet der König wieder in Wut, ließ den Henker rufen und Johannes durch diesen und seine Gehilfen auf die Folter spannen und mit brennenden Fackeln martern. Die Qualen richteten bei der Standhaftigkeit des Mannes nichts aus, und man hörte schließlich mit der Folter auf.

Der Kaiser gab ihn wieder los, und Johannes wartete, sobald die Wunden geheilt waren, aufs neue seines Amtes. Als er wieder im Dom predigte, wandte er Jesu Worte: „Über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen", auf sich selbst an, und sagte mit heiterem Antlitz und klaren Worten seinen Tod voraus; ja er fing an, voll prophetischen Geistes und unter Thränen das dem Lande bevorstehende Unheil zu schildern: die aus dem Abgrund aufsteigende Ketzerei, wie alle Kirchen und Klöster im Böhmerlande in Flammen

stehen, heilige Männer zu Tode gefoltert werden würden, und gänzlicher Untergang der Religion drohe. Zuletzt sagte er allen Lebewohl, bat die Prälaten und Domherren der Kirche um Verzeihung und schloß unter allgemeiner Trauer und Bestürzung.

Wenige Tage darauf trat er eine Wallfahrt nach Boleslav (Bunzlau), zu dem ältesten Muttergottesbilde in Böhmen, an. Als er eines Abends nach Prag zurückkehrte, sah ihn Kaiser Wenzel, der gerade aus dem Fenster schaute. Sofort ließ er ihn vor sich bringen und fuhr ihn in seinem Jähzorn mit den Worten an: „Höre, Pfaff, du mußt sterben; wenn du nicht auf der Stelle das, was mein Weib dir gebeichtet hat, genau berichtest, so ists um dich geschehen; bei Gott, du wirst Wasser schlucken müssen!"

Johannes gab darauf nicht mit Worten, aber mit Mienen seinen Abscheu kund, wurde augenblicklich auf ein Zeichen des Königs ergriffen und in eine andere Kammer gebracht, aber Nachts auf die Moldaubrücke geschleppt und, an Händen und Füßen gebunden, in den Strom hinabgestürzt. Das geschah am 16. Mai 1383.

Nun beginnen die Wunder. Die Mordthat, welche der Kaiser völlig geheim hatte halten wollen, wurde sofort durch himmlische Wunderzeichen verraten: unzählige wunderbar helle Lichter sah man auf dem damals stark angeschwollenen Flusse schwimmen; der Leichnam wurde von den Wellen langsam hinabgetragen, wie zur Leichenfeier von den Lichtern begleitet. Ganz Prag strömte zu dem seltsamen Schauspiel herbei. Des Morgens lag auf dem Ufersand der entseelte Leib mit mildem Antlitz. Wer der Mörder sei, konnte nicht lange verborgen bleiben. Die Prager Domherren ordneten einen feierlichen Bittgang an, brachten die Leiche nach der nächstgelegenen Kirche zum heiligen Kreuz und setzten sie hier einstweilen bei, bis ein würdigeres Grab im Dom bereitet wäre. Als man aber in der St. Veitskirche ein Grab grub, stießen sie auf einen großen Schatz, Gold, Silber und andere Kostbarkeiten, als wollte der Heilige für das ehrenvolle Begräbnis seinen Dank abstatten. Drunten in der Kreuzeskirche strömte eine zahllose Menge zusammen, um den Leichnam zu sehen und sich der Fürbitte des Heiligen zu empfehlen. Als das der Kaiser erfuhr, befahl er den Geistlichen der Kreuzkirche, das Volk abzuwehren und die Leiche in einen abgelegenen Winkel zu werfen. Das geschah, aber der Körper verbreitete einen so starken himmlischen Duft, daß seine Stelle nicht verborgen bleiben konnte, und das Volk aufs neue sich um ihn sammelte. Endlich war alles zu der Leichenfeier bereit; die Geistlichkeit veranstaltete eine Prozession und brachte unter dem Geläute aller Glocken den hl. Leichnam hinauf nach dem Hradschin in den Dom. Man mußte hier aber dem Drängen des Volkes nachgeben und den Sarg noch einmal öffnen: da wurden eine Menge Kranke durch die Berührung des hl. Leibes geheilt. Endlich wurde derselbe unter Thränen bestattet. Königin Johanna aber fing an hinzuwelken und starb kinderlos am 1. Januar 1387.

Obwohl das Prager Metropolitankapitel die ihm gewidmete Biographie „als vielfach unbegründet und irrig und als mythologisch-rhetorisches Machwerk" nicht annahm, ließ Balbin nicht locker. Er gewann einflußreiche Persönlichkeiten, und 1685 versuchte man, in Rom wenigstens die Seligsprechung zu erwirken. Vergebens! Umsomehr mußte der Kandidat seine Wunder spielen lassen, wobei er merkwürdigerweise in schmutzigen Liebesgeschichten sich nützlich erwies. 1683 wurde die Prager Brücke mit seiner Statue geschmückt, die zahllose Nachfolgerinnen gefunden hat, 1708 ihm zu Königgrätz die erste Kirche zugewiesen, wo er sich in unseren Tagen recht schlecht bewährt hat. Inzwischen war trotz jesuitischen Einspruches der Prozeß eingeleitet, der mit der Heiligsprechung endete (1721—1729).

Auf Grund von 49 Zeugenaussagen zu Gunsten der Tugenden und Wunder und von 16 für althergebrachte Verehrung, Dank der Fürsprache vieler geistlicher und weltlicher Fürsten, erfolgte durch Innocenz XIII. am 25. Juni 1721 die Beatifikation. Ja die Kurie war so in Schwung gekommen, daß sie, ohne die zehnjährige Frist einzuhalten, nachdem sich ein albernes Zungenwunder noch läppischer wiederholt hatte, am 19. März 1729 unter Benedikt XIII. die Kanonisation durch die Bulle „Christus Dominus" folgen ließ, gestützt auf die Balbinische Legende. Die 500 Seiten starken Akten des Prozesses, der über 90,000 Gulden kostete, unterscheiden zwei Joh. v. Nep. und erkennen die Verehrung dem 1383 als Märtyrer des Bußsakraments ertränkten zu. Mit großem Gepränge wurde das weltgeschichtliche Ereignis vom 9.—16. Oktober in Prag gefeiert; 400 Messen wurden täglich bei St. Veit gelesen, 200000 Gläubige kommunizierten am Grabe des neuen Nationalheiligen.

Um so peinlicher war es für die Kurie und alle Nepomukianer, daß nicht einmal Ordensleute dem „Roma locuta" sich unterwarfen, weder hinsichtlich des Doppelgängers

noch sogar der Verletzung des Beichtgeheimnisses, da inzwischen die Anklageschrift des Erzbischofs von Jenstein ans Licht getreten war, die von der letzteren kein Wort enthielt; ein nur äußerst künstlich ausgedeutetes Schweigen! In der Josephinischen Zeit wurde insbesondere von dem gelehrten Slavisten Dobrowsky das heutige Forschungsergebnis festgelegt.

Indessen haben ultramontane Gelehrte fortgefahren, für die kuriale Entscheidung einzutreten, freilich auch sie uneins in Bezug auf die Zweiheit der Personen und das Todesjahr; z. B. gegen die erstere und für das Jahr 1393 der verdienstvolle, aber zwischen Wissenschaft und Aberglauben hin und her segelnde Frind, für die Doppelheit und das Jahr 1383, kunstgerecht päpstlich, der Jesuit Schmude.

Woher aber die uralte Sage des verletzten Beichtgeheimnisses, die, wie beregt, schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts erwähnt wird? Reimann versucht die Erklärung: die Geistlichkeit hatte Grund, König Wenzel zu verabscheuen; sie konnte ihm das Anwachsen des Hussitismus zum guten Teil zur Last legen; ohne seine Nachsicht wäre das Taboritentum, das die Ohrenbeichte verwarf, schwerlich entstanden. Da mag ihn der Haß auch als groben Verächter der Ohrenbeichte ausgeschrieen und den Märtyrertod des in dunkler Erinnerung lebenden Generalvikars so umgestaltet haben, daß die an J. v. Nep. verübte Gewaltthat einen volkstümlichen Beweis dafür lieferte.

Abel hat die Ansicht sinnreich begründet, der geschichtliche Kern des hl. Nep. sei eigentlich Hus, den man aus einem böhmischen Reformator in einen katholischen Heiligen umgewandelt habe, die Nep.-Legende eine jesuitische Verschmelzung des ersäuften und des verbrannten Johannes. Gewiß sind die Ähnlichkeiten auffallend, sogar die Art, die Gedenktage der beiden zu feiern. Allein als die Jesuiten nach Prag kamen, war Nep.s Verehrung schon längst weit verbreitet. Ferner entstand der Plan der Heiligsprechung nicht im Gegensatz zum Husitentum, sondern zum Protestantismus, als Waffe der Gegenreformation. J. von Nep. ist ein antiprotestantischer Heiliger, wenn auch seine Verehrung dazu diente, Hus aus dem Herzen des böhmischen Volkes mit zu verdrängen. In dem allmählig emporsteigenden Heiligenbilde spiegelt sich die Religionsgeschichte Böhmens wieder.

Für die Wissenschaft ist jedenfalls das entschieden, daß der Generalvikar J. v. P. 1393 wegen der Abtswahl ersäuft ist, und die Kurie einen Mann, dessen Dasein unerweislich ist, mit Benützung einer gefälschten Biographie heilig gesprochen hat.

Die insbesondere über Böhmen verhängte begriffliche und sittliche Finsternis der Gegenreformation hat sich an den entfernteren und näheren Schuldigen trauriglustig gerächt. Die Kurie scheint selbst ein Unbehagen zu empfinden, insofern sie das 500jährige Gedächtnis ihres nicht vorhandenen Heiligen nicht feiern ließ. Schwerlich dürfte sie sich dazu verstehen, was Herben von ihr verlangt, der zuletzt und am lichtvollsten den ganzen verwickelten Gegenstand behandelt hat, daß sie die Kanonisation rückgängig mache und etwa auf den geschichtlichen Generalvikar übertrage, zumal die kirchlich praktische Kernfrage das Märtyrertum für das Beichtsiegel bleibt. **Georg Loesche (G. Lechler †).**

Johannes Parvus (Jean Petit), gest. 1411. — An Schriften von ihm sind bisher nur bekannt ein Gedicht „Complainte de l'église" (N. Valois, La France et le grand schisme d'occident, t. II, 1896, p. 410–412), eine Rede für die Substraktion gegen Benedikt XIII. (Bourgeois du Chastenet, Nouv. hist.. du Concile de Constance, Preuves p. 95 ff.) und die berüchtigte Verteidigung des Tyrannenmords (Gersonii opera ed. Du Pin, 1706, t. V, p. 15–42. Vgl. auch Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Paris. t. IV, p. 151 ff.). — Litteratur: J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858; Hefele, Konziliengesch. Bd 7, 1869—1874; Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877; Chapotin, La guerre de cents ans. Jeanne d'Arc et les Dominicains, Paris 1889; Knöpfler, Art. „Johannes Parvus" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon Bd VI 1889; B. Beß, Studien zur Gesch. des Konstanzer Konzils, Marburg 1891; M. Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit, München, Festrede MA 1894; Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris t. III, 1894, t. IV, 1897.

Jean Petit, von Geburt ein Normanne, daher auch Mitglied der normannischen Nation an der Universität Paris, seit 1400 hier Prof. der Theologie (Weltgeistlicher, weder Dominikaner, noch Franziskaner), that sich zuerst 1394 hervor durch ein 328 Verse umfassendes französisches Gedicht, welches die Not des kirchlichen Schismas und die dagegen von der Universität 1394 empfohlenen Mittel behandelt. Nachdem er dann auch auf dem Nationalkonzil von 1406 die burgundische Kirchenpolitik mit ausgesuchter Schärfe vertreten hatte, gab er sich am 8. März 1408 dazu her, den abscheulichen Mord an dem Herzog Ludwig

von Orléans, welchen sein Urheber, der Burgunder Johann ohne Furcht, selbst als ihm vom Teufel eingegeben bezeichnet hatte, zu verteidigen. Er konnte sich dabei freilich nicht nur auf die seit Johann von Salisbury unter den Scholastikern herrschende Lehre vom Tyrannenmord stützen, sondern auch auf eine Volksstimmung, welche den Ermordeten als Tyrannen brandmarkte. Allein das moralische Empfinden der Besten seiner Zeit ermannte sich doch — es mußte freilich erst Burgunds Stern ins Sinken kommen — zu einer Reaktion gegen diesen mit allem Kynismus einer gewissenlosen Dialektik durchgeführten Lobpreis des Meuchelmordes (vgl. d. A. „Gerson" Bd VI, S. 616, 45 f.). Ein Pariser Konzil unter Vorsitz des Bischofs hat die Lehre verdammt (23. Februar 1414); aber eine noch von Johann XXIII. in zweiter Instanz eingesetzte Kommission von Kardinälen hob dies Urteil wieder auf (15. Januar 1416). Das Konzil zu Konstanz hatte zwar am 6. Juli 1415 den bedingungslosen Tyrannenmord im allgemeinen verdammt; allein der Antrag, dies Urteil auch auf die besondere Fassung der Lehre bei Petit zu beziehen und jene Entscheidung der Kardinäle zu annullieren, drang infolge der durch Kaiser Siegmunds politische Schwenkung seit 1416 sich vollziehenden Verschiebung der Konzilsparteien nicht durch. Die mächtig aufstrebende burgundische Macht band auch Martin V. die Hände und erzwang in Paris eine Ehrenrettung des schon 1411, angeblich nicht ohne Äußerungen der Reue verstorbenen Theologen. Aber die Weltgeschichte zeigte sich auch hier als Weltgericht: am 10. September 1419 fiel Johann ohne Furcht durch Meuchelmord auf der Brücke zu Monterau. — Über die weitere Entwickelung der Lehre vom Tyrannenmord vgl. die vortreffliche Darstellung von M. Lossen a. a. O. **B. Beß.**

Johannes Philoponos, Bischof von Alexandrien im 6. Jahrhundert. — Litteratur: Fabr.Harl Bibl. Gr. B. 10, S. 639 ff.; Ritter, Gesch. d. Phil. VI, S. 500; Walch, Historie der Ketzereien VIII, S. 693; Trechsel, ThStK 1835 S. 95 ff.; A. Nauck in Ersch und Grubers Allg. Encyklopädie; Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt, München 1862; Stöckl in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl.), Bd VI; Bardenhewer, Patrologie 1891, S. 505 f.; Krumbacher, Geschichte der Byzant. Litteratur 1897; Byz. Zeitschr. VIII, S. 444 ff.

Johannes, auch *ὁ φιλόπονος*, Grammatikus genannt, hat sich in der philosophischen, philologischen und theologischen Litteratur seines Zeitalters einen Namen erworben. Er war aus Alexandrien gebürtig und Schüler des Aristoteleserklärers Ammonius sowie des Grammatikers Romanos. Sein Leben, übrigens völlig unbekannt, ist selbst chronologisch erst neuerlich im allgemeinen fixiert worden. Zwar erwähnt Phot. Bibl. cod. 240, daß er das Werk über die Weltschöpfung dem Sergius, Patriarchen von Konstantinopel (610 bis 639), gewidmet habe, und auf desselben Sergius' Anregung soll sein *Διαιτητής* abgefaßt sein. Mit Recht aber haben Ritter und Nauck die Richtigkeit dieser Angaben bestritten und dem Philoponus statt des 7. Jahrhunderts vielmehr das 6. und das Ende des 5. zugewiesen.

Dieses sein Zeitalter, also den beginnenden Zerfall der patristischen Litteratur, hat Johannes Philoponus auch als Schriftsteller nicht verleugnet. Gelehrt, vielwissend, rastlos thätig, selbst mit Mathematik und Grammatik beschäftigt, dazu dialektisch gewandt, hat er sich weder der kirchlichen Formel und Tradition unbedingt überlassen, noch das Dogma mit religiösem Geiste aufzufassen und zu reproduzieren vermocht, sondern er gehört zu denen, welche in Hauptsachen der christlichen Überzeugung zugethan, sich übrigens mit vielseitigem gelehrten Wissen anfüllten und durch ihr Bedürfnis, das Dogma philosophisch zu ergänzen, zu verarbeiten oder zu berichtigen, nicht selten in eine zweifelhafte Doppelstellung geführt wurden. Bei aller schriftlichen Berühmtheit hat daher Philoponus immer nur sehr bedingtes Lob geerntet. Diese Mißbilligung galt hauptsächlich seiner anstößigen Erklärung der Trinität. Seine dogmatische Hauptschrift *Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως*, obgleich verloren, ist uns doch durch mehrere Excerpte (Leontius, De sectis Act. 5 apud Galland. XII, p. 641; Joh. Damasc., De haeres. I, p. 101—107, ed. le Quien. Niceph. Call., XVIII, cp. 47—49, conf. Mansi, Concil. XI, p. 301), soweit bekannt, um ersehen zu lassen, wie er seine Begriffsbestimmungen auf das Dogma anwandte und von der christologischen auf die Trinitätsfrage hinübergeführt wurde. Natur und Hypostase, behauptet er, sind das nämliche; in Christus kann nur eine Natur vorhanden gewesen sein, weil sich sonst auch zwei Hypostasen ergeben müßten. In der Trinität sind drei besondere und eigentümliche Existenzen oder Hypostasen (*ἰδιοσύστατος τῆς ἑκάστης φύσεως ὕπαρξις*) unter eine Einheit gestellt. Wie nun überall das Einheitliche dadurch zu stande kommt, daß ein Gemeinsames mehrerer Individuen als Gattungsbegriff zu-

sammengefaßt wird: so kann auch die göttliche trinitarische Einheit nichts anderes sein als der κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος. Will man diesen Natur nennen, so geschieht es im Sinne jener abstrakten und gattungsmäßigen Bestimmung des Allgemeinen aus dem Besonderen: soll dagegen die φύσις ein Fürsichseiendes ausdrücken, so muß dieselbe mit dem Sein des Besonderen oder des Individuellen (μερικαὶ οὐσίαι, ἄτομα), also der Hypostasen zusammenfallen, woraus denn, da nur der letztere Fall auf die Person Christi Anwendung findet, zugleich folgt, daß in dieser die Einheit der Hypostase unmittelbar die der Natur in sich schließt. Demgemäß kann es also auch in der Trinität keine andere Einheit geben, als welche die Dreiheit der Hypostasen zur Voraussetzung hat und aus ihren gemeinschaftlichen Prädikaten vom Denken erschlossen wird; und wie die eine Menschennatur zahlreiche Individuen verbindet: so besteht die eine Natur der Gottheit darin, daß sie die ihr eingeordneten Hypostasen begrifflich zusammenschließt. Wir bezeichnen hiermit kürzlich dasjenige, was dem Philoponus als Tritheismus von den Kritikern nicht ohne Grund zum Vorwurf gemacht wurde. Mit Unrecht erscheint übrigens Philoponus nach dem Bericht des Leontius als eigentlicher Stifter der Tritheiten; er war nur einer der Hauptvertreter, um den sich wie um den von Barhebräus (Assem., Bibl. or. II, p. 328) hervorgehobenen Johannes Askusnages unter der Regierung des Justinian und des Justinus noch andere Gleichgesinnte (Konon, Eugenius, Severus) sammelten (Galland. XII, p. 641; Niceph. Call., l. c. cp. 46). Außer dem Διαιτητής, einem dialogisch in zehn Büchern verfaßten Werk, soll Philoponus über die Trinität noch mit Johannes Scholastikus verhandelt, auch für den Monophysiten Severus und gegen die vierte ökumenische Synode geschrieben haben (Phot., codd. 55, 75. Niceph., cp. 46).

Wir gehen zu den anderen noch vorhandenen Werken über, welche ihren Verfasser in seinem allgemeineren philosophischen und christlichen Charakter erkennen lassen. Das Hauptwerk De aeternitate mundi (κατὰ Πρόκλον περὶ ἀϊδιότητος κόσμου) in achtzehn Büchern (einzige Ausg. Venet. 1535, fol. Trincavellus) will den christlichen Schöpfungsglauben auf rationalem Wege und ohne biblische Beweismittel begründen und gegen das verfeinerte Heidentum des Proklus rechtfertigen. Aristoteles und Plato werden bestritten, aber jener steht der Wahrheit näher als dieser. Die Ideen sind nur ewig, wenn sie als schöpferische Gedanken Gottes gefaßt werden, als solche sind sie der Vorsehung immanent und ihre Verwirklichung bringt keinen Zuwachs zu der göttlichen Vollkommenheit. Seiner ἕξις nach ist Gott immer Schöpfer gewesen, die ἐνέργεια fügt ihm nichts anderes und neues hinzu. Die Welt ihrerseits kann nicht ewig sein, weil sonst die Ursache der Wirkung gliche und Gott ein anderes Ewige und ihm selbst Gleichstehende hervorgebracht hätte. Wenn er hier das christliche Interesse im wesentlichen gewahrt hat: so gelingt ihm dies weniger in der Schrift Περὶ ἀναστάσεως, die wir zwar nur aus Notizen des Photius (cod. 21—23), des Nicephorus (l. c. cp. 47), und des Timotheus (De recept. haeret. in Cotel. monum. III, p. 414 sqq.) kennen. Denn in dieser hat er durch Trennung der sinnlichen von der übersinnlichen Schöpfung der Philosophie wieder eine Konzession gemacht. Die zweite noch übrige Schrift ist: Commentariorum in Mosaicam mundi creationem libri septem (Περὶ κοσμοποιίας), dem Sergius, gleichviel welchem, gewidmet (ed. Corderius, Viennae 1630, dann in Gallandi, Bibl. XII, p. 473, 1897 von W. Reichardt herausgegeben). Dieses merkwürdige Produkt schließt sich an ältere Darstellungen des Sechstagewerks, besonders die des Basilius, an und verfolgt ähnliche apologetische Zwecke, zeichnet sich aber aus durch den ungemeinen Reichtum der vom Verfasser entwickelten Naturkenntnisse und philosophischen Ansichten, wie sie nur irgend in dem Kopfe eines damaligen Gelehrten angehäuft sein konnten. — Beachtung verdient drittens die bei Gallandi, l. c. hinter dem vorigen abgedruckte Disputatio de paschate, d. h. die Ausführung des Satzes, daß „Christus am dreizehnten Monatstage, am Tage vor dem gesetzlichen Passah eine mystische Mahlzeit mit den Jüngern gehalten, nicht aber ein wirkliches Passahlamm damals genossen habe“. Für den Philoponus als Verfasser spricht, daß am Schluß des Aufsatzes (bei Usteri p. 121) auf dessen Werk über das Hexaemeron lib. II, cp. 22, deutlich hingewiesen wird. **(Gaß †) Ph. Meyer.**

Johannes, Presbyter. — Litteratur: Fünf Leipziger akademische Programme 1873—1875 von Prof. Dr. Friedr. Zarncke, die ersten vier neu bearbeitet von demselben Verf. in Bd XVII Abhandl. der k. sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften (Bd VII phil.-histor. Kl.) 1879; Der Priester Johannes, I. Abh. S. 827—1030. II. Abh. in Bd XIX (Bd VIII phil.-hist. Kl.) 1883—1886; Gust. Oppert, Der Presbyter Johannes in Sage u. Geschichte 1864, 2. verb. Aufl. 1870; Herzog (Koffmane), Abriß der gesamt. Kirchengesch., 2. Aufl. 1890, Bd I S. 672—677.

Um die Mitte des 12. Jahrhunderts verbreitete sich das Gerücht in Europa, in dem fernen Asien herrsche ein mächtiger christlicher König, der Presbyter Johannes, welcher in einer blutigen Schlacht die Muhammedaner besiegt habe und nun zum Schutze der Kreuzfahrer heranziehe. Bischof Otto von Freising, und ihm nach Albericus zum Jahre 1145, erzählt von einem Bischof von Gabula, der dem Papste Eugen III. von diesem jenseits Persien und Armenien herrschenden König Johannes, einem nestorianischen Christen, der zugleich Priester sei, berichtet habe (lib. VII, c. 33: vidimus etiam ibi tunc, praetaxatum de Syria Gabulensem episcopum. Narrabat, quod ante non multos annos Joannes quidam, qui ultra Persidem et Armeniam in extremo oriente habitans, rex et sacerdos cum gente sua Christianus est, sed Nestorianus, Persarum et Medorum reges fratres, Samiardos dictos, bello petierit. Presbyter Joannes, sic enim eum nominare solent, cruentissima caede victor extitit.). Zum Jahre 1165 berichtet dann Albericus in seiner Chronik: „Um diese Zeit sandte der Presbyter Johannes, der Inder König, seine viel Wunderbares enthaltenden Briefe an verschiedene christliche Herrscher, insbesondere an Manuel von Konstantinopel und Friedrich, den römischen Kaiser". Dieser in Chroniken und Gedichten viel besprochene und besungene Brief, wie ihn Zarncke und Oppert vollständig mitteilen, ist geschichtlich wertlos; seine Hauptquelle ist die Alexandersage.

Papst Alexander III. hatte durch allgemein verbreitete Gerüchte viel von einem asiatischen christlichen König gehört, bis er von seinem aus Asien zurückgekehrten Leibarzt Philippus näheren Aufschluß erhielt und auf dessen Anraten ihn selbst als Gesandten zurückschickte. Der Brief datiert auf dem Rialto in Venedig den 27. September (1177), adressiert sich in dem von Oppert befolgten Text nicht an den Presbyter Johannes, sondern Indorum regi, sacerdotum sanctissimo (Jaffé 12,942). Von dem Gesandten Philipp ist keine Kunde zurückgekommen und längere Zeit schweigt alles über den Presbyterkönig.

Eine neue Epoche, die zweite in den Sagen und Nachrichten über den Presbyter Johannes, beginnt mit den ostasiatischen Missionen der Franziskaner und Dominikaner seit 1245. Die ungeheuere Gefahr, welche der europäischen Christenheit von den Mongolen drohte und durch den Heldentod Herzog Heinrichs von Liegnitz und seiner Schar eben nur aufgehalten schien, mahnte, den Barbaren den christlichen Glauben zu predigen. Papst Innocenz IV. entsandte daher 1245, und zwar noch vor dem Zusammentreten des Konzils in Lyon, eine ganze Anzahl von Bettelmönchen, unter ihnen Johannes von Plano Carpino, und trug ihnen neben der Bekehrung der heidnischen Mongolen besonders die Aufsuchung des Reiches des Presbyters Johannes auf. Der ersten Aussendung folgten im Laufe der Jahre wiederholte Nachsendungen. Die Berichte der Mehrzahl dieser Reisenden stimmen dann darin überein, daß ein Presbyter Johannes nicht mehr existiere, sondern im Kampfe gegen Dschingiskhan geblieben sei. Die Grundstelle bietet der Bericht des Franziskaners Wilhelmus Rubruquis: „Zu der Zeit, als die Franken Antiochia eroberten, existierte in jenen nördlichen Gegenden ein Fürst, Coirchan genannt. Coir ist Eigenname, Chan Titel und bezeichnet einen Wahrsager, denn alle Wahrsager nennen sie Chan. (Die Missionare des Mittelalters haben beinahe durchgängig Kam Priester mit Khan Fürst verwechselt und beides mit m geschrieben.) Dieser Coirchan war Caracatai, Cara bedeutet schwarz, und Catai ist der Name eines Volkes. Jene Catai hausten innerhalb gewisser Berge und in einer Ebene inmitten der Berge lebte einst ein angesehener nestorianischer Hirt, der über ein nestorianisches, Nayman genanntes Volk herrschte. Als Coirchan gestorben, erhob sich dieser Nestorianer zum König, und die Nestorianer nannten ihn König Johannes und erzählten von ihm zehnmal mehr als die Wahrheit zuläßt. So entstand jenes große Gerede über den König Johannes, ich durchzog seine Weideplätze, doch wußte niemand etwas von ihm, einige Nestorianer ausgenommen. Dieser Johannes hatte einen Bruder, einen mächtigen Hirten Namens Unc, welcher drei Wochen von seinem Bruder entfernt wohnte. Er gebot über einen Flecken Caracarum, unter seinen Befehlen stand das Volk Crit und Merkit, die nestorianische Christen waren. Ihr Fürst hatte indessen den christlichen Glauben abgelegt, war Götzendiener geworden. Der König Johannes war ohne Erben gestorben; da ward sein Bruder Unc reich und ließ sich Chan nennen. Da sammelte Chingis ein Heer, stürzte sich auf Unc und besiegte ihn." Dieser Bericht zeigt deutlich, wie die Sage vom Presbyter Johannes von Korkhan, dem Fürsten der Karakhitanen, durch das Medium des Naymanfürsten auf Unkkhan den von Dschingiskhan besiegten Keraitenhäuptling überging.

Von weiteren Berichten sei nur auf den des hervorragenden Erzbischofs von Peking, Johannes von Monte Corvino, vom 8. Januar 1305 hingewiesen, welcher von einem

König Georgios aus der Sekte der nestorianischen Christen erzählt, der, dem edlen Geschlechte des berühmten, unter dem Namen Presbyter Johannes von Indien bekannten Königs entstammend, im Lande Tenduch, zwanzig Tagereisen entfernt, herrschte, zum Katholicismus übergetreten war und nach Empfang der niederen Weihen im königlichen Gewande beim Gottesdienste ministriert hatte. Er war 1299 gestorben mit Hinterlassung eines ganz jungen Sohnes, seine ketzerischen Brüder hatten alle mit Gewalt zum Schisma zurückgeführt. Der gleichzeitige Marco Polo nennt diesen König Georg den sechsten Herrscher seit dem Priester Johann, „und er ist noch der Priester Johann". Mit dem Sturz der mongolischen Dynastie in China 1368 endeten diese Missionen. Das Vordringen der osmanischen Türken und schließlich die Eroberung Persiens durch Tamerlan brachen die Verbindung wie mit Indien, so mit China ab.

Inzwischen hatte gerade der letzte dieser beiden Reisenden, dem doch genauere Kenntnis von dem Geschlecht und Gebiet des asiatischen Presbyterkönigs Johannes nicht abgeht, durch seinen weiten Gebrauch des Namens Indien und seine Nachrichten von dem mächtigen Reich eines christlichen Kaisers im zweiten oder mittleren Indien, welches Abascia genannt wird, die dritte oder afrikanische Epoche in den Sagen über den Presbyter Johannes eingeleitet. Erleichtert wurde dieser Sprung von Ostasien nach Abessinien durch die Namensähnlichkeit zwischen den Abkhasen im Kaukasus, welche auch Abasi und Abassini genannt wurden, und den Abessiniern. Der katholische Bischof Jordanus von Quilon in Südindien nennt den König von Äthiopien schlechtweg Johannes. Um 1400 erschienen Gesandte dieses Fürsten in Europa, und als die Portugiesen den Seeweg nach Ostindien suchten, wurden sie nicht wenig durch die Gerüchte von dem Reich des Priesterkönigs zu ihren kühnen Seefahrten ermutigt und hielten dann auch, als sie in Malabar zuerst die Thomaschristen auffanden, anfänglich Malabar für ein christliches Reich.

Interessant ist nun, zu überblicken, wie in der gelehrten Welt die Anschauungen über den historischen Kern der sich widersprechenden, unsicheren und halbwahren Nachrichten gewechselt haben. Wie fest bis ins 17. Jahrhundert selbst bei den größten Gelehrten der Irrtum, der Presbyterkönig sei identisch mit dem abessinischen König, gewurzelt war, beweist Joseph Scaligers Annahme, daß die Macht der Äthiopier sich einst bis China ausgedehnt habe und erst durch die Mongolen gebrochen sei. Endlich deckten im 17. Jahrhundert die Portugiesen Balthasar Tellezius und Alphonsus Mendesius, römischer Patriarch in Äthiopien, diesen Irrtum auf. Sorgfältigeres Studium der mittelalterlichen Reisebeschreibungen und der orientalischen Litteratur bestimmte die Gelehrten, nach Rubruquis und anderen den Keraitenfürsten Unkkhan für den Presbyter zu erklären, einige wollten im tibetanischen Dalai Lama einen apostasierten Nachkommen des Presbyters erblicken. Die abenteuerlichsten Kombinationen wurden an die italienische Benennung Preste Giani geknüpft. J. J. Schmidt (Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte der Mongolen und Tübeten, Petersburg 1824) verwies auf die Sekte der Zabier und ihre Verehrung Johannis des Täufers, dessen Name auf den sagenhaften Christenführer übertragen sei. Hammer Purgstall (Geschichte der Ilchane, Darmstadt 1842) konnte endlich von dem Titel der Keraitenfürsten schreiben, daß „Owang Chan, durch die Missionarien des Mittelalters als Priester Johannes, keine mindere Berühmtheit erhalten habe, als in früherer und mythologischer Zeit der Fisch Oannes als Gesetzgeber an der Küste des roten Meeres". Solchen Spott hat wenigstens eine so gediegene Studie, wie die Ritters in seiner Erdkunde von Asien I, S. 283 ff., der nach Assemannis Vorgang mehrere Unkkhane als Träger des Titels Presbyter Johannes annahm, nicht verdient.

Präzisieren wir schließlich den gegenwärtigen Stand der Frage. M. d'Avezac hat dem 1839 herausgegebenen Recueil de Voyages et de Memoires publié par la Société de Géographie IV eine gediegene Abhandlung Notice sur les anciens voyages de Tartarie en géneral et sur celui de Jean du Plan de Carpin en particulier einverleibt S. 399—601, und giebt darin S. 547—564 Eclaircissements historiques sur le Prêtre-Jean. Er erkennt im Coirchan des W. Rubruquis den Gründer des Reiches Qarâ-Khithay (Karakhitanen), den Ghaurkhan, der zwar nach orientalischen Quellen mit seinen Unterthanen Buddhist gewesen sei, aber wahrscheinlich auch Nestorianer zu Unterthanen gehabt habe. Er berichtet kurz die Geschichte dieses von den Chinesen Yeliutasche genannten Fürsten, dem von 1136—1155 sein Sohn Yeliuyliei und 1155 sein Enkel Tschiluku gefolgt sei, welch letzterer 1208 den Naymanfürsten Kuschluk aufnahm und zum Schwiegersohn erhob, aber von dem undankbaren Schwiegersohn verdrängt wurde, der wiederum 1218 von Dschingiskhan geschlagen, ja getötet wurde. Rubruquis habe den Titel Ghaurkhan als Eigenname genommen, habe die drei ersten Fürsten

in eine Persönlichkeit zusammengezogen und endlich die Konfusion mit Unkkhan veranlaßt der schon 15 Jahre früher als Kuschluk von Dschingiskhan getötet sei.

Oppert versichert nun in seiner citierten Monographie, daß er unabhängig von M. d'Avezac auf diese Kombination gekommen und erst nach gewonnenem Resultat auf die Abhandlung des französischen Gelehrten gestoßen sei. Aus dem Titel Korkhan sei nach lautlichen Gesetzen Jorkhan geworden, welches sich dann durch das hebräische Jochanan und syrische Juchanan in Johann verwandelt habe. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe bemerkt er, daß die Identifizierung von den meisten Gelehrten anerkannt, von keinem widerlegt sei, und beruft sich auf die Autorität des bedeutenden Kenners der ostasiatischen Sprachen, des Berliner Akademikers Prof. Schott: „Wem die Verwechselung von Kurchan mit Juchan bedenklich sein sollte, dem sei gesagt, daß der Laut r im Munde der Türken nicht scharf vibriert ist, also am Ende der Silben leicht überhört wird.“ Mit dem Priestertum des Korkhan weiß Oppert, den Zarncke überhaupt wenig gelten lassen will, allerdings noch wenig anzufangen; er weist auf die geschichtlich gewisse Ausdehnung der nestorianischen Missionen in Ostasien hin und auf die nestorianische Unsitte, daß wenn einmal ein Bischof in solche Missionsgebiete kam, er fast allen männlichen Glaubensgenossen priesterliche Weihen erteilte. Sollte nicht die oben konstatierte Verwechselung des Wortes Kam (Priester) mit Khan (Fürst) den Haupterklärungsgrund bieten? Geschichtlich konstatiert ist nur, daß die an Kuschluk verheiratete Tochter des letzten eigentlichen Korkhan eine Christin war und ihre Glaubensgenossen unterstützte und begünstigte, ferner daß später weiter östlich in Tenduch zur Herrschaft gekommene Sprossen dieses Königsgeschlechtes selbst Christen waren und über Christen herrschten, wie Johannes Corvinus und Marco Polo als Zeitgenossen und Augenzeugen berichten. D. **W. Germann.**

Johannes v. Salisbury, gest. 1180. — Litteratur: Außer den bekannten Werken zur Kirchengeschichte (z. B. Gieseler II, 2, 405 ff.; Neander X, 225 ff); zur kirchlichen Litteraturgeschichte (z. B. Cave II, 243; Ceillier XXIII, 279; Oudin II, 1303 ff.; Fabricius, Bibl. lat. IV, 370; Du Pin IX, 167); Zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (z. B. Ritter VII, 605 ff.; Ueberweg II, 8. Aufl. S. 201 ff. 206 ff.; Hauréau, Philos. Scol. I, 353 und Nouv. Biogr. générale t. 26; Prantl, Gesch. d. Logik II, S. 232 ff.); Biogr. Univ. N. Ed. T. 37, p. 508 ff.; Gallia christ. T. VIII, S. 1146 ff.; Hist. litt. de la France, T. XIV, S. 89–161; A. Clerval, Les études de Chartres au moyen-âge 1895, S. 180; R. L. Poole, Illustr. of history of medieval thought 1884, c. 4—7; ders. in S. Lees Dictionary of Nat. Biography T. XXIX, S. 439—446 (treffl. Biographien); Aug. Potthast, Wegweiser d. d. Gesch. W. des europ. Mittelalters, 2. Aufl. Bd I, S. 675; H. Siebeck, Archiv f. Gesch. der Philos., J. I, 1888, S. 518 ff. (Die Psychologie Joh s); Stubb, Seventeen lectures on the study of medieval and modern hist. 1886, lect. 6, 7; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA, 6. Aufl. II, 1894, S. 333 483; Th. Wright, John of Salisbury in Biographia Brit. lit. II, S. 230 ff. — Besondere Schriften: M. Demimuid, Jean de Salisbury, Paris 1873; P. Gennrich, Zur Chronologie des Lebens Johannes von Salisbury (Briegers Zeitschrift f. Kirchengeschichte, J. XIII, 1893, S. 544—551; ders., Die Staats- und Kirchenlehre Johannes von Salisbury. Nach den Quellen dargestellt und auf ihre geschichtliche Bedeutung untersucht, Gotha 1894; R. Pauli, Ueber die kirchenpolitische Wirksamkeit des Johannes Saresb. in Zeitschr. für Kirchenrecht J. 16, NF, Tübingen 1881, S. 265 ff.; H. Reuter, Joh v. Salisbury, Berlin 1842 u. in seinem Alexander III.; dess. Geschichte der Aufkl. Bd I u. II; C. Schaarschmidt, J. S. in seinem Verhältnis zur klass. Litteratur im Rhein. Mus. f. Phil. NF XIV 1858, S 200 ff; ders., Joh. Saresberiensis, nach Leben u. Studien, Schriften u. Philosophie, Leipzig 1862; Ernst Schubert, Die Staatslehre Johanns von Salisbury, Berlin, 1897 (Erlang. Diss.).

Johannes v. Salisbury (Saresberiensis, Salisb., de Saresberia, Severianus, auch Parvus genannt — ob letzteres ein Beiname wegen seiner unbedeutenden Leibesgröße — „homuncio“, „parvitas“ nennt er sich selbst — oder Übersetzung des Familiennamens, der etwa Little oder Short, nicht Petit gelautet haben würde, läßt sich nicht ausmachen —) einer der bedeutendsten Kleriker, Gelehrten und Schriftsteller aus der Mitte des 12. Jahrhunderts im Zeitalter der Päpste Eugen III., Hadrian IV. und Alexander III.

Zu Salisbury in Wiltshire (Südengland) zwischen 1110 und 1120 geboren, von niederer sächsischer Herkunft (er nennt sich homo plebejus), verließ er im Jahre 1136 sein Vaterland, um in Frankreich, zunächst in Paris, sich dem wissenschaftlichen Studium zu widmen. Zuerst habe er, wie er selbst erzählt, in Monte S^tae^ Genovevae den berühmten Abälard gehört, der ihm nur zu früh entrissen worden sei, dann Alberich von Rheims und Robert von Melun. Nach zweijährigem Studium der Dialektik habe er Paris ver-

lassen, um den Grammatiker Wilhelm von Conches, einen Schüler Bernhards von Chartres, während der nächsten drei Jahre zu hören. Von diesem wurde er — aller Wahrscheinlichkeit nach zu Chartres selbst — in die klassische Litteratur eingeführt, deren gründliche, für sein Zeitalter beispiellose Kenntnis und glückliche Nachahmung einen seiner größten Ruhmestitel bildet. Nachdem er sich dann zu Richard L'évêque gewendet hatte, unter dessen Führung er das Trivium (Grammatik, Dialektik und Rhetorik) repetierte und das Quadrivium abschloß, wobei noch andere Lehrer, wie Hardewin der Deutsche, Theodorich und Peter Elias, ihn leiteten, kehrte er nach Paris zurück, um sich nunmehr unter Gilbert de la Porrée, Robert Pulleyn und Simon von Poissy der Theologie zu befleißigen. Lernend aber auch lehrend, denn er mußte sich seinen Lebensunterhalt durch den Unterricht vornehmer junger Leute erwerben, brachte er im ganzen zwölf Jahre in Frankreich zu, von denen er die letzte Zeit bei seinem intimen Freund Peter, Abt des Cisterzienserklosters Moutier la Celle bei Troyes, eben seiner Not wegen verweilte. Letzterer Umstand führte eine für sein ganzes Leben entscheidende Wendung herbei. Er lernte, ohne Zweifel durch Peters Vermittelung, welcher zu Provins sein Schüler oder doch Kommilitone gewesen war, das mächtige Haupt des Cisterzienserordens, den gewaltigen Bernhard von Clairvaux kennen, mit dem er an dem den 21. März 1148 unter dem Vorsitz Papst Eugens III. zu Rheims eröffneten Konzil teilnahm und dessen Freundschaft er gewann. Auch dem Erzbischof Theobald von Canterbury, der vor den Verfolgungen seines der Geistlichkeit feindseligen Königs Stephan nach Frankreich entflohen war, trat er damals näher, und er wurde von ihm auf Bernhards wiederholte dringende Empfehlung, nachdem der Primas auf seinen Sitz nach Canterbury hatte zurückkehren können, dorthin noch im Jahre 1148 oder Anfang 1149 als erzbischöflicher Kanzler oder Sekretär berufen. Die von Pauli (s. oben) auf Grund des erst neuerdings bekannt gewordenen Fragments der Historia pontificalis Johannis aufgestellte Meinung, daß er erst viel später in seine Heimat zurückgekehrt sei, beruht, wie Gemrich (s. oben) treffend nachgewiesen hat, auf Mißverständnis, wie sie denn auch an Johanns eigenen ganz unzweideutigen Erklärungen (Metal. II, c. 10. Policrat. Prol.) scheitert. In sein Amt brachte Johann nicht nur eine umfassende philosophische Bildung, eine staunenswerte Vertrautheit mit den alten Klassikern mit, nicht nur eine gewandte Feder und die in Frankreich gewonnene Bekanntschaft mit hochgestellten Klerikern und den maßgebenden Verhältnissen des kirchlichen Lebens, sondern vor allem diejenige unter dem Einfluß Bernhards von Clairvaux und gleichgesinnter Geister gewonnene kirchlich-politische Gesinnung, welche von nun an amtlich wie schriftstellerisch zu verfechten die Aufgabe seines Lebens ward. Auf Grund des besonders von Gregor VII. geltend gemachten hierarchischen Ideals der ecclesia Romana, die, wie er sich ausdrückt, die „mater et nutrix omnium ecclesiarum“ bildet, hat Joh. die Oberherrschaft des Papsttums in allen geistlichen wie irdischen Dingen und die „libertas ecclesiae“, d. h. die völlige Unabhängigkeit der Geistlichkeit von jeder weltlichen Macht, als das Mittel angesehen und gefordert, die Menschen von der Ungerechtigkeit irdischer Gewalthaber und den Folgen der Sünde zu befreien, um sie sittlich, gottergeben und dadurch glücklich zu machen. Nur in der Form der römischen Hierarchie schien ihm das Christentum seine Segnungen zu entfalten im stande zu sein; dieser Theorie von der römischen Katholicität hat Joh. später in seinem Policraticus (s. unten) einen beredten Ausdruck gegeben; er suchte ihr aber auch in der Praxis des kirchlichen Lebens möglichst Raum zu schaffen, obwohl sie gerade in England, sowohl am königlichen Hofe wie bei den Bischöfen selbst, welche sich viel mehr als Pairs des Reiches, denn als Untergebene des ihnen fernen Papstes betrachteten, auf entschiedenen Widerstand stieß. Übrigens konnte er dem Erzbischof wie dem nach des gewaltthätigen Stephans Tode 1154 zur Regierung gekommenen Heinrich II. wichtige Dienste leisten. Je älter und kränklicher Erzbischof Theobald ward desto mehr fiel die Besorgung der kirchlichen Angelegenheiten auf Johanns Schultern; er hatte eine ausgebreitete amtliche wie private Korrespondenz zu führen (s. unten), mit der sich noch allerlei Geschäfte juridischer Art verbanden, hatte auch im Auftrage des Erzbischofs und des Königs viele Reisen in England und nach dem Festlande, besonders nach Frankreich und Italien zu machen. Zehnmal hat er nach seiner eigenen Angabe (Metal. III. Prol.) die Alpen überstiegen, öfters die römische Kurie besucht, schon unter Papst Eugen III., in dessen Gefolge er wiederholt sich aufhielt (Policr. VI, 24), besonders aber unter Hadrian IV. (1154—1159), dem er als Landsmann und persönlicher Freund so nahe stand, wie kein Anderer (Metal. IV, 42, vgl. Policr. VI, 24). Drei Monate lang hatte er einmal (zwischen November 1155 und Juli 1156) bei Hadrian in Benevent verweilt und von ihm eine wichtige Urkunde für König Heinrich II., betreffend die Schenkung

der Insel Irland an die englische Krone, erlangt. Aufs tiefste beklagt er daher Hadrians Tod (1. September 1159) und die durch die Doppelwahl des Jahres 1159 eingetretene scissura ecclesiae. Damals war seine Stellung um so schwieriger geworden, als er bei der schweren Erkrankung seines Erzbischofs nicht nur die ganze Last der Geschäfte des Primas und deren Verantwortung zu tragen hatte, sondern sie auch im Sinne seiner hierarchischen Kirchenpolitik zu leiten suchte. Es gelang ihm zwar, nicht ohne große Schwierigkeiten, die Anerkennung des Papstes Alexander III. gegenüber dem kaiserlichen Gegenpapst Viktor IV. in England durchzusetzen, desto mehr kam er aber trotz der Verdienste, welche er sich um den König erworben hatte, bei diesem und der überwiegenden royalistischen Partei der Bischöfe in Mißkredit, wobei der arglistige Bischof Arnold von Lisieux den Angeber und Hetzer beim Könige machte, als sei Joh. der eigentliche Urheber der hierarchischen, der alten englischen Kirchen- und Reichspraxis zuwiderlaufenden und insbesondere auf Schwächung der königlichen Macht abzielenden Strömung (Epist. 115: Solus in regno regiam dicor minuere majestatem; quod in electionibus celebrandis, in causis ecclesiasticis examinandis vel umbram libertatis sibi audet Anglorum ecclesia vindicare, mihi imputatur etc.). Bald kam es so weit, daß er ernstlich daran denken mußte, England noch vor dem 1. Januar 1160 zu verlassen und nach Frankreich und Rom zu gehen, da er durch des Königs Ungnade nicht bloß seiner Ämter und Einkünfte verlustig ging, sondern sogar für seine persönliche Sicherheit besorgt sein mußte. Durch des Papstes, des Erzbischofs und des Kanzlers Becket Fürsprache wurde jedoch der König wieder umgestimmt, und Johann konnte für jetzt in England bleiben. Ihren Höhepunkt erreichte seine kirchliche Wirksamkeit, als nach dem Tode seines bisherigen Gönners, des Erzbischofs Theobald (April 1161) im folgenden Jahre (Pfingsten 1162) Johanns vertrauter Freund, der Kanzler Thomas Becket, den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury bestieg und mit überraschender Schnelligkeit aus einem gefügigen Hofmann und Verteidiger der königlichen Rechte in einen zähen Vorkämpfer der „Kirchenfreiheit" und des hierarchischen Systems sich verwandelte. Ihm hatte kurz vorher Johannes seinen Policraticus dediciert, nicht bloß, um sich ihm persönlich zu empfehlen, sondern vor allem, um die Prinzipien kirchlicher Politik ihm ans Herz zu legen und ihn von den nugae curialium für eine ernste Lebensanschauung zu gewinnen. In der ganzen verhängnisvollen Zeit des Kampfes zwischen dem Primas der englischen Kirche und dem Königtum, zwischen den neuen hierarchischen Ansprüchen und den antiquae regni consuetudines war Johannes der eifrigste Verteidiger der „libertas ecclesiae", des Erzbischofs treuester Freund und Berater, seine rechte Hand und sein Auge (manus et oculus archiepiscopi. Petri Bles. ep. 22). Er überbringt ihm vom Papst Alexander III. die Bestätigung seiner Wahl und das erzbischöfliche Pallium (1162), ist ihm bald persönlich nahe, bald erteilt er ihm brieflichen Rat, tröstet und mahnt ihn aufs kräftigste und freimütigste, geht ihm voran ins Exil nach Frankreich (1163), sucht hier unermüdlich für den Erzbischof zu wirken und ihm für den Fall seiner Flucht ein Asyl und Freunde zu gewinnen, rät ihm zur Flucht und verteidigt seine Flucht, mahnt ihn aber auch wieder zur Mäßigung und Geduld mit demselben Freimut, womit er auch dem Papst Alexander wiederholt entgegentritt und ihn an die Pflichten wie an die Grenzen der päpstlichen Macht nachdrücklich erinnert (s. besonders ep. 198, 219). Nachdem endlich der Friede zwischen König Heinrich und Thomas scheinbar hergestellt ist, eilt Johannes ihm voraus nach England zurück, findet hier freilich die Verhältnisse trostlos (ep. 240), entwirft eine drastische Schilderung von der Ankunft des Erzbischofs, von seinem unfreundlichen Empfang durch die Gegner und den weiteren Vorgängen, die zu der Katastrophe am 29. Dezember 1170, zu der Ermordung des Erzbischofs in seiner Kathedrale führten. Bei der Mordscene selbst war Johann wohl nicht in nächster Nähe, er eilte aber schnell genug herbei, um von dem kostbaren Blute des Märtyrers seinen Teil zu bekommen. (So lege ich die Äußerung Peters von Celle aus, wenn er von Joh. rühmt, er sei „pretioso sanguine B. M. Thomae intinctus".) Nach Beckets Tode kam nun noch für Joh. eine Zeit der Gefahr, da die feindliche Partei des Klerus, den Erzbischof von York als Hauptgegner der hierarchisch Gesinnten an der Spitze, die Anhänger und Diener des ermordeten Primas zu verfolgen fortfuhr, bis der Einfluß Roms und mehr noch die mächtige Stimme des dem neuen Märtyrer immer eifriger huldigenden Volkes den König zur Nachgiebigkeit zwang, welche auch unserm Joh. zu gute kam. Er kehrte bald nach Canterbury zurück, erhielt den Genuß seiner Pfründen wieder und trat in die Dienste des Nachfolgers Beckets, des Priors Richard von Dover, für dessen Erwählung zum Erzbischof von Canterbury er eifrig wirkte und dessen Bestätigung beim Papste er durchsetzte. Gewiß war er auch für die Kanonisation des er-

mordeten Becket thätig, dessen Leben er im Legendenstil beschrieben hat und dessen angebliche Wunderthaten er beglaubigte. Im Jahre 1176 aber erlebte der damals schon betagte Mann die Ehre, durch einstimmige Wahl des Kapitels unter Zustimmung des Königs Ludwig von Frankreich auf den Bischofssitz von Chartres erhoben zu werden — derjenigen Stadt, welcher er die Liebe zur klassischen Litteratur verdankte. Er trat die ihm übertragene Würde im August 1176 an, hatte aber auch als Bischof mit allerlei Widerwärtigkeiten und Feindseligkeiten zu kämpfen, wie aus den Briefen Peters von Celle und Peters von Blois an ihn hervorgeht. Übrigens fuhr er fort, das Vertrauen des Papstes Alexander zu besitzen, welcher ihn mit verschiedenen Aufträgen beehrte. Für wohlthätige Einrichtungen in seiner Diözese ebenso thätig wie für die allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten, nahm er am (dritten) Laterankonzil des Jahres 1179 eifrigen Anteil. Nach dem Briefe des Petrus Cantor (Verbum abbreviatum 207) warnte er dort in einer Rede vor unberechtigten Neuerungen und verwies den Klerus auf das Evangelium (Absit nova condi et plurima veterum reintingi et innovari. Laborandum esset, ut evangelium observaretur). Er starb nach der Angabe des alten Necrologium Carnotense am 25. Okt. 1180, welche Nachricht dadurch bestätigt wird, daß Peter von Celle (und später von St. Remy), welcher als sein Nachfolger den Bischofssitz von Chartres sieben Jahre inne gehabt hat, im Jahre 1187 starb. Das Necrologium sagt von ihm: vir magnae religionis totiusque scientiae radiis illustratus, verbo vita moribus pastor omnibus amabilis — ein Mann, dürfen wir paraphrasierend dazu bemerken, von wahrer Gottesfurcht durchdrungen, auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit stehend, ein unermüdlicher Kämpfer für ein reines Christentum und eine dasselbe vertretende ideale Kirche, wie er sie sich dachte, ein stets unerschrockener Bekenner der Wahrheit auch Fürsten und Päpsten gegenüber, ein treuer und aufrichtiger Freund der Seinen, von lauterem Herzen und dabei scharfem Verstande, stets seiner Überzeugung treu und dabei doch vorsichtig, mit einem für seine Zeit ganz außerordentlichen Schatze des Wissens ausgerüstet, den er in seinen Schriften als Lehrer der christlichen Sitte und Tugend — auf diese nämlich kommt es ihm zuletzt immer an — in den mannigfaltigsten Wendungen und mit unendlichen Citaten aus der Bibel und den Klassikern ausbreitet. Ohne eigentlich schöpferisch zu sein, fesselt er die Leser seiner Werke durch das Naive, Frische, dabei Reichhaltige und überall Wohlgemeinte seiner mitunter wohl dem Plaudertone nahekommenden, dann wieder zum wissenschaftlichen Ernst sich erhebenden, an den klassischen Mustern gebildeten Rede, welche das Allgemeingiltige mit dem Nächstliegenden, leuchtende Sprüche von ewiger Wahrheit mit Schilderungen aus der Zeit und Mitteilungen eigener Lebenserfahrungen geschickt zu verknüpfen weiß. So ist seine, neben der die letzten drei Dezennien seines Lebens erfüllenden vielseitigen und einflußreichen kirchlichen und kirchenpolitischen Wirksamkeit hergehende schriftstellerische Thätigkeit nicht minder bedeutend als jene, und für unsere Kenntnis mittelalterlichen Geistes und Lebens, der wissenschaftlichen und kirchlichen Bewegungen jener Epoche ungemein lehrreich.

1. Das weitaus bedeutendste und umfassendste seiner Werke ist der Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, im Jahre 1159 abgeschlossen und dem damaligen Reichskanzler und Archidiakonus Thomas Becket dediciert — ein System kirchlich-politischer Staats- und Sittenlehre auf dem Grund des Christentums und der Weisheit der Alten auferbaut zu dem Zweck, von den Nichtigkeiten des weltlichen und höfischen Lebens zur wahren Tugend und Sitte, zur richtigen Welterkenntnis und Weltbeherrschung anzuleiten. (Dies ist der Sinn des Titels, der daher nicht Polycraticus, sondern Policraticus zu schreiben ist.) Mit ausgiebiger Benutzung der heil. Schrift und nicht minder der alten Klassiker entwirft Joh. in diesem Werk aus seiner reichen Lebenserfahrung und Geschichtskenntnis heraus ein Bild des Lebens, wie es ist, aber zugleich auch das Ideal des wahren christlichen Lebens, wie es sein soll, in dem die Kirche als die Hüterin und Vertreterin des göttlichen Gesetzes und zugleich der echten menschlichen Gerechtigkeit durch ihre Macht über alle Verhältnisse die Menschheit zu schützen und zu leiten hat, damit alle Unterdrückung und Gewaltthätigkeit, alle Thorheit und Sünde ein Ende nehme und überall das wahre Glück einkehre. Der Policraticus, die erste große Staatstheorie in der mittelalterlichen Litteratur, hat auf die Zeitgenossen ihren Eindruck nicht verfehlt, auch auf die Folgezeit, namentlich auch auf Thomas von Aquin (s. oben Schubert S. 54 ff.) gewirkt, wird von Vinzenz von Beauvais ausgenutzt und ist viel nachgeahmt und abgeschrieben worden, wie die große Zahl noch vorhandener Manuskripte (bes. in London und Oxford) bezeugt. — Dem ersten, sehr wahrscheinlich von den fratres vitae communis in Brüssel um 1480 (wenigstens nicht vor 1476) veranstalteten Drucke

des Werkes (in Fol.) folgten schon 1513 zwei andere, der eine in Paris, der andere in Lyon, sodann eine Leidener Ausgabe vom Jahre 1595, welche den nicht zu unterschätzenden Anfang einer — seitdem leider nicht mehr fortgesetzten und noch weniger durchgeführten — Texteskritik macht, und weitere, eine zweite Leidener von 1639, welche auch den Metalogicus mitenthält, und die mit ihr bis auf das Titelblatt identische Amsterdamer vom Jahre 1664. Abdrücke des Policraticus finden sich ferner in der Bibl. P. P. Col. T. 15, der Bibl. P.P. Lugd. T. 23 und der Patrologie von Migne T. 199, endlich in der Gilesschen Gesamtausgabe der Werke Johanns.

2. Als Ergänzung dieses Werkes ist anzusehen der gleich nach dem Pol. geschriebene und gleichfalls dem Kanzler Thomas dedicierte Metalogicus in 4 Büchern, zuerst gedruckt zu Paris 1610, dann zu Leyden und Amsterdam 1639 und 1664, eine Darstellung der wahren und falschen Wissenschaft, worin er die Verächter der Wissenschaft und insbesondere der Logik ebenso geißelt wie einen falschen und gehaltlosen, mit leeren Phrasen und unnützen Grübeleien sich abmühenden scholastischen Formalismus, der über der Wissenschaft die Wahrheit zu verlieren in Gefahr ist. Solchen Verirrungen der zeitgenössischen Philosophie gegenüber verweist Joh. auf die gesunden Anschauungen der Alten, auf Plato und die Akademiker, vor allem aber auf Aristoteles, den philosophus schlechthin, qui alios fere omnes et fere in omnibus philosophos superabat, und dessen Organon Joh. zuerst unter den Abendländern vollständig kennt und gebraucht. Da er aber überhaupt der Schranken des menschlichen Wissens sich bewußt ist, da er weiß, daß tam sensus quam ratio humana frequenter errat, so ist ihm das primum fundamentum ad intelligentiam veritatis die fides, d. h. die fromme Betrachtung der göttlichen Werke in der creatio, conservatio, reparatio hominis, und vor allem die Erkenntnis und Befolgung des göttlichen Willens; denn nicht die Dialektik, sondern die Ethik ist die Krone aller Wissenschaft: wer danach ringt, das durch die Sünde entstellte Gottesbild in sich herzustellen, wer seine Lüste bekämpft, wer die Tugend pflegt und seine Pflichten erfüllt, rectissime philosophatur.

3. Joh.s früheste Schrift ist der um 1155 verfaßte Entheticus (Eutheticus, Nutheticus) sive de dogmate philosophorum, ein aus 926 Distichen bestehendes, dem Kanzler Th. Becket gewidmetes, philosophisch-satirisches Lehrgedicht, welches in seinem ersten Teile eine kritische Darstellung der Grundgedanken der griechischen und römischen Philosophen liefert, denen die höhere Wahrheit des Christentums entgegengehalten wird, in seinem zweiten Teile aber, welcher sich an Thomas wendet, um ihm, der den Autor zum Schreiben aufgefordert habe, die Sache der bedrohten und vielverletzten Kirche ans Herz zu legen, eine Schilderung der schlimmen Zustände seines Vaterlandes bietet. Der Entheticus, als erster poetischer Entwurf des litterarischen Planes anzusehen, den Joh. einige Jahre später im Policraticus viel durchdachter, gründlicher, vollständiger und abgerundeter ausgeführt hat, ist nur in zwei Handschriften erhalten und von Chr. Petersen, Hamburg 1843 mit Kommentar zuerst herausgegeben worden. (Über Inhalt und Bedeutung dieser drei Werke sowie der Ausgaben findet man das Nähere bei Schaarschmidt, Joh. Saresb. Tl. III, S. 142—241; 283—288.)

4. Das die Jahre 1148—1152 umfassende Fragment einer Historia pontificalis, welche Joh. — von W. v. Giesebrecht als dessen Verfasser richtig erkannt — im Anschluß an die Chronik Sigeberts und dessen nächste Fortsetzer etwa um das Jahr 1165 (jedenfalls nicht vor 1164), als er während des Kirchenstreites mit Heinrich II. in Frankreich verweilte, geschrieben haben wird. Joh., über die kirchlichen Angelegenheiten aufs beste unterrichtet, beginnt mit dem Konzil von Rheims, bei welchem er anwesend war; er giebt u. a. über den Handel St. Bernhards mit seinem ehemaligen Lehrer Gilbert de la Porrée, damals Bischof von Poitiers, über Arnolds von Brescia Erhebung und sonstige in die Zeit Eugens III. fallende Dinge gründliche Auskunft (vgl. Wattenbach, D. Geschichtsquellen im M. Bd II, 6. Aufl. S. 333). Die bisher einzige Ausgabe der Hist. pont. hat W. Arndt in den Monum. Germ. hist. Script. XX, p. 515—545 geliefert. — Das Fragment bricht im Jahre 1152 bei § 45 mitten im Satze ab.

5. Vita S. Anselmi, eine in Th. Beckets Auftrag und im Anschluß an Edmers größere Biographie 1163 abgefaßte Lebensbeschreibung Anselms, welche der auf dem Konzil zu Tours zu betreibenden Kanonisation dieses bedeutendsten Vertreters der von Lanfranc zuerst in England eingeführten hierarchischen Kirchenpolitik dienen sollte (vgl. Schaarschmidt, J. S. S. 241—244).

6. Vita et passio S. Thomae, bald nach 1170 zu ähnlichem Zweck von Joh. selbstständig verfaßt, bei aller Sachkenntnis und Wahrheitsliebe merkwürdig durch das

Wagstück, Thomas Becket mit dem Heiland in Parallele zu stellen (vgl. Schaarschmidt a. a. O. S. 244—249).

7. Die Briefe — von Joh. selbst gesammelt und in vier Bücher verteilt, während die jetzt vorliegende Sammlung 327 Stücke in zwei Teilen umfaßt — nicht nur für die Lebensgeschichte Johanns, sondern auch für die Kirchengeschichte seiner Zeit von größtem Belang, da sie an Päpste (Adrian und Alexander III.), an Fürsten und viele kirchliche und weltliche Würdenträger gerichtet, tiefen Einblick in die damaligen kirchlichen Verhältnisse, besonders auch in die Streitigkeiten des Erzbischofs Thomas mit seinem Könige gestatten. Die erste Ausgabe von Masson, Paris 1611, gab nur 302 Briefe, zu denen noch mehrere hinzugekommen sind. Baluze in Paris bereitete eine neue Ausgabe vor, deren Material handschriftlich in Paris vorhanden ist; gegenwärtig wird eine kritische Ausgabe für die Monumenta Germ. hist. geplant. Inzwischen muß man sich mit der vielfach mangelhaften Ausgabe von Giles (in der Gesamtausgabe der Werke Joh.s Bd 1 und 2) begnügen, welche von Migne (Patrol. Lat. T. 99, Paris 1855) abgedruckt worden ist (vgl. Hist. litt. d. l. France T. XIV 1869 S. 89—161; Schaarschmidt S. 249 bis 276).

Andere dem Saresb. zugeschriebene Schriften gehen ihn entweder gar nichts an oder sind ihm nur untergeschoben. Ein Paar Titel könnten auf Verlorenes hindeuten, wenn damit nicht etwa einzelne Kapitel des Policraticus gemeint werden (vgl. Schaarschmidt S. 276 bis 285).

Eine Gesamtausgabe seiner Werke (die freilich viel zu wünschen übrig läßt) besitzen wir von J. A. Giles in fünf Bänden (Oxford 1848), von der Migne, Patrol. Lat. T. 99, Paris 1855, einen Abdruck gemacht hat.

Eine Darstellung seines Lebens, seiner Lehren und seines Verhältnisses zur antiken Litteratur im einzelnen s. bei Reuter, Ritter, Poole, Lee und in Schaarschmidts Buche (s. oben). Seine aus klassischen und biblisch-alttestamentlichen Elementen auf Grundlage der christlichen Ethik gemischte theokratisch-hierarchische Gesellschaftswissenschaft, in der seine Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche, über die Grenzen der obrigkeitlichen Macht, über das Recht des Tyrannenmordes und der Revolution, über das Verhältnis der verschiedenen Stände zu einander im ideal gefaßten Staatsorganismus — Lehren, mit denen er in gewissem Sinne der Vorläufer eines Innocenz, eines Bonifatius und selbst der Jesuiten ist — besonderes Interesse erwecken, haben Gennrich und Schubert (s. oben) geschildert. **(Wagenmann †) Schaarschmidt.**

Johannes III. Scholastikus, Patriarch von Konstantinopel 565—577. — Quellen: Die Kirchengeschichte des Johannes v. Ephesus (übers. v. J. M. Schönfelder, München 1862) Buch 1 u. 2; Vita Eutychii (s. vor dem Art. Eutychius Bd V, 648,14 ff); Evagr. Hist. Eccl. 4, 38 ff. 5, 13; Theoph. Chronogr. vvll. (ed. de Boor, s. das Register 2, 630 f.); Joh. v. Nikiu, Chronikon (in Auszügen übers. v. Zotenberg im Journal Asiatique, 7. sér., 12. tom., 1878, 343 ff): Niceph. Call. Hist. Eccl. 17, 29. 40. Vgl. Guil. Cuperus, Ad histor. chronol. patriarcharum CP. Dissert. praev. im Anhange zu AS Tom. 1, *67 f.; J. S. Assemanius, Bibl. Jur. orient. can. et civ. 3, Rom. 1766 (?), 319 ff. 344 ff. (mir nicht zugänglich); Chr. F. W. Walch, Historie der Ketzereien 8, Leipzig 1778, 578 ff.; J. A. Fabricius, Bibl. Graec. (ed. Harles) 11, Hamb. 1808, 100 f., vgl. S. 20 u. 12, 1809, 146. 193. 201. 209; W. M. Sinclair in DchrB 3, Lond. 1882, 366 f.; *Μ. Ἰ. Γεδεὼν Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel 1890, 230 f. S. auch den Art. Justinian.

Der Patriarch Eutychius war am 22. Januar 565 (so nach der bestimmten Angabe der Vit. Eut. 37 und 76; Theophanes 240, 27 giebt unrichtig den 12. [nicht 13., wie Bd V S. 648,31 gedruckt ist] April) wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem kaiserlichen Aphthartodoketismus (s. dazu den Art. Justinian) verbannt worden. Zu seinem Nachfolger bestimmte Justinian den Apokrisiar des Patriarchen Anastasius von Antiochien Johannes, aus dem Dorfe Sirimis bei Antiochien gebürtig, in jungen Jahren Rechtsanwalt (σχολαστικός), später Kleriker. Nach Joh. Nic. hat J. die von Justinian auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht gehalten, jedenfalls hat er nach dem bald erfolgten Tode des Kaisers (14. Nov. 565) die Gunst des orthodoxen Justin II. besessen. Joh. Eph. weiß viel von der rücksichtslosen Art zu berichten, mit der der Patriarch die Monophysiten in der Hauptstadt bedrängt hat, auch von Disputationen, die zu heftigen Auseinandersetzungen führten. Nach schwerer Krankheit, die Joh. Eph. 2, 25 f. mit sichtlicher Genugthuung ausmalt, starb Joh. im 12. Jahre Justins, 577, nachdem er noch den Tiberius zum Cäsar gekrönt hatte (Evagr. 5, 13; Nic. Call. 17, 40), wahrscheinlich am 31. August (Theoph. 248, 10; nach Joh. Eph. 1, 42 saß er 12½ Jahre).

Als theologischer Schriftsteller scheint sich J. nicht hervorgethan zu haben. Der *κατηχητικὸς λόγος* über die Trinität, den er nach Photius (Cod. 75 Bekk. p. 52a) bei Gelegenheit des ersten Jahrestages der Thronbesteigung Justins hielt und gegen den Johannes Philoponus (s. o. S. 310.) seine tritheistischen Gedanken verfocht, ist verloren gegangen. Ob die von Joh. Nic. (S. 344) erwähnte, anscheinend *μυσταγωγία* betitelte Schrift mit der genannten identisch war, wie Zotenberg vermutet, läßt sich nicht mehr entscheiden. Bekannter ist Joh. durch zwei kirchenrechtliche Schriften: 1. eine *συναγωγὴ κανόνων*, die er noch als antiochenischer Presbyter verfaßte, darin der Inhalt der apostolischen Kanonen, sowie derer der Konzilien von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Sardica, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon, endlich des Basilius in 50 Abschnitten unter systematischen Gesichtspunkten zusammengestellt ist; 2. einen *νομοκανών*, in der gleichen systematischen Anordnung, der außer Hinweisen auf die kirchlichen Kanones die kirchliche Gesetzgebung der Kaiser enthält. Beide Werke, für ihre Zeit gewiß anerkennenswerte Leistungen, sind gedruckt bei N. Justellus, Bibliotheca Juris Canonici Veteris 2, Par. 1661, 499—602. 603—672. **G. Krüger.**

Johannes Scholastikus von Skythopolis. — Vgl. M. Le Quien, Dissertationes Damascenae 2, 13 in Opp. Joh. Damasc. 1 p. XXXIX (MSG 94, 281—284); die Artikel im DchrB, Bd 3, unter Johannes Nr. 363. 565. 568; F. Loofs, Leontius v. Byzanz (TU 3, 1 u. 2), Leipzig 1887, 269—272; J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften u. s. w., Feldkirch 1895, 52; A Ehrhard in Krumbachers Byz. Lit. Gesch.², München 1897, 56.

Nach Photius (Cod. 95 Bekk. p. 78b) hat ein Scholastikus Johannes aus Skythopolis eine aus 12 Büchern bestehende Schrift *κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν τῆς ἐκκλησίας*, d. h. gegen die Anhänger des Eutyches und Dioskur, geschrieben. Diesen J identifiziert Photius (Cod. 107 p. 87a) wohl richtig mit dem Scholastiker J. (*δικολόγος*, d. i. *σχολαστικός*), gegen den Basilius Cilix zur Zeit des Anastasius (p. 88a), also vor 518, eine in Dialogform abgefaßte Apologie in 16 Büchern gerichtet hat. Eben dieser J. ist auch der Verfasser von Scholien zu den Pseudo-Dionysischen Schriften, die darin gegen den Vorwurf apollinaristischer Irrlehren verteidigt wurden. Der Kommentar wurde eher vor als nach 532 (s. Stiglmayr), jedenfalls zu einer Zeit geschrieben, da die origenistischen Streitigkeiten das theologische Interesse in Anspruch nahmen. Loofs möchte, wie schon Anastasius Bibliothekarius und Le Quien gethan haben, unseren J. auch mit dem gleichnamigen Bischof von Skythopolis identifizieren, den er richtig zwischen 536 und 548 ansetzt und der ein Werk gegen Severus von Antiochien geschrieben hat, aus dessen 8. Buche auf dem Laterankonzil von 649 und auf der 6. ökumenischen Synode ein paar Stückchen verlesen wurden (vgl. Mansi Conc. 10, 1107 und 11, 438; Doctrina Patrum ed. A. Mai in Script. Vet. Nov. Coll. 7, 21; s. auch den Brief des Papstes Agatho bei Mansi 11, 270) und aus dem Photius (Cod. 231 p. 287a 23 ff.) in einer vielleicht dem Patriarchen Sophronius von Jerusalem zuzuschreibenden (s. Loofs) *ἐκλογὴ χρήσεων* einiges gelesen hat. Angesichts der Thatsache, daß nach Leont. Byz. ctr. Monoph. (MSG 86, 2, 1865 C) der Bischof wie der Kommentator (s. o.) in apollinaristischen Schriften bewandert war, ist diese Identifikation recht wohl möglich. Auch der *σχολαστικὸς Ἰωάννης*, der ca. 520 mit dem hl. Sabas in Skythopolis zusammentraf (Vit. Sab. 61 ed. Cotel. p. 327), kann mit dem unsrigen identisch gewesen sein. **G. Krüger.**

Johannes Scotus Erigena s. Scotus Erigena.

Johannes der Täufer, *Ἰωάννης ὁ βαπτιστής*. — Vgl. Keim, Gesch. Jesu v. Nazara I S. 469—588, II S. 355—367. 509—522; Renan, Vie de Jésus³ p. 94—112. 195—204; Bernh. Weiß, Leben Jesu 1882, I S. 225 ff. 295 ff. II S. 3 ff; Beyschlag, Leben Jesu II² S. 99 ff. 159 ff. 242—247; Volkmar, Jesus Nazarenus 1882, S 58 ff. 351 ff.; Zündel, Jesus in Bildern, 1884, S. 22—48; Erich Haupt, Joh. d. T., eine biblische Betrachtung, 1874, 94 S.; Schürer, Lehrb. d. neutest. Zeitgesch. § 17; Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I³ S. 355 ff.; Schmidt, Christologie in Jhrb. f. d. Th. 1869. Ferner den Art. Joh. d. T. in Ersch und Gruber, Encyklopädie II. Sekt., Teil 22, S. 94—119 v. W. Grimm, und in den Reallexika von Winer und Riehm und endlich in Senkels Bibellexikon. Die ältere Litt. bei Hase, Leben Jesu § 42.

Die Quellen über Leben und Wirken des Joh. fließen reichlich genug, um wenigstens über sein Wirken, wenn auch nicht über sein Werden und Wachsen, und auch über sein Ende ein in sich geschlossenes Bild zu gewinnen. Im 4. Ev. hält es freilich schwer, den

historischen Kern und die johanneisch-subjektive Ausführung streng auseinander zu halten. Auch die AG bietet einige beachtenswerte Streiflichter dar. Zu den ntl. Autoren gesellt sich endlich Josephus mit einem gelegentlichen Zeugnis, das sich mit den ntl. Aussagen wohl vereinigen läßt, so wenig auch der jüdisch-römische Weltmann der Bedeutung des Täufers gerecht zu werden vermag. Aus dem Talmud und den Apokryphen ist hingegen ein zuverlässiger Beitrag zur Kenntnis des Lebens und Wirkens des Joh. nicht zu gewinnen. Othon. lex. rabb. 324, Protev. Jacobi c. 22 s.

Alle vier Evv. schließen übereinstimmend die öffentliche Wirksamkeit Jesu an diejenige Joh. d. T. an, so daß dieselbe durch ihn vorbereitet und eingeleitet erscheint. Unser Herr ist durch ihn zum Messias geworden. Schon aus diesem Grunde verdient er unsere besondere Aufmerksamkeit.

1. Sein Werden. Johannes war der Sohn des Priesters Zacharias und seines aus Aarons Geschlechte stammenden Weibes Elisabeth, geboren in ihrem Alter. Die evangelische Geschichte in der Darstellung des Lukas weiß von Angelophanien, prophetischen Zeichen und Stimmen zu berichten, die sich vor und nach der Geburt kundgaben, und verknüpft diese enge mit der Geburtsgeschichte Jesu. Eine überraschende Einstimmigkeit läßt die beiden Eltern dem Kindlein den Namen יוֹחָנָן, Gotthold, geben, beim Vater im Gehorsam gegen göttlichen Befehl, bei der Mutter vermöge einer Art Divination, entgegen dem Herkommen und dem Verwandtenentscheid. Wie die Geburtsgeschichte, so berührt sich auch die Weihe und Lebenshaltung des Joh. als Nasiräer mit dem von Simson und Samuel Überlieferten. Wer diesen ganzen Erzählungscyklus von Lc 1 diskreditieren will, muß mit der Thatsache rechnen, daß der Evangelist hier eine eigentümliche, alttestamentlich gefärbte Quelle benützt, deren poetische Ergüsse nicht Produkt der ältesten christlichen Gemeinde sein können, sondern schon vorher entstanden sein müssen. Das *οὐκ ᾔδειν αὐτόν* Jo 1, 31 läßt eine Auslegung zu, die keine Geneninstanz zu der von Lc berichteten Verwandtschaft des Priesterhauses in Judäa mit Maria von Nazareth bildet. Als Ort der Geburt scheint Hebron angegeben zu sein, wenn wir Lc 1, 39 lesen: *εἰς τὴν ὀρεινὴν εἰς πόλιν Ἰούδα*, denn wir haben keinen Grund, Juda als eine Verschreibung für Jutta anzusehen, das, ebenfalls Priesterstadt (Jos 15, 55), nur 10 Kilom. südlich von Hebron liegt: Ain Karim bei Jerusalem als Geburtsort des Täufers kommt erstmalig in der Kreuzfahrerzeit vor. Für die Chronologie sind wir in der Hauptsache auf Lc 1 u. 3 und die Untersuchungen über die Geburt Jesu verwiesen: Joh. war 6 Monate älter als Jesus. Wie lange sein Erziehung im priesterlichen Sinne geleitet werden konnte, ist aus der markanten Schilderung Lc 1, 80 nicht ersichtlich. Seine Vertrautheit mit den Propheten, insbesondere mit Jesaja, mochte immerhin auf Unterricht beruhen, sein frühzeitiger Rückzug in die Wüste mit dem Tode der betagten Eltern zusammenhängen.

Man hat unrecht gethan, Auftreten und Gebaren des Täufers mit den Essenern in Verbindung zu bringen, dafür ist Johannes viel zu original. Aber so viel ist richtig: gemeinsam mit ihnen und verwandten Geistern, wie der Einsiedler Banus einer war, dem der Geschichtschreiber Josephus in seinen Jünglingsjahren als Schüler gefolgt war (Joseph. vita 2), ist ihm der im Ernst der Zeit begründete Zug zur Askese. Ein Blick auf die damalige Gesellschaft zeigte nichts als Jammer; nicht nur die Prokuratorenwirtschaft mit ihren Schrecken, auch die Heuchelei und Verkehrtheit in den Spitzen des jüdischen Volkstums mußte eine so durch und durch grade Natur wie Johannes abstoßen. Sein Rückzug in die Wüste bedeutet den Bruch mit der pharisäisch-levitischen Frömmigkeit. Vorbilder für seine unabhängige Geistesrichtung suchte und fand er in den alten Propheten Israels, Elias, dem Mann der That, Jesajas, dem Manne des Wortes. Die schaurige Wildnis in der Wüste Juda, zwischen dem toten Meer mit dem untern Jordan und dem Kamm des Gebirges Juda, entbehrt nicht der Großartigkeit: hier war der rechte Ort, unter stetem Rückblick in eine große Vergangenheit, Einblick in eine traurige Gegenwart und Ausblick in eine düstere Zukunft zu jenem *αὐξάνειν καὶ κραταιοῦσθαι πνεύματι* zu gelangen, von dem Lc 1, 80 erzählt. Mit der Klage über das Sündenverderben verband sich, wohl auch in Erinnerung an die prophetischen Stimmen bei der eigenen Geburt (Lc 1, 68—79), eine glühende Sehnsucht nach der messianischen Zeit: nie waren Herz und Ohren besser vorbereitet, den Ruf Gottes zu vernehmen als bei Johannes. Und der göttliche Ruf, und damit der Tag der *ἀνάδειξις πρὸς τὸν Ἰσραήλ* kam. In seinem äußeren Habitus hatte sich der Täufer der Wüste anbequemt: Die Speise bestand in Heuschrecken, wie sie auch heute noch von Fellachen und Beduinen, verschieden zubereitet, genossen werden, und wildem Honig Mt 3, 4; Mc 1, 6. Seine Kleidung, ein

ἔνδυμα von, wohl gewobenen, Kameelhaaren und einem ledernen Gürtel, der das Unterkleid umschloß, unterschied sich kaum von derjenigen armer Hirten, erinnerte aber seine nachmaligen Zuhörer, wohl ohne Absicht seinerseits, an das Prophetenkleid eines Elia (2. Kg 1, 8); auch in Jesu Augen erschien sie als bezeichnend für den jede Nachahmung und Abhängigkeit von den Menschen verschmähenden Gottesmann Mt 11, 7 ff.

2. Seine prophetische Wirksamkeit und Predigt. Im 15. Jahre des Kaisers Tiberius, 781 (?) der römischen Ära Lc 3 „geschah das Wort des Herrn" an Johannes, daß er nun aus der Verborgenheit hervortreten sollte, damit dem Werden jetzt das Wirken folge. Und so gewaltig war die Mission, die der Täufer übernahm, daß sie ohne den göttlichen Faktor, d. h. ohne spezielle Berufung durch Offenbarung einfach nicht denkbar ist. Sicherlich haben uns die Evangelisten nur das Grundthema seiner Predigt überliefert mit den Worten: *Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Der letztere Satz schloß in sich die Aussicht auf die Vollendung der atl. Offenbarung, die Erfüllung der prophetischen Weissagung, und zugleich das Bewußtsein des Täufers, daß er die messianische Zeit zu inaugurieren berufen sei. Um den Eintritt derselben möglich zu machen, ist auf seiten des Volkes die *μετάνοια*, die Herzenserneuerung, die Änderung der Gesinnung von Grund aus, notwendig. Der Inhalt dieser Predigt allein schon zeugt für die alles atl. Prophetentum überragende Größe des Johannes, wie sie von Jesus selbst anerkannt worden ist: kein träumendes Warten, wie es dem Volke damals eigen sein mochte, da ihm ja als Abrahams Same das messianische Reich so wie so gewiß sei; kein selbstzufriedenes sich genügen lassen an buchstäblicher Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften und Ausbau der Satzungen, wie wir es bei den Pharisäern wahrnehmen; kein aus Volk und Welt ausscheiden, um sich in selbsterfundenen Reinigungsceremonien besondere Heiligkeit zu erwerben, wie bei den Essenern; das war ein echt prophetisches Wirken von Grund aus und das ganze Volk umfassend, wobei nichts kopiert, sondern alles original war.

Gottes Reich und Gottes Gericht ist aber auch in den Augen des größten Propheten wie in denen seiner Vorgänger unzertrennlich mit einander verbunden. Und er sieht sich berufen, diesen Gerichtsernst mit allem Nachdruck geltend zu machen, und das um so mehr, je näher er den Anbruch des messianischen Reiches weiß. Im kommenden Gerichte offenbart sich Gottes Zorn; wer demselben entrinnen will, hat Ursache, gewaltige Anstrengungen dafür zu machen, Mt 3, 7. 8; Jo 3, 36. Dabei steht Joh. eine markige Ausdrucksweise mit kräftigen Bildern zu Gebote, die vortrefflich paßt zu der rauhen Gestalt des einstigen Wüstenbewohners: ungeschminkt wie der Mann ist auch seine Sprache, geradeheraus und zutreffend: „die Axt ist den Bäumen an die Wurzel gelegt", „der Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen" Mt 3, 10. Es ist indessen unmöglich, von des Täufers Reichs- und Gerichtspredigt zu reden, ohne seiner zugleich eigentlich messianischen Predigt zu gedenken. So nahe weiß er das messianische Heil, daß er sich als den unmittelbaren Vorläufer des Messias bezeichnen darf, den Herold, der der Erscheinung des Königs vorangeht. Übereinstimmend bezeugen die evang. Berichte, daß Joh. sich nach Jes 40, 3 als „die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn" Mt 3, 3; Mc 1, 3; Lc 3, 4; Jo 1, 23 bezeichnet habe. Danach kann es nicht fraglich sein, was für eine Stellung der Täufer zum kommenden messianischen Reiche für sich in Anspruch nahm: es ist die des Herolds oder Wegbereiters, die von Mal 3, 1. 23 dem Elias zugewiesen worden war. Wenn er selbst es ablehnt, der wiedergekommene Elias zu sein, wozu doch auch Jesus ihn in einer bezeichnenden Metapher, Mt 17, 11. 12, gemacht hat, so hängt das mit seiner tiefen lauteren Demut, einem Grundzug seiner edeln Persönlichkeit, zusammen; sachlich kommt ihm jene hervorragende Stellung nach seinem eigenen Thun und Reden unfraglich zu.

Ein bedeutsamer Unterschied macht sich nun freilich in der messianischen Gerichtspredigt des Joh. verglichen mit den älteren Propheten und der Volkserwartung bemerkbar. Nach diesen verschont das Gericht das Volk Israel; nach Joh. wird Israel zuerst von demselben betroffen. Abraham zum Vater zu haben ist kein Schutz gegen den Axthieb und die aufgehobene Wurfschaufel, Mt 3, 8 u. 12. Gott vermag dem Abraham aus den Steinen der Wüste Kinder zu erwecken: also bei aller Wirksamkeit innerhalb der Nation und aufs Ganze der Nation doch eine überraschende Durchbrechung der nationalen Schranke, Keime, die wir bei Paulus zur reifen Frucht entwickelt finden. Das muß mit in Anschlag gebracht werden, wenn wir der idealen Größe des Joh. wollen Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wenn man die messianische Wirksamkeit des Täufers in Zweifel gezogen hat, hauptsächlich weil der die messianische Hoffnung seines Volkes so wie so verleugnende Jo-

sephus sie unerwähnt gelassen, so ist dagegen zu beachten, daß die Zeugnisse darüber um so unverdächtiger sind, weil ja die nächste Folgezeit dem Propheten augenscheinlich nicht Recht gegeben hat.

Die Reichs-, Gerichts- und Bußpredigt des Joh. rief eine Bewegung im Lande hervor, die ihres Gleichen nicht hatte. Über ihre Anfänge sind wir zu wenig unterrichtet. Es scheint, daß der Prophet seine Berufung in der Wüste empfing und dann von den Hängen des Gebirges am toten Meere in die Jordanaue vorging. Einzelne mögen zuerst den Ruf vernommen und schnell, ergriffen von der Gewalt und dem Feuer des heiligen Mannes, die Kunde von der neu erwachten Prophetie im Lande herumgetragen haben. Übereinstimmend bezeugen Mt und Lc, daß mit *περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου* der Kreis der Wirksamkeit des Joh. umschrieben sei Mt 3, 5; Lc 3, 3: also von hüben und drüben kamen sie. Das *περίχωρον* des Jordan war damals weit dichter bevölkert als heutzutage, wo eine Menge Ortschaften verschwunden ist, und doch wären die Jordanfurten östlich von Jericho noch heute ein geeigneter Ort, um eine Botschaft rasch in Umlauf zu setzen. Das Buschgesträuch, womit das Jordanufer bewachsen ist, ermöglichte es in Verbindung mit der stark benützten Furt (Brücke) dem Propheten, jeden Augenblick sich zurückzuziehen und wieder an die Öffentlichkeit zu treten ganz nach Bedürfnis. So haben wir uns nicht zu wundern, wenn bald wechselnde Volksscharen sich um den Täufer versammelten. Bald waren alle Stände vertreten: Zöllner (Grenzgebiet von Judäa und der Tetrarchie des Herodes), Soldaten des Vierfürsten, ehrbares und sündiges Volk (*οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι* Mt 21, 32). Alle diese lehrte der Täufer nach Jesu Ausdruck *ἐν ὁδῷ τῆς δικαιοσύνης* (ib.), indem er sein *μετανοεῖτε* für sie spezialisierte, nicht irgendwelche besondere Bußübungen fordernd, sondern verblüffend nüchtern Ablegung der Standessünden und Rechtschaffenheit in Handel und Wandel verlangend. Die Zöllner sollen sich genügen lassen an der festgesetzten Taxe, die Krieger am Sold, die *ὄχλοι* an dem Notwendigen, wodurch sie die Mittel erlangen den Notleidenden Hilfe zu bringen. Nach Mt und Jo war die Volksbewegung so großartig und unwiderstehlich, daß man sich fragte, ob dieser *ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἅγιος* Mc 6, 20 nicht am Ende der Messias sei, trotzdem er keine *σημεῖα* that Jo 10, 11, und daß auch die anerkannten Führer des Volkes sich gedrungen sahen, ihm Beachtung zu schenken und sogar sich offiziell mit ihm zu befassen. Es liegt nämlich kein Grund vor, den Bericht des Jo 1, 19 ff. und Mt 3, 7 als unrichtig zu bezweifeln. Die Tempelreden Jesu bestätigen die bis in den Tempel und sein Synedrium hinreichende Wirksamkeit des Täufers. Aber diesen Repräsentanten des offiziellen und des frommen Judentums hat Joh. nach des Mt wohl zutreffenderem Bericht einen übeln Empfang bereitet, indem er sie als *γεννήματα ἐχιδνῶν* 3, 7 anredet, die der Herzenserneuerung in ganz besonderem Maße bedürfen. Die offiziell an ihn gerichtete Frage beantwortete er freilich mit würdevoller Bescheidenheit und Deutlichkeit: daß er nichts von dem sei, wozu man ihn hat machen wollen, nichts als eine *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* 1, 23. Alle diese Reden tragen mit ihrer kernigen Kürze den Stempel der Echtheit unverkennbar an sich: sie konnten in dieser kantigen Knappheit und fast änigmatischen Form in der Volksüberlieferung nicht wohl entstellt werden. Soll dennoch eine Kritik an ihnen geübt werden, so ist sie damit ausgesprochen, daß Joh. nichts zu geben hatte als eine starre sittliche Forderung. Einen Neubau hat er nicht aufzuführen, sondern wie Elias nur die bestehende Volksgemeinde sittlich zu reformieren. Aber es gehört mit zur Größe des Joh. daß er sich seiner Schranke deutlich bewußt blieb: von sich weg wies er auf den Stärkeren, mit Geist und Feuer taufenden, Mt 3, 7. 11; Mc 1, 7. 8; Lc 3, 16; Jo 1, 26. 27, wobei das Feuer wohl als Sinnbild des Geistes, und nicht als Feuer des Gerichtes zu fassen ist.

3. Die Jordantaufe. Es galt, der messianisch-reformatorischen Thätigkeit einen bedeutsamen Abschluß zu geben, das gesprochene Wort im sprechenden Sinnbild, wie es dem Orient besonderes Bedürfnis ist, zu verkörpern. Da hat aber Joh. wieder nicht nach dem Gesetz mit seinen Waschungen gegriffen, auch nicht essenische Bräuche kopiert oder gar die (spätere) Proselytentaufe nachgeahmt, sondern in den Propheten fand er, was er brauchte; Jes. 1, 16 war gefordert: „Waschet euch, reiniget euch, thut eure bösen Anschläge von euch"; ähnlich Ez 36, 25—27; Sach 13, 1 womit zu vergleichen Lev 14, 8; Neh 19, 19; 2. Kg 5, 10. Was dort nur wie eine Metapher erschien, wurde durch Joh. zum Symbol; vom bloßen Worte schritt er zur That: er taufte die bei ihm erscheinende Menge, jeden einzelnen in den Fluten des Jordan untertauchend Mt 3, 6; Mc 1, 6, womit ein Sündenbekenntnis verbunden war. Was sollte dieses Symbol? Mc nennt es 1, 4 ein *βάπτισμα τῆς μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Sinnenfällig sollte der Täufling es durch diese Handlung aussprechen: ich bin ein Sünder und bedarf der

Reinigung, und wie die Fluten des Jordan die Flecken hinwegspülen, so wird meine Sünde hinweggenommen, ich erlange Sündenvergebung. Für den untergetauchten unreinen taucht ein reiner auf, der Gott aufrichtig dienen will. So sind Sündenbekenntnis, Sündenvergebung und Gelübde die untrennbaren Momente der einen sinnbildlichen Handlung, und es ist Beyschlag Recht zu geben, der auf die wechselseitige Bedingtheit von Reue und Vergebung schon im AT aufmerksam macht. Wenn man aber ferner den Josephus hat sagen lassen (z. B. Keim, Hausrath), weil er von einem *βαπτισμῷ συνιέναι* des Volkes spricht: es sei von Joh. ein eigentlicher Taufbund gestiftet, eine Gemeinschaft geschlossen worden, so premiert man den Ausdruck des Zusammenkommens (*συνιέναι*) zu sehr. Auch fehlt der bestimmte Hinweis auf die Taufe als unerläßliche Weihe für das Messiasreich. Wohl aber war sich Joh. bewußt, mit seiner Taufe das Volk für die demnächst ins Leben tretende Messiasgemeinde zuzubereiten und als *βαπτιστής*, wie seine Zeitgenossen ihn treffend charakterisierten, Gottes Willen zu erfüllen: seine Taufe war auch nach dem Urteil Jesu „vom Himmel" Mc 11, 30 ff. Vgl. Jo 1, 38: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν*. Was für eine nachhaltige, sturmartige Bewegung er damit im ganzen Volke hervorgerufen, das bezeugen die Herrnworte Mt 11, 12: *ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*. Und was die AG 18, 25 und 19, 3 uns von der bis nach Kleinasien hochgehaltenen Johannestaufe erzählt, das dient dem Ausdruck Jesu zu willkommener Bestätigung.

4. Das Verhältnis zu Jesus. Dieses ists allein, was der vierte Evangelist, die andern ergänzend, in seinem Berichte über den Täufer berührt *οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τ. φωτός* 1, 7. 8. Nicht nur das *περίχωρον τ. Ἰορδάνου* oder Judäa wurde von der Taufbewegung erfaßt, auch das ferne Galiläa, zu messianischer Kundgebung stets bereit, that bald mit: *ἅπας ὁ λαός* ließ sich nach Lc 3, 21 taufen. Einen bestimmten Anhaltspunkt dafür haben wir in der Mitteilung des 4. Ev, wonach Andreas aus Bethsaida und der ungenannte Jesusjünger, der doch unfraglich ebenfalls ein Galiläer war, sich unter der Gefolgschaft des Täufers befanden. Also Joh. sammelte Jünger von überallher, und nach Lc 11, 1 und Mc 2, 18 ff. lehrte er dieselben das Beten in bestimmter Form und veranlaßte sie nicht nur zu einer der seinigen ähnlichen asketischen Lebensweise, sondern zu regelmäßigem Fasten. Im übrigen liegt es nahe, in diesen Jüngern zugleich Gehilfen des Taufgeschäftes zu sehen, dem Johannes bei der großen Ausdehnung der Volksbewegung schwerlich allein genügt haben wird. Der 4. Evangelist ist auch in der Lage, uns bestimmte Angaben über den damaligen Aufenthalt des Täufers zu machen: *ἐν Βηθανίᾳ πέραν τ. Ἰορδάνου*, ein Ort, den wir gegenüber von Jericho zu suchen haben werden: es war eine Verlegenheitsauskunft der späteren Dokumente, an Stelle dieses sonst unbekannten Bethanien ein bekanntes Bethabara zu setzen. Die älteste geographische Darstellung der Gegend, die wir besitzen: die Mosaikkarte von Madeba (vgl. La carte Mosaïque de Madaba, Paris 1897), weist an dieser Stelle zwar kein Bethanien auf, aber ein *Αινων*, das wohl damit gleichbedeutend sein könnte, während wir Bethabara auf dem diesseitigen westlichen Ufer eingezeichnet finden.

Hier fand nun die entscheidungsvolle Begegnung des Täufers mit Jesu statt. Die Kunde von der johanneischen Bewegung war auch nach dem stillen Nazareth gedrungen, und es ist nicht zu verwundern, daß Jesus diesen Ruf Gottes an sein Volk auch auf sich bezog. Und während die Predigt des Joh. gipfelte in der frohen Botschaft von dem baldigen Erscheinen des Messias: *πολλὰ καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν* Lc 3, 18 „so suchte seine Seele den Einen, von dem der Geist ihm sagte, daß er kommen müsse" (Beyschlag). Da ist es wohl zu verstehen, daß die beiden hochgestimmten Geister, jeder von Gottes Geist erleuchtet, im Herzen des andern lesend sich erkannten, gleichviel, ob früher gepflogene verwandtschaftliche Beziehungen durch die Umstände unterbrochen worden waren oder nicht. Aber ohne eine vorausgehende Herzensaufschließung in gesonderter Unterredung würde die nachfolgende Taufe unbegreiflich sein. Eben diese Unterredung aber half dem Täufer zu der Erkenntnis von der Reinheit und Hoheit seines Täuflings. In welchem Sinne dieser dennoch auf dem Taufvollzug bestand, ist im „Leben Jesu" zu erörtern. Ohne das Moment des Solidaritätsgefühls, das bei Jesus und Johannes entscheidend ins Gewicht fiel, läßt sich derselbe nicht verstehen (gegen B. Weiß), und es trägt die bei diesem Anlaß geführte Unterredung Mt 3, 13 ff. innere Spuren der Echtheit in sich. Das darauf folgende Erlebnis von sichtbarer und bleibender Geistesmitteilung an Jesus und hörbarer Gottesstimme ist wohl als offenbarungsmäßige Vision des Johannes zu fassen. Da der Täufer es im 4. Ev. eigentlich nur mit dem erkannten Messias zu thun hat, d. h. nachdem seine eigene messianische Erkenntnis den mächtigsten

Fortschritt gemacht, so ist es ohne weiteres verständlich, warum in dieser Quelle der Herold Jesu anders erscheint als in der synoptischen Darstellung. Das ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν 1, 30 ist im Sinne des Täufers einfach räumlich gedacht, wenn es auch im Sinne des Evangelisten die Präexistenz involviert.

Man hat gesagt, das Erlebnis bei der Taufe Jesu hätte den Johannes veranlassen sollen, seine eigene Wirksamkeit nun abzuschließen und sich ohne weiteres dem „Stärkeren" beizugesellen. Nach den runden Erklärungen über den, der höher über ihn hinausrage als ein Herr über seinen niedrigsten Sklaven Mt 3, 11; Lc 3, 16; Jo 1, 27, und nach dem bestimmten Hinweis auf die Vollendung des Reiches Gottes durch den im Kommen begriffenen Messias hätte es in der That nahe gelegen, wenn der Täufer seine Thätigkeit eingestellt hätte, sobald er über die Erscheinung des Himmelskönigs und seinen Amtsantritt volle Gewißheit hatte. Er hat es nicht gethan, sondern sich begnügt, zwei seiner Jünger: den Andreas und den bekannten Ungenannten (den Zebedaiden Johannes) an Jesus zu weisen mit einer tiefsinnigen messianischen Erklärung vom Messias als dem Gotteslamm Jo 1, 29, die zwar beanstandet worden ist, aber bei einem Manne, der so im Propheten Jesaja lebte wie er, nicht allzusehr befremden sollte. Im weiteren allerdings hat nun thatsächlich, namentlich wenn wir der Berichterstattung des 4. Evangelisten Glauben schenken dürfen, eine parallele Wirksamkeit des Messias und seines Herolds stattgefunden, die sogar örtlich nicht weit auseinander gelegen haben kann, denn für Jesus war die große Nähe ein Grund, Judäa mit Galiläa zu vertauschen, und es sind Anhaltspunkte dafür vorhanden, daß das Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, das man nicht weit von Sichar in Samaria hat suchen wollen, doch in Judäa zwischen dem Westufer des Jordan und dem Gebirge muß gelegen haben, wenigstens zeichnet die Mosaikkarte von Madeba ausdrücklich diesen Ort hier ein, direkt nördlich von Jericho. Die Rede, mit der der Täufer seine Jünger über die Taufwirksamkeit Jesu beruhigt hat Jo 3, 23 ff., läßt zwar ohne Frage die johanneische Färbung deutlich erkennen, aber das Wort vom φίλος τοῦ νυμφίου, der sich freut die Stimme des Bräutigams zu hören, hat doch wohl den Täufer, den Brautwerber, selbst zum Urheber, und das andere Wort vom eigenen Abnehmen gegenüber dem Wachstum des Messias liegt ganz in der Linie, die er mit seiner Demut inne gehalten hat. Und ist denn ein solches, bis zur Bundesgenossenschaft gedeihendes Nebeneinander des großen und des größten in Israel ohne alle Konkurrenz so durchaus undenkbar? Die eigene Reichspredigt Jesu war doch zunächst nur eine Fortsetzung derjenigen des Täufers. Um das Volk zuzubereiten, mußte Jesus thun wie jener. Damit ist aber Joh. vollkommen gerechtfertigt. Noch lag der Abschluß der messianischen Thätigkeit Jesu in Tod und Auferstehung nicht vor, noch befand sich alles im Stadium der Vorbereitung, und vollends nach der Anschauungsweise, die der Täufer offenbar von der Messiasherrlichkeit hatte: diese war nach ihm vor allem nur eine richterliche. Aber eben mit dieser hielt ja Jesus augenscheinlich zurück und nötigte damit seinen Vorläufer, die vorbereitende Predigt und Bußtaufe fortzusetzen.

5. Das Zeugnis des Josephus über den Täufer. Diese Darstellung ist bisher ausschließlich der ntl. Berichterstattung gefolgt. Es gilt nun aber auch noch ein anderes gewichtiges Zeugnis über den Täufer richtig zu werten: das des Josephus. Der jüdische Schriftsteller kommt auf Joh. da zu sprechen, wo er in seiner Archäologie 18, 5 den Krieg beschreibt, der zwischen Aretas, dem König von Petra, und dem Vierfürsten Herodes ausgebrochen war: Herodes hatte sich mit diesem wegen Verstoßung von dessen Tochter, die seine erste Frau war, verfeindet, und nach dem Tode des Tetrarchen Philippus brach der Krieg infolge von Grenzstreitigkeiten aus. Die erste Schlacht wurde für Herodes zur Niederlage und das Volk erkannte darin die gerechte Strafe Gottes dafür, daß er den Johannes „zubenannt der Täufer" ungerechterweise getötet hatte. „Denn diesen tötet Herodes, einen trefflichen Mann, der die Juden ermahnte, unter Übung der Tugend und Gerechtigkeit gegen einander und Frömmigkeit gegen Gott zur Taufe zu kommen. Denn also werde auch die Taufe ihm angenehm sein, wenn man sie nicht zum Losbitten gewisser Sünden, sondern zur Reinigung des Leibes gebrauche, indem nämlich die Seele schon zuvor durch Gerechtigkeit geläutert worden sei. Als auch die übrigen sich ihm zuwandten (denn sie wurden durch das Hören der Reden aufs höchste gehoben), fürchtete Herodes, es möchte sein so gewaltiger Einfluß auf die Menschen zu einem Aufstand führen (denn alles schienen sie auf seinen Rat zu thun) und hielt für besser, ihm, bevor er eine Umwälzung herbeigeführt hätte, durch die Hinrichtung zuvorzukommen als nach geschehenem Umsturz die Überraschung durch die Thatsachen beklagen zu müssen. So wurde er durch den Argwohn des Herodes gebunden nach Machärus, der vorher erwähnten

Festung gesandt, und hier getötet. Den Juden aber erschien es, daß das Heer desselben zur Strafe vom Verderben ereilt worden sei, da Gott ihm übel wollte."

Die Differenzen der Josephusquelle gegenüber dem NT sind evident. Nach Josephus ist Joh. nichts weiter als ein Sittenprediger. Seine Taufe entbehrt des symbolischen Charakters. Von messianischer Thätigkeit ist vollends keine Rede. Wenn wir aber dem gegenüber stellen die unerfindbare Originalität der ntl. Täuferreden und den Reflex derselben in den ebenso unerfindbaren Worten Jesu, so sind wir in unserm Urteil über die Würdigung des Täufers durch den jüdischen Geschichtsschreiber bald im Reinen. Im Besonderen ist das Verschweigen der messianischen Beziehungen nicht befremdlich, wenn wir an die sonstige Praxis des genannten Historikers denken: ihm liegt auch hier daran, spezifisch Jüdisches den griechisch-römischen Lesern mundgerecht und einwandsfrei zu machen. Sein Zeugnis über den Täufer ist insofern eine Bestätigung des neutestamentlichen, als es sich um die tiefgreifende, das ganze Volk umfassende Wirksamkeit des Täufers handelt. Aber der religiösen und messianischen Bedeutung desselben ist der politische Geschichtschreiber bei weitem nicht gerecht geworden. Wesentlich anders verhält es sich mit seinem Bericht über den Lebensausgang des Täufers.

6. Gefangennahme und Hinrichtung. Hier stehen sich NT und der mit der politischen Geschichte des Landes wohl vertraute Josephus anscheinend schroff gegenüber, nur darin übereinstimmend, daß beide den Joh. offenbar auf peräischem Gebiet durch den Vierfürsten gefangennehmen und hinrichten lassen, wobei die Evv. den Hinrichtungsort verschweigen, Josephus aber sehr bestimmt dafür Machärus angiebt. Das Motiv dieser That ist nach dem Geschichtschreiber lediglich ein politisches, wogegen die Evv. Mt 14; Mc 6; Lc 9 sehr bestimmt die Familiengeschichte des Herodes, nämlich seine Heirat mit der Schwägerin in doppeltem Ehebruch und entgegen dem levitischen Gesetze Le 18, 16 damit verbinden: Joh. habe dem Tetrarchen Vorhaltungen über diese Ehe gemacht, dadurch den Haß der Herodias auf sich gezogen und sei endlich bei Gelegenheit eines Festmahles (*τὰ γενέσια*, wahrscheinlich der Jahrestag der Thronbesteigung) demselben zum Opfer gefallen, indem die Tochter der Herodias durch ihren Tanz so sehr das Wohlgefallen des Herodes erregte, daß er sich zum unbedachten Versprechen hinreißen ließ und dem herzlosen von der Mutter aufgestachelten Mädchen (*κοράσιον* Mc 6, 22) das Haupt des Propheten auf einer Schüssel zum Lohne geben mußte. Diese ev. Überlieferung ist zwar als unhaltbar und als reine Poesie, zu der die Königinnen Isebel und Esther den Typus hergegeben haben sollen, dargestellt worden (Volkmar). Aber die Unthat steht durchaus im Einklang mit den Gepflogenheiten im herodianischen Fürstenhause, und der Bericht des Josephus ist nicht eigentlich dawider.

Folgendes dürfte der wahrscheinliche Gang der Ereignisse sein. Antipas hat gelegentlich einer Romreise die Herodias (vgl. VII, S. 769), die Gattin seines als Privatmann lebenden Bruders Herodes (Philippus) näher kennen gelernt, und die beiden sind übereingekommen, nach Herodes Rückkehr von Rom sich zu ehelichen. Durch Intrigue erfährt die rechtmäßige Gattin, die Aretastochter, den Plan vorzeitig und läßt sich nach Machärus bringen, das damals ihrem Vater tributpflichtig (*ὑποτελής* Arch. 18, 5, 1) war, von wo sie nach Petra flüchtet. Herodias und Herodes schließen darauf ihren ehebrecherischen Bund. Falls Antipas in Livias unweit des unteren Jordan seine Residenz aufgeschlagen hatte, lag es sehr nahe für ihn, sich um den volkstümlichen Propheten, der jetzt auf seinem Gebiete taufte, zu interessieren (vgl. sein Interesse für Jesus, Lc 23, 8). Eine Begegnung fand statt, und der Täufer, der nie, weder beim Volke noch bei Fürsten, um Gunst gebuhlt, sagte ihm so ungeschminkt die Wahrheit wie den Synedristen: *οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τ. ἀδελφοῦ σου.* Die Majestätsbeleidigung war da, die insbesondere Herodias dem neuen Elias nicht verzeihen konnte. Dieser Mund mußte geschlossen werden. Da man es aber nicht konnte auf Grund des gegebenen Ärgernisses, so geschah es unter Vorgabe politischer Motive, wie sie Josephus erwähnt. Denn hatte auch dem Täufer die politische Agitation nach allen Quellen vollständig ferne gelegen, so war doch das begeisterte Volk leicht für eine solche gegen den notorischen Ehebrecher zu haben: was Herodias wollte aus persönlicher Rache, das vollführte Herodes aus Politik, und die Veranlassung war die nämliche. In Livias konnte man aber den beliebten Propheten nicht mit genügender Sicherheit bewachen. Das entlegene und feste Machärus an der Grenze gegen Arabien, das nach Josephus' ausführlicher Beschreibung, bell. jud. 7, 6, 1—3, ebenfalls einen Palast besaß, war dafür am geeignetsten. [Durch Seetzen und Parent, mittelbar durch Ritter, Erdkunde XV, Palästina und Syrien, S. 577, ist eine ganz falsche Ortslage für Machärus, heute Mukaur bestimmt worden. Es liegt dasselbe nicht am Wad-

Zerka Main, sondern ca. 9 Kilom. SW. davon, 1120 Meter über dem toten Meer, zwei volle Tagereisen von der Taufstätte des Joh. Davon, daß Tristram, Duc de Luynes und Socin-Benzinger das Richtige haben, überzeugte sich der Verf. durch den Augenschein im April 1899.] Leider sagt uns der jüdische Schriftsteller nicht, wie dasselbe wieder an Herodes gekommen, ob durch List oder Gewalt oder durch kaiserliches Machtgebot, das eben auf jener Romreise erwirkt sein konnte. Genug, Herodes konnte darüber verfügen und scheint nun seine Residenz dahin verlegt zu haben, wozu ihn eben die politische Konstellation veranlaßt haben konnte. Daß Johannes schwerlich als politischer Gefangener angesehen worden ist, lassen die Evv. aus der relativen Freiheit erkennen, die ihm gewährt wurde: Verkehr mit den Freunden, mit Jesu, mit dem Landesfürsten, der sich doch auf seinem wankenden Throne vor dem Prophetenmord scheuen mochte, während das Hören auf des Gefangenen Ratschläge: *ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν* Mc 6, 20 dem Volke gefallen mochte. Während man nämlich nach Josephus meinen könnte, es habe Herodes den Joh. sofort enthaupten lassen, verstreicht den Evv. zufolge noch eine geraume Zeit zwischen Gefangennahme und Hinrichtung. Und das unerfindbare Wort Jesu: Mt 11, 6 giebt unzweifelhaft dem ev. Berichte recht.

Man hat es für unwahrscheinlich erklärt, daß Joh. nach dem Erlebnis bei der Taufe Jesu die Frage gestellt haben sollte: *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;* Allein abgesehen davon, daß die Frage ganz die johanneische Klangfarbe hat, ist doch nichts natürlicher, als daß er bei seiner beschränkten messianischen Erkenntnis und seinem einseitigen Messiasideal an dem scheinbaren Zaudern Jesu mit seinem machtvollen Hervortreten sollte Anstoß genommen haben, zumal in seiner damaligen Lage. Es liegt vielmehr etwas echt Menschliches darin, den Starken seine Hand nach dem Stärkeren ausstrecken zu sehen, damit dieser ihm zur Geduld und Ergebung und Hoffnung helfe. Das Ende des Täufers kam unerwartet und erschütternd, so wie die Evangelisten es uns berichten, ein Martyrium, das die ganze Trostlosigkeit der Zeit offenbarte und auf Verhalten und Stimmung Jesu seinen unverkennbaren Einfluß ausübte.

Über die Zeit sind wir auf Vermutungen angewiesen. Herodes' Romreise mit nachfolgender Heirat der Herodias muß vor dem Sturze des Sejan 31 n. Chr. stattgefunden haben. Trat Joh. im 15. Jahre des Tiberius auf und wirkte ungefähr ein halbes Jahr, worauf eine mehrmonatliche Kerkerhaft folgte, so könnte die Hinrichtung in den Herbsttagen d. J. 29 oder auch erst 30 erfolgt sein.

7. Beurteilung der Erscheinung des Johannes. Einer eigentlichen Beurteilung dieses eigenartigen religiösen Charakters sind wir durch den überhoben, der zur Kritik am allerberufensten war. Jesus hat der unbeugsamen Festigkeit des Täufers das höchste Lob gezollt Mt 11, 7 ff. und seiner Stellung in der Ökonomie des alten Bundes die oberste Stufe eingeräumt Mt 11, 11. Zugleich aber hat er nicht unterlassen, die Schranken zu bezeichnen, die auch diesem Großen gezogen waren: er blieb, der pharisäischen Weise sich nähernd, innerhalb des Gesetzesbundes und der gesetzlichen Gerechtigkeit, die des Fastens nicht glaubte entraten zu können Mc 2, 18 ff. und es eben nicht weiter als bis zur Wassertaufe brachte. Wie tief eingreifend und bedeutungsvoll für das eigene Wirken Jesus die Wirksamkeit des Joh. ansah, geht aus einer ganzen Anzahl seiner Reden hervor, in denen er allemal das Verhalten des Volkes oder seiner Oberen gegenüber Johannes zum Kriterium seiner Empfänglichkeit überhaupt für die messianische Offenbarung macht: den asketisch-strengen, keine Zeichen thuenden, mit Wasser taufenden, vom Messias zeugenden Johannes haben sie nicht ertragen können Mt 11, 7—13; 17, 13; 21, 25 ff.; Mc 2, 18; 8, 28; 11, 30; Lc 7, 24 ff.; 16, 16; 20, 4 ff.; Jo 5, 33 f.; 10, 40 ff., so wundert sich denn Christus nicht, wenn sie für seine eigene Weise keine Empfänglichkeit an den Tag legen. Mit heiliger Ironie geißelt er das Verhalten des Volkes gegenüber dem Täufer. Mit nicht weniger als fünf Gleichnissen: von den Schläuchen, von dem ungewalkten Lappen, von den fröhlichen Hochzeitsleuten, von den spielenden Kindern, von den beiden Söhnen, die des Vaters Willen ungleich erfüllen, ist er auf die Täuferbewegung zu sprechen gekommen, und den Ton der Ironie schlägt er auch in dem Worte vom *λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων* Jo 5, 35 an. Joh. war ihm der geweissagte Elias und dessen Geschick der Spiegel des eigenen tragischen Ausgangs Mt 17, 13. Ueber die Worte Jesu in Lob oder Tadel hinauszugehen, will sich für uns nicht schicken: jedenfalls sollten sie uns abhalten, die Bedeutung des Täufers irgendwie zu unterschätzen.

Rüegg.

Johannes Teutonicus s. Bd VI S. 716, 19.

Johannes, Erzbischof von Thessalonich. — Litteratur: Leo Allatius, De Symeonum scriptis, Paris 1664 S. 105. 110; De Method. scr. S. 333; Cave, Hist. litt. I, 597; Le Quien, Or. christ. II, 42; Fabric., Bibl. X, 219. 250. 285; DchrB III, 396; Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt.² S. 192.

Er war Abgesandter des Papstes auf dem 6. ökumen. Konzil (680), Mansi XI, 640. 669. 688. In den Akten der 2. nicänischen Synode wird (Mansi XIII, 164) ein Bruchstück seines Dialogs zwischen einem Christen und einem Heiden mitgeteilt (*ἐκ τοῦ λόγου, οὗ ἡ ἀρχὴ Μέχρι τότε πειράζων* etc.), in dem die Verehrung der Bilder gerechtfertigt wird: sie beziehe sich auf die abgebildeten Heiligen, auf Gott, wie er unter den Menschen gewandelt; auch den Engeln komme eine gewisse Körperlichkeit zu. Daß auch der antijüdische Dialog, dem der in den Akten folgende Beleg entstammt (Mansi S. 165), auf ihn zurückgehe, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Die Rede *Εἰς τὰς μυροφόρους γυναῖκας*, die sich MSG 59, 635 (auch Combefis, Auctar. nov. I, 791 als De resurrectione) unter den Chrysostomus untergeschobenen findet, scheint mir verwandte Züge mit des Johannes Rede *Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας .. θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας* nicht vermissen zu lassen. Diese letztere ist als Ganzes nur in altslavischer Übersetzung gedruckt (bei Popov, Bibliografičeskija materialy, Moskau 1879, S. 40—65), Bruchstücke des Originals aus Par. gr. 897 bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Leipzig 1866; sie hat sich an Pseudojohannes, De dormitione Mariae eng angeschlossen, trägt auch mehrfach des letzteren Namen (z. B. Coisl. 121; in Par. 1504 den des Jakobus). Zusammen mit jener „Fälschung" gedenkt daher Epiphanius Monachus (ed. Dressel, Paris und Leipzig 1843, S. 14, 6 ff.) des *πολυθρύλλητος λόγος* des Johannes von Thess., durch welches dieser „sich selbst in Schatten gestellt". Endlich ist auch noch eine Schrift *Εἰς τὸν παρένδοξον ἀθλοφόρον Δημήτριον* (AS Oct. 4, 104—160) unter dem Namen des Joh. von Th. überliefert. **Bonwetsch.**

Johann von Turrecremata s. Juan v. Torquemada.

Johannikos Kartanos s. Kartanos.

Johannisfeuer. — Litteratur: Außer den allgemeinen Werken über kirchl. Archäologie (z. B. Rheinwald S. 246) s. Paciandi, De cultu S. Joannis Bapt. antiqq. christ., Rom. 1758; de Khautz, De ritu ignis in natali S. Joannis B. accensi, Vindob. 1759; W. Grimm in der Allg. Encykl. von Ersch u. Gruber, II, 22, S. 265; F. Nork, Festkalender, Stuttgart 1847, S. 406 ff.; Müllenhof, Sagen aus Schleswig-Holstein 168; Wolf, Deutsche Götterlehre 83, 84; Panzer, Beitr. z. d. Myth. I, 210, 211, 214 ff., II, 239; Zingerle, Tirol. Sitten 159; Meier, Schwäb. Sagen 423 ff.; Leoprechting, Aus dem Lechrain 181 ff.; Grimm, Myth. 581 ff.; Landsteiner, Kremser Gymnas.-Progr. v. J. 1869, 46; Vernaleken, Oesterr. Myth. 307—309; Simrock, Myth. 533, 592; Birlinger, Volkst. a. Schwaben II, 97; Wolf, Zeitsch. f. d. Myth. I, 88. Blaas, Niederösterr. Sitten in d. Ztschr. für deutsche Kulturgesch., NF 1874, 168.

Als Johannisfeuer bezeichnet man Feuer, welche nach einer uralten, in verschiedenen Ländern, besonders im südlichen Deutschland nachweisbaren, zum Teil noch bestehenden Volkssitte am Abend oder Vorabend des Gedächtnistages Johannis des Täufers (24. Juni) unter freiem Himmel, auf Hügeln und Bergen oder auch in Straßen und auf Märkten unter mancherlei begleitenden Bräuchen angezündet werden. Solche Bräuche, wie sie bei dem Anzünden dieser Feuer vorkamen, sind: Entzündung des Feuers nicht durch Stahl und Stein, sondern durch Holzreibung (sogenanntes Notfeuer), Tanzen und Springen junger Leute um und über das Feuer (Johannistanz, choreae S. Johannis), Hineinwerfen von allerhand Blumen, Kräutern, Kränzen (Johanniskräuter, Johanniskränze), priesterliches Segnen des Feuers, Jubel und Gesang der Zuschauenden, Anzünden und Rollen eines mit Stroh umwickelten Rades (Johannisräder), Aufstellen eines Baumes, Treiben des Viehs durch das Feuer, Herumtragen von Fackeln und Feuerbränden, Stecken der Brände in die Felder u. dgl. Man schrieb dem Feuer allerlei heilsame Wirkungen und Segenskräfte zu: Bewahrung vor Krankheiten, Heilung von allerlei Übeln (z. B. der Epilepsie, Johannisübel), Fruchtbarkeit, Schutz wider Brand und Gewitter, Sicherung gegen Hexenbann u. s. w. — Läßt sich gleich Entstehung, Verbreitung und Bedeutung dieser Gebräuche nicht mit vollständiger Sicherheit nachweisen, so sind sie doch unzweifelhaft heidnischen Ursprungs, Reste eines uralten, bei allen Völkern arischen Stammes verbreiteten Licht-, Feuer- und Sonnenkultus, daher Analogien dazu im griechisch-römischen Heidentum (Vestakult, Feuer beim römischen Hirtenfest der Palilien) wie bei keltischen, ger-

manischen, slavischen Völkern sich finden, ohne daß ein Übergang von einem Volk auf das andere sich nachweisen ließe. Ihre ursprüngliche Bedeutung zeigt der Namen, den sie im Volksmunde zum Teil noch führen: Sunwentfeuer d. h. Sonnenwendfeuer (korrump. Sunbent-, Simmets-, Zimmetfeuer). Sebastian Franck erzählt in seinem Weltbuch von den Franken: „An St. Johanstag machen sy ein Sinetfeuer (Sonnwendfeuer), tragen auch disen tag sundere kräntz auf, weiss nit aus was aberglauben, von beifuess und eisenkraut gemacht, und hat schier ein jeder ein blaw kraut, Rittersporn genannt, in der hand; welcher dadurch in das fewr sihet, dem thuet das ganz jar kein aug weh, wie sie aberglauben. Wer vom fewr heim zuhauss hinweg gehn will, der würfft dis kraut in das fewr, sprechende: Es gehe hinweg und werd verbrennt all mein unglück. Das bischöflich hofgesind würft auf disen tag bei ihrem frewdenfewr auf dem Berg hinterm schloss fewrine kugeln in den fluss Moganum" (Main). Kränze und Kugeln versinnbildlichen ebenso die Sonne wie das Rollen des Rades und der Tanz um das Feuer samt allem was da rundgeht. Der sogen. Sonnenwendgürtel aber, wie man das im Volksglauben altgeheiligte Eisenkraut und Beifuß nannte, erscheint identisch mit Johannisgürtel, die der Apostel Johannes am Gürtel getragen haben soll, um beim Wandern nicht zu ermüden. Der Name des Johannes steckt auch in der niederl. Benennung St. Janseruit, und noch heute wirft man das Kraut am Johannistage unter besonderen Sprüchen ins Feuer und glaubt dadurch eines gegenwärtigen oder drohenden Unheils ledig zu werden.

Wie schon der „Sonnwendgürtel" auf die Bedeutung des Festes als eines ursprünglichen Naturfestes hindeutet, so auch der „Sunnwendkäfer", wie der Johanniskäfer (Lampyris nocticula) noch in Niederösterreich genannt wird. Wie man im Frühjahr das Wiederkehren der Sonnenwärme und das Neuerwachen des Naturlebens durch die (besonders im nördlichen Deutschland üblichen) Osterfeuer, durch Maifeste u. dgl. festlich beging: so feierte man um die Zeit des Johannistages die Sonnenwende, die Zeit, wo die Sonne ihren Höhepunkt erreicht hat und nun wieder hinabzusinken beginnt (ebendies bedeutet das Rollen des Rades), die Licht- und Glanzperiode des Jahres, die Zeit der längsten Tage und kürzesten Nächte, zugleich aber auch die Epoche, wo die Natur aus der Blütezeit des Frühjahrs in die Frucht- und Erntezeit übergeht, und wo die beginnende Sommerhitze mancherlei Krankheiten zu erzeugen droht, daher man des Segens der Fruchtbarkeit und des Schutzes wider allerlei Gefahr sich zu versichern suchte. Es ist die hochheilige Zeit, wo versunkene Schätze sich heben und sonnen. „Der Schatz blüht", pflegt sich in Kesseln zu heben und dann seine Gegenwart durch eine auf ihm leuchtende Flamme anzuzeigen. Auch Erlösung suchende Geister, namentlich Schlüsseljungfrauen gehen um. Alle Pflanzen duften und entwickeln heilsame Kräfte. Der Sonnenwendgürtel (Beifuß), das Johannisblut, das im Mittelalter so sorgfältig gesammelte und für heilkräftig gehaltene Johanniskraut und andere Kräuter werden zwischen Johannis und Marien-Himmelfahrt (Krautweihe) gebrochen. Auch das Wasser soll zu Johannis heilsamer sowohl zum Trinken, als zum Baden sein. Das alles erklärt sich aus dem altgermanischen Glauben an Baldur, den Lichtgott, dessen Stelle im Kalender Johannes der Täufer einnahm (Simrock M², 243). Es sind alle diese Bräuche und Sitten Überreste des heidnischen Mitsommerfestes, und von ihnen gilt das Wort des Augustinus, welches Braun Jahrb. XXII, 2. 85 anführt: haec infelix consuetudo adhuc de paganorum observatione remansit. Man freute sich über den Sieg Baldurs, des Gottes des Lichts in physischem und ethischem Sinne, denn auch seine Urteile sind, wie schon die Edda sagt, so rein, daß niemand sie schelten (d. h. anfechten) kann", was auch von den Urteilen Johannes des Täufers gilt, der unbestechlich freimütig zeugte. — Stets ist die Sonnenwende als Siegesfest behandelt worden; die Johannisnacht, die kürzeste des Jahres, wo im hohen Norden die Sonne nicht untergeht, wußte man durch das Festfeuer in den lichtesten Tag zu verwandeln und so den vollen Sieg des Lichts zugleich zu fördern und zu feiern. So auch in Deutschland, so noch am Südharz und in Thüringen und Westfalen. In Edersleben bei Sangerhausen ist die Herrichtung des Johannisfeuers folgende. Man richtet eine hohe Stange auf, befestigt daran eine Theertonne, durch welche eine bis zur Erde reichende Kette gezogen ist, und wenn nun das Ganze in Brand ist, schwingt man die Tonne unter großem Jubel rund um die Stange. Der Tanz um das Johannisfeuer, dies Abbild der Sonne, ist ganz entsprechend dem Tanz zur Julzeit. Jul bedeutet Rad, Sonnenrad, und die Julzeit ist entsprechend der Sommersonnenwende die Wintersonnenwende, wo

die Finsternis ihren Tiefpunkt erreicht hat und das Licht wieder wächst, das am Johannistag seinen Höhepunkt erreicht. Die Kirche, wenngleich der Beziehung des Johannistags zur Sonnenwende sich wohl bewußt (hodie natus est Johannes, quo incipiunt decrescere dies sagt Augustin), eiferte doch gewaltig wider die heidnische Sitte des Feueranzündens (cessent religiones sacrilegiorum, cessent studia atque joca vanitatum. Hesterno die post vesperam putrescentibus flammis antiquitus more daemoniorum tota civitas flagrabat atque putrescebat et universum aërem fumus obduxerat. August. de S. Joanne Sermo 8). Bald aber wußte sie mit der ihr eigentümlichen Accomodationsfähigkeit gegenüber von volkstümlichen Bräuchen und Vorstellungen, auch diese Sitte der Sonnenwendfeuer sich anzueignen; sie wurden nicht bloß geduldet, sondern Geistliche, Fürsten und Obrigkeiten beteiligen sich dabei. So 1497 zu Augsburg, wo in Gegenwart Kaiser Maximilians die schöne Susanne Neithart das Johannisfeuer mit einer Fackel anzündete und dann zuerst den Reigen um die Flamme an Philipps Hand machte. Im Jahre 1570 ließ der Herzog von Liegnitz ein Johannisfeuer auf dem Kynast halten, wobei er selbst mit seinem Hof zugegen war. Schon früh suchte man auf verschiedene Weise den Volksbrauch christlich zu deuten und mit der ohnedies so volkstümlichen Person des Täufers Johannes ebenso in Beziehung zu setzen, wie sich andere aus dem Heidentum in die christliche Zeit herübergenommene Bräuche: Johannistrunk, Johannisminne, Johannissegen an den Namen des Evangelisten Johannes und an dessen mit der Wintersolstitialzeit zusammenfallenden Gedächtnistag anknüpften. [Mitunter erscheint, wie auch sonst im deutschen Volksglauben, die Verwechselung Johannis des Evangelisten mit dem Täufer. Übrigens pflegt die römische Kirche nochjetzt am Tage Joh. des Evangelisten einen Kelch mit Wein zu segnen und das Andenken des liebsten Jüngers des Herrn dem Volk zur Nacheiferung zu empfehlen. Unter dem Namen „Johannessegen" pflegte man (des Evangelisten) Johannes Minne (Gedächtnis) zu trinken; das geschah besonders von Scheidenden und Reisenden. Dies Johannes-Minnetrinken sollte gegen alles Unheil dienen. So soll St. Gertrud einem Ritter, der sich dem Bösen verschrieben hatte, St. Joh. Minne zugetrunken und ihn dadurch aus seiner Macht erlöst haben]. Schon mittelalterliche Theologen des 12. u. 13. Jahrh. (Joh. Beleth, Summa de divinis officiis; Durandus, Rationale div. off. 7, 14) deuten die Johannisfeuer mit Beziehung auf Ev. Jo 1, 8 als Symbole des Täufers, qui fuit lumen et lucerna ardens, praecursor verae lucis; das bergabgerollte brennende Rad bedeutet, quod, sicut sol ad altiora sui circuli pervenit — et descendit in circulo, sic et fama Joannis descendit, secundum quod ipse testimonium perhibet dicens: me oportet minui, illum autem crescere. Andere wollen die Feuer aus einer Legende von der Verbrennung der Gebeine des Täufers in Sebaste, die Johannistänze aus dem Tanz der Tochter der Herodias u. dgl. erklären, nur um jeden Gedanken an heidnische Kulte ferne zu halten. In der prosaischen Neuzeit sind diese Feuer, wie so viele ähnliche aus der heidnischen Vorzeit stammende Volksbräuche, meist, zumal in evangelischen Landen, aus polizeilichen oder religiösen Gründen verboten worden oder von selbst außer Übung gekommen (s. z. B. das Nürnberger Ratsmandat vom Jahr 1653 bei Grimm S. 585; das württemb. Gen.-Reskr. wegen Abstellung der vieler Orten üblich gewesenen Johannisfeuer und -Räder vom Jahre 1666, wiederholt 1687 und 1809). Dennoch hat die löbliche Polizei sich in verschiedenen Gegenden glücklicherweise vergebens bemüht, dem Volk auch diese am Höhepunkt des Jahres (des jares hohgezît) flammenden Freudenfeuer zu verleiden, die u. a. auch Göthe zu erhalten wünschte, wenn er sagt: „Johannisfeuer sei unverwehrt: Die Freude unverloren: Besen werden immer stumpf gekehrt, Und Jungens neugeboren." Gerade Besen werden neben Stangen, Reisig und Holzscheiten noch, wie z. B. in Niederösterreich zum Sonnwendfeuer erbeten und gern geschenkt. Sobald das Feuer angezündet ist, lassen die Burschen die Besen anbrennen und schwingen sie in die Lüfte; auch stellen sie sich mit den brennenden Besen in Reihen und springen in die Höhe. Dabei herrscht überall Jubel und Freude. **(Wagenmann †) Freybe.**

Johannisjünger s. Mandäer.

Johanniter. — Litteratur. Eine sehr vollständige Uebersicht über die gesamte den Orden betreffende Litteratur giebt die „Bibliographie méthodique de l'ordre souv. de St. Jean de Jerusalem par Ferdinand de Hellwald, Rome 1885 4°. Die Urkunden sind gesammelt: Codice diplom. del sacro militare ordine Gerosolimitano, Lucca 1733. Dann in dem großen Werke von J. Delaville le Roulx, Cartulaire générale d'Ordre des

Hospitaliers S. Jean de Jérusalem, Paris 1894 ff. bis jetzt 2 Bde; Saige, De l'Anciénnité de l'Hôpital St. Jean de Jerusalem Biblioth. de l'école des chartes 1863, S. 552: Uhlhorn, Anfänge des Johanniterordens, ZKG VI, 46; Le Roulx, De prima origine Hospitaliorum Hieros., Paris 1885; Helyot, Geschichte der Mönchsorden III, 87 ff.; Vertot, Histoire des chevaliers hospitaliers, Paris 1726; v. Winterfeld, Gesch. des ritterl. Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem, Berlin 1859; v. Finck, Uebersicht über die Gesch. des ritterl. Ordens St. Johannis, Berlin 1890; Uhlhorn, D. christliche Liebesthätigkeit, 2. Aufl. S. 299; Prutz, Kulturgesch. der Kreuzzüge Berlin 1883 S 235 ff.; Julius v. Pflugk-Hartung, Die Anfänge des Johanniterordens in Deutschland, Berlin 1899; Herrlich, D. Balley Brandenbenburg des Johanniterordens, Berlin 1891; Wochenblatt der Johanniterordens-Balley Brandenburg redig. von Herrlich; Niemann, Der Johanniterorden Monatschrift für Innere Mission von Schäfer XVIII, Bd 1898, S. 401 ff.). Der Verein der Schlesischen Malteserritter und seine Thätigkeit auf dem Gebiete des Charitas (Charitas Zeitschr. für die Werke der Nächstenliebe im kathol. Deutschland III, H. 4 1898).

Die Anfänge des **Johanniterordens** (Ordo fratrum hospitalariorum Hierosolymitanorum, Ordo militiae S. Johannis B. hosp. Hierosol., später nach den Hauptsitzen Rhodiser-, Malteserorden) sind noch nicht völlig aufgehellt. Daß die Ordenslegende (bei Le Roulx, De prima origine S. 97 ff.), welche die Ursprünge des Ordens bis in die Makkabäerzeit zurückdatiert, nichts als Sage ist, bedarf nicht erst des Beweises. Unzweifelhaft steht aber fest, daß die Stiftung des Ordens an eine ältere Stiftung, ein hospitale Hierosolymitanum, anknüpft. Daß dieses Hospital von Jerusalem (nur diesen Namen, noch nicht den Johannis d. T. führt es anfangs), zur Kirche S. Maria latina gehört haben und von ihr abhängig gewesen sein soll, wie Wilhelm von Tyrus (XVII, 3) und Jakobus de Vitriaco (Hist. Hierosol. c. 46) erzählen, ist mindestens unwahrscheinlich, da die Urkunden von einer solchen Abhängigkeit nichts andeuten. Wahrscheinlicher ist, daß das Hospital eine selbstständige Stiftung der Amalfitaner war. Schon vor der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer stand diesem Hospital ein Bruder Gerhard (Gerardus, Geraldus, Giraldus, der Name kommt in verschiedenen Formen vor, der Beinamen Tunc, Tonque, Tom findet sich in keiner Urkunde und taucht erst spät auf) als leitende Persönlichkeit vor. Dieser vergrößerte nach der Einnahme der hl. Stadt das Hospital und ordnete es neu; jetzt erst gewann es unter Mithilfe der Kreuzfahrer größere Bedeutung, und in diesem Sinne kann Gerhard als Stifter des Johanniterordens gelten, obwohl er in der Urkunde nie als fundator, immer nur als institutor bezeichnet wird.

Erst der Nachfolger Gerhards, Raymund du Puy, gab den Spitalbrüdern eine Regel (abgedruckt Paoli Cod. dipl. I, 244; Prutz, Kulturgesch. S. 602, am sorgfältigsten le Roulx, Cartulaire S. 62 Nr. 70), die von Innocenz II., Eugen III., Lucius III. bestätigt wurde. Die Regel ist auch weiterhin giltig geblieben, doch folgten durch die Beschlüsse des Generalkapitels Ergänzungen und Modifikationen, die dann Anlaß gaben zur Abfassung von Statutensammlungen. Die erste ist die von Wilhelm von Stefano 1287—90, die zweite 1303. Diese beiden bildeten die Grundlage aller späteren Sammlungen, die bis 1489 chronologisch, später sachlich geordnet sind (Le Roulx, Les statuts de l'ordre de l'Hôpital de S. Jean de Jérusalem in der Bibl. de l'école des chartes XVIII, 341—56). Die oft wiederholte Angabe, Raymund habe erst dem Hospitaldienst den Ritterdienst hinzugefügt und so erst den Spitalorden zum Ritterorden gemacht, indem er die Brüder in drei Klassen Ritter, Priester und dienende Brüder geteilt, ist irrig. Bis 1259 ist in der Tracht der Brüder kein Unterschied, erst in diesem Jahre wird ein solcher durch die Bulle Alexanders IV. (Paoli Cod. dipl. S. 278) festgesetzt. Der Orden ist von Anfang an Spital- und Ritterorden gewesen, da zum Dienst an den Pilgern auch deren Schutz auf dem gefährlichen Wege nach Jerusalem gehörte. Der Orden hat auch alle Zeit an dieser doppelten Bestimmung festgehalten, nur daß mit der Zeit der Ritterdienst größere Bedeutung gewann als der Spitaldienst, und infolge davon die ritterlichen Brüder eine höhere, die eigentlich leitende Stellung im Orden einnahmen.

Auf dem Gebiete der Spitalpflege hat sich der Orden die größten Verdienste erworben. In seinen Spitälern schuf er Musteranstalten für jene Zeit, und seine Ordnungen und Regeln sind für die übrigen Spitalorden vorbildlich geworden. In der Regel Raymunds werden die Armen als die „Herren" bezeichnet, deren Diener die Ordensglieder sind, und seinen Ausdruck fand dieser Gedanke lange Zeit darin, daß die gesammelten Almosen sowie die „Responsionen" d. h. die von den einzelnen Ordenshäusern in den Schatz des Ordens abzuliefernden Überschüsse, zunächst in den Krankensaal gebracht und dort vor den

Kranken niedergelegt wurden. Das Hauptspital in Jerusalem dem hl. Grabe gegenüber war ein viel bewundertes großes Gebäude mit weiten Säulenhallen, in dem hunderte von Pilgern und Kranken Unterkunft und Pflege fanden. Auch nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin bestand dieses Spital fort, während der Orden zugleich an zahlreichen anderen Orten, im Morgenlande und im Abendlande Spitäler unterhielt, namentlich da, wo er später seinen Hauptsitz hatte, in Accon, auf Cypern, auf Rhodus und Malta. Schon vier Jahre nach der Besitznahme von Rhodus beschloß das Generalkapitel, dort ein großes Spital zu bauen. Fortwährend war man bemüht, die Einrichtung der Spitäler zu verbessern, eine große Reihe von Beschlüssen des Generalkapitels beziehen sich darauf. Früh schon finden sich gelehrte Ärzte in den Spitälern, die zugleich für die Bereitung der Arzneien Sorge tragen. Was zur Krankenpflege nötig war, Decken, Kleider, Zucker, Wein u. s. w., mußte von den einzelnen Häusern geliefert werden, und die Lieferungen waren so verteilt, daß sie immer dahin gelegt wurden, wo das Betreffende am besten zu haben war. Auch für die geistliche Pflege war ausgiebig gesorgt und von der Aufnahme der Kranken bis zu ihrer Beerdigung alles fest geordnet. In allen Stücken werden die Kranken als Herren des Hauses behandelt. Jeden Abend geht der Seneschal des Hauses mit den Priestern durch die Krankensäle und fordert die „Herren Kranken" zum Gebet auf für den Orden, für seine Wohlthäter und für die ganze Christenheit (Léon de Grand, La prière des Malades dans les Hospitaux de l'ordre de S. Jean in der Bibl. de l'école des chartes LVII, S. 325 ff.). Allmählig tritt jedoch diese Thätigkeit des Ordens mehr zurück. Während anfangs alle Ordensglieder zur Krankenpflege verpflichtet waren, wurden später die Ritter davon entbunden, und bleibt sie den dienenden Brüdern überlassen, und früh schon hörte man Klagen, daß sie namentlich im Abendlande von manchen Häusern vernachlässigt oder ganz aufgegeben wurde. Der Kampf gegen die Ungläubigen nahm alle Kräfte in Anspruch. Der Orden wird mehr und mehr vorwiegend Ritterorden, eine politische und militärische Macht, und dem entspricht es, daß der geistliche Charakter zurücktritt. Waren die Ordensglieder anfangs fast mehr Mönche als Ritter, so verliert sich das Mönchische zusehends. Um sie für den Kampf tüchtig zu erhalten, werden sie nicht bloß von dem Spitaldienst entbunden, es wird auch der früher ausgedehnte Horendienst beschränkt und das Fasten gemildert.

Ungemein schnell war dem Orden eine Fülle von Besitzungen sowohl im Morgenlande als im Abendlande zugefallen, deren Wert noch durch die zahlreichen Privilegien, mit denen ihn päpstliche und kaiserliche Gunst begabten, erhöht wurde. Im hl. Lande erhoben sich seine Burgen von Süden bis Norden, besonders zahlreich längs der am meisten bedrohten Grenze gegen Ägypten von Hebron bis Askalon, dann an der Ostgrenze am See Tiberias, am zahlreichsten im Gebiete von Tripolis und Antiochien. Hier erwarb er auch landesherrliche Rechte und war auf dem Wege, einen förmlichen Ordensstaat zu bilden, dessen Mittelpunkt die starke Feste Margat bildete, wo der Hochmeister saß, nachdem Jerusalem verloren war. Der Orden war eine starke Wehr gegen den Ansturm der Ungläubigen und hat den Rest des hl. Landes lange heldenmütig verteidigt, aber er ist auch tief verflochten in die endlosen Parteistreitigkeiten, welche die Kreuzfahrerstaaten zerrütteten und zuletzt den völligen Verlust des hl. Landes herbeiführten. 1285 bezwang Sultan Kelaun das für unbezwingbar gehaltene Margat, 1291 ging auch Accon, der letzte Platz im hl. Lande verloren.

Nur ein kümmerlicher Rest des Ordens fuhr nach Cypern hinüber, wo ihnen der König in der Stadt Limisso einen Zufluchtsort eröffnet hatte. Es schien mit dem Orden zu Ende zu sein, aber schon nach wenigen Jahren erhob er sich von neuem, 1309 eroberte er unter dem Großmeister Foulques de Villaret die Insel Rhodus und gründete hier ein Inselreich, das über 200 Jahre Bestand gehabt hat. Als Vorburg gegenüber den Türken haben die Johanniter die Insel heldenhaft vertheidigt und damit die Christenheit gegen das Andringen der Türken geschützt. Zwei furchtbare Belagerungen hielt der Orden siegreich aus, erst 1522 gelang es den Türken, sich der Insel durch Verrat zu bemächtigen.

Die Zeit auf Rhodus ist die Zeit der höchsten Blüte des Ordens. Seine Besitzungen wurden noch dadurch vermehrt, daß ihm nach Aufhebung des Templerordens 1311 dessen Güter zum größten Teile zufielen. Seine Einkünfte überstiegen die des Königs von Frankreich um das 18—20 fache; sie lassen sich auf mindestens 36 Millionen Franken nach damaligen Geldwert berechnen. Auch die Organisation des Ordens ist jetzt vollkommen ausgebildet. Der Orden zerfällt nach den Nationalitäten in acht Abteilungen, „Zungen" genannt, die der Provence, welche immer als die erste gezählt wird, die der

Auvergne, Frankreichs, Italiens, Aragon, Englands, Deutschlands und Castiliens. Jede Zunge zerfällt wieder in Großpriorate und diese in Komthureien. An der Spitze des ganzen Ordens steht der Großmeister, der aber neben sich das periodisch versammelte Generalkapitel hat, dem die gesetzgebende Gewalt zusteht. Die Komthureien werden in regelmäßigen Zeitabschnitten von dem Großprior visitiert und müssen ihre Überschüsse an die Ordenskasse abliefern. Das sind die Responsiones, die später fixiert wurden und zum Teil auch in Naturalien bestanden.

Recht dunkel ist noch der Ursprung der Johanniterinnen und ihr Verhältnis zum Orden (vgl. Le Roulx, Les Hospitalières de S. Jean de J. in den Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions. 4. Ser. XXII, S. 137—46 Paris 1894). Schon zur Zeit der Stiftung des Ordens soll eine Römerin, Alix oder Agnes genannt, ein Spital der Maria Magdalena für kranke Frauen gegründet haben und Schwestern in den Orden aufgenommen worden sein für weibliche Krankenpflege. Später finden sich eigene Schwesternkonvente, die nach der Regel Augustins als Kanonissen leben. Für die Krankenpflege haben sie keine erhebliche Bedeutung, jedenfalls haben sie dieselbe nach der Vertreibung des Ordens aus Jerusalem nicht mehr ausgeübt. Der bedeutendste Schwesterkonvent war der von Sixena in Spanien, dessen Regel allgemein wurde. Er wurde bald sehr reich und zur Versorgungsstätte für die Damen des höchsten spanischen Adels (vgl. P. Marco Antonio Varon, Historia del Real monasterio de Sixena, 2 Bde, der zweite zum Teil unterdrückt, Pampeluna 1773). Le Roulx zählt eine Reihe von Johanniterinnen-Konventen auf (Cartulaire, S. CCXXII—CCXXX). In Deutschland finden sich nur unsichere Spuren derartige Konvente.

Nach dem Verlust von Rhodus irrte der Orden zunächst unstät umher, bis ihm 1530 von Karl V. die Insel Malta als Lehen überwiesen wurde. Auch hier setzte der Orden mit altgewohnter Tapferkeit den Kampf gegen die Ungläubigen fort, gegen die er die Insel mutvoll verteidigte. Mit der ruhmvollen Verteidigung unter dem Großmeister Jean de la Valette (1557—68) endet die Glanzperiode des Ordens. Die Reformation brachte ihm einen Verlust nach dem andern. Heinrich VIII. von England zog die Güter des Ordens ein, die englische Zunge erlosch. Ähnliches widerfuhr dem Orden in Ungarn und den Niederlanden. In Deutschland nahm der Westfälische Frieden dem Orden eine Reihe von Commenden. Schlimmer noch war der innerliche Verfall, die einreißende Disziplinlosigkeit, Verweichlichung und Genußsucht. Die Verfassung geriet in Auflösung. Der Papst besetzte die Commenden nach Willkür, griff selbst in die Macht des Großmeisters ein. Der Kampf gegen die Türken hörte auf, der Dienst des Ordens beschränkte sich auf die Beschützung der Handelsschiffe gegen Seeräuber. So verliert der Orden seine Bedeutung und verfällt dem verdienten Gericht. Unter dem Großmeister Ferdinand von Hompesch, dem einzigen Deutschen, der zu dieser Würde gelangte, fiel Malta durch Verräterei in die Hände Bonapartes, und 4. September 1800 wurde es von den Engländern besetzt. Der Friede von Amiens 1802 bestimmte zwar, daß die Insel dem Orden zurückgegeben werden sollte, aber die Engländer hielten sie besetzt, und der Pariser Frieden 1814 bestätigte ihnen den Besitz.

Dem Verluste von Malta folgte die völlige Auflösung des Ordens. An Stelle des zurückgetretenen Ferdinand von Hompesch wurde der Kaiser Paul I. von Rußland zum Großmeister gewählt, aber der Papst erkannte ihn nicht an. Aus Furcht vor Streitigkeiten mit Rußland hob Kurfürst Max Joseph von Bayern den Orden in seinem Lande auf und zog 1799 seine Güter ein. Dasselbe geschah 1802 in Spanien, die Ordensgüter wurden den Krongütern einverleibt, der König Großmeister des Ordens St. Johann in Spanien. Auf dem Wiener Kongreß bemühte sich der Orden vergebens, seine Souveränität wieder zu erlangen. Die katholischen Reste wurden unter einem vom Papste ernannten Großmeister, der seit 1834 seinen Sitz in Rom hat, gesammelt.

In Preußen bestand die Balley Brandenburg als protestantischer Teil des Ordens fort. Allerdings wurden die Güter der Balley 1810 eingezogen und der „Königlich Preußische Johanniterorden" sank zu einer bloßen Dekoration ohne Bedeutung herab. Aber 1852 unterzog Friedrich Wilhelm IV. den Orden einer Reorganisation, die ihm seine ursprüngliche Bestimmung zurückgab. Unter dem 1853 gewählten ersten Herrenmeister Prinz Karl und dem jetzigen Herrenmeister Prinz Albrecht hat der Orden seitdem eine weitverzweigte und reich gesegnete Thätigkeit auf dem Gebiete der Krankenpflege entfaltet. Gegen 50 Kranken- und Siechenhäuser sind von ihm gegründet, auch im hl. Lande hat er wieder Fuß gefaßt. Die Christenverfolgung durch die Drusen am Libanon im Sommer 1860 gab Anlaß zur Errichtung eines großen Krankenhauses in Beirut; in

Jerusalem übernahm der Orden das von Fliedner ins Leben gerufene Hospiz; an dem ursprünglichen Sitze des Ordens in der hl. Stadt erhebt sich jetzt die Erlöserkirche. Ganz besondere Verdienste erwarb sich der Orden in den Kriegen von 1864, 1866 u. 1870/71 durch die Organisation der Pflege der Verwundeten und Kranken, und seitdem ist die Organisation noch weiter ausgebaut. Um geeignete Hilfskräfte zu gewinnen, läßt der Orden in den Diakonissenhäusern Frauen und Jungfrauen als Krankenpflegerinnen ausbilden, die im Bedarfsfall als „Johanniterinnen" sich ihm zur Verfügung stellen.

Angeregt durch die Thätigkeit der Preußischen Johanniter haben sich die katholischen Johanniter, die sich in besonderem Sinne „Malteserritter" nennen, wenigstens in Deutschland auf den ursprünglichen Zweck des Ordens wieder besonnen. Im Jahre 1863 wurde die „Rheinisch-westfälische Maltesergenossenschaft" gegründet, 1867 der „Verein Schlesischer Malteserritter zum Zweck der Krankenpflege im Frieden und vorzugsweise im Kriege". Beide Genossenschaften unterhalten ebenfalls eine Reihe von Krankenhäusern und haben im Kriege von 1870/71 in Verbindung mit den Barmherzigen Schwestern den Verwundeten und Kranken gedient. Der österreichische Zweig hat 1869 vor den Thoren Jerusalems ein trefflich eingerichtetes Spital erbaut. D. G. **Uhlhorn.**

Johnson, Gisle Christian, gest. 1894. — Ueber G. Ch. Johnson: Norsk Fortotterlexicon von Kraft und Lange, do. von J. B. Halvorsen, Nordisk Konservationslexicon, Brödrene Salmonsens Konversationslexicon for Norden, ausführlicher von T. Odland in 79. Beretning am det norske Bibelseskob.

Der norwegische Theolog G. Ch. Johnson hat auf seine Landeskirche und ihren Predigerstand ganz bedeutenden Einfluß ausgeübt. Er war am 10. September 1822 in Fredrikshald geboren. Sein Vater war ein angesehener Ingenieuroffizier isländischer Abstammung. Im Jahre 1834 wurde J. in die Christianssands-Kathedralschule geschickt, wo unter anderen ein ungewöhnlich gelehrter Theolog O. C. Thistedahl nicht unwesentlich auf ihn einwirkte. 1839 wurde er Student und 1843 Candidatus theologiae. Die Examina absolvierte er mit Auszeichnung. Seine Absicht mochte schon jetzt gewesen sein, sich als Universitätslehrer zu habilitieren. Er begab sich darauf mit Hilfe eines öffentlichen Stipendiums nach Deutschland, wo er in Berlin Vorlesungen bei Neander, Twesten und Hengstenberg hörte, weiter nach Leipzig, wo er an den Vorlesungen von Harleß über christliche Ethik teilnahm. Hier hörte er auch alttestamentliche Vorlesungen von Dr. C. P. Caspari, mit welchem er dort Bekanntschaft machte; später trat er in ein dauerhaftes Freundschaftsverhältnis zu ihm, da sie im Jahre 1849 Kollegen wurden. Von Leipzig ging J. nach Erlangen, wo er Bekanntschaft mit G. Thomasius, Höfling, v. Hofmann und H. Schmid machte. Über Heidelberg und Tübingen reiste er nach Paris; im Herbste 1847 kam er wieder nach Hause. Nachdem J. einige Zeit in Christiania privatim Unterweisung in der Theologie gegeben hatte, wurde er als Lektor der Theologie 1849 und als Professor 1860 angestellt. Neben seiner Lehrwirksamkeit an der Universität gab J. in den Jahren 1855—74 auch Unterricht in der Pädagogik an dem praktisch-theologischen Seminarium. An der Universität hielt er Vorlesungen über systematische Theologie, Dogmengeschichte, theologische Encyklopädie und nach 1877 über Kirchengeschichte. Seine Vorlesungen, die gründlich, geistreich, von lebendigem Christenglauben getragen waren, wurden von theologischen Studenten viel besucht.

Nicht allein auf die theologischen Studierenden übte J. großen und bedeutungsvollen Einfluß aus, sondern auch auf christliche Laien durch seine erbaulichen Bibelstunden in Christiania und zum Teil auch in anderen Orten. Um seine schwache Gesundheit zu stärken, benutzte er oft seine Ferien zu Reisen im Lande, hauptsächlich zu Fuß, und auf diesen Reisen besuchte er erweckte christliche Laien. Sein theologischer Standpunkt war streng konfessionell altlutherisch-orthodox. J. war wirksam für Grundlegung „der inneren Mission" in Christiania, „der norwegischen Lutherstiftung", „des Studentenheims" u. s. w. Er suchte unermüdlich kirchliche Reformarbeiten ins Werk zu setzen, eine Kirchenverfassung in Norwegen in Stand zu bringen; aber es gelang ihm nicht. Trotz seiner gründlichen Gelehrsamkeit war J. nicht produktiv. Seine strenge Selbstkritik machte ihn zu ängstlich. Als sein Freund, der pietistische Prediger G. A. Lammers in Skien, 1857 mit seinen Anhängern sich von der Staatskirche trennte und eine „freie apostolisch-christliche Gemeinde" zu gründen versuchte, mit Abschaffung unter anderm der Kindertaufe, gab J. seine Schrift: „Nogle Ordom Barnedaaben" (einige Worte über die Kindertaufe) heraus. Diese und einige andere ähnliche Schriften thaten gewiß ihre gute Wirkung. Lammers war dank seiner Beredsamkeit geschickter, die Gemüter zu erregen, als die Angelegenheiten

seiner „Gemeinde“ zu leiten. Im Jahre 1860 trat er in die Staatskirche zurück (gest. 1878). Mit seinem Kollegen, Prof. C. P. Caspari, war Johnson beteiligt an den Arbeiten zur Übersetzung des AT bis 1890 und später bis zu seinem Tod mit einem andern Kollegen, Prof. F. W. Bugge, mit der Übersetzung des NT. Ebenfalls zusammen mit Caspari redigierte J. „Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke in Norge“. aber er schrieb nicht viel für dieselbe. J. und Caspari übersetzten zusammen „Das Concordienbuch“ in die dänisch-norwegische Sprache 1861—1864. Im Jahre 1863 gründete J. „Luthersk Kirketidende“, welche er bis 1875 redigierte In diesem Wochenblatt finden sich viele Aufsätze des Herausgebers über kirchliche Reformfragen und gegen die von dem dänischen Prediger Grundtvig aufgestellte sogenannte „kirkelige Anskuelse“ (kirchliche Ansicht; vgl. A. C. P. Caspari Bd. III, S. 740,54), und über viele andere Fragen. Johnsohns Schüler hatten lange Zeit gewünscht, daß er seine dogmatischen Vorlesungen herausgeben möchte; aber es wurde ihm schwer, seine Ängstlichkeit zu besiegen. Endlich erschien 1878—79 sein „Grundrids af den systematiske Theologie“ anonym und als Manuskript gedruckt. Dieses Buch ist in drei Auflagen erschienen (1879, 85, 97). Seine „Forelaesninger over den christelige Ethik“ und „Forelaesninger over Dogmehistorien“ wurden 1896 nach seinem Tod herausgegeben. Von der Universität Kopenhagen wurde J. am Jubelfest 1879 honoris causa zum Dr. theol. kreiert.

Er starb am 17. Juli 1894. Sein Grab auf dem Erlöser-Kirchhof in Christiania wurde von seinen Schülern und Freunden mit einem schönen Grabmal geschmückt. Auf einem Granitsockel erhebt sich seine Büste in Bronze von einem bedeutenden Künstler, B. Bergslien, modeliert. **J. Belsheim.**

Jojachin. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W.³ I, 593; Schenkel. Bibel-Lex. III, 360f. (Schrader); Riehm, HWB² I, 761f. (Kleinert); Ewald, Gesch. des V. Isr.³ I, 791ff.; Stade, Geschichte des V. Isr. I, 680; Kittel, Gesch. der Hebr. II, 329ff; Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. II, 2, S. 479ff.; Guthe, Gesch. des V. Isr., S. 222. 243.

Jojachin יְהוֹיָכִין und (Ez 1, 2) יוֹיָכִין, LXX *Ἰωαχίν* und irrtümlich *Ἰωακείμ* (Jer 52, 31; Ez 1, 2, sowie auch sonst im Cod. A u. B); die gleichbedeutende Form יְכָנְיָה (Jer 27, 20 al., 1 Chr 3, 16f. Esth 2, 6) eig. יְכָנְיָהוּ LXX *Ἰεχονίας*, und noch kürzer כָּנְיָהוּ (Jer 22, 24. 28; 37, 1), repräsentiert nach Ewald den Namen J. vor seiner Thronbesteigung. J., der vorletzte König (Jer 24, 1) von Juda, war ein Sohn des Jojakim und der Nechuschta von Jerusalem, deren Vater Elnathan wohl Jer 26, 22; 36, 12. 25 gemeint ist. Nach 2 Kg 24, 8 war J. bei seiner Thronbesteigung 18 Jahre alt, nach 2 Chr 36, 9 dagegen 8 Jahre (ebenso LXX Vat. zur Chronik und 3 Esra 1, 43, während LXX Luc., Cod. Al. und der Syrer 18 Jahre bieten). Bertheau hält die 8 Jahre für die ursprüngliche Überlieferung wegen der starken Hervorhebung der Königin-Mutter, 2 Kg 24, 10. 12; Jer. 13, 8; 29, 2. Aber mögen auch die 1 Chr 3, 17ff. aufgezählten Söhne J.s erst im Exil geboren sein, so lassen sich doch die Frauen J.s (2 Kg 24, 15) nur gewaltsam von den Frauen des Harems deuten; die 8 Jahre der Chronik sind somit ohne Zweifel ein Schreibfehler. Wenn dagegen die Chronik statt einer dreimonatlichen Regierung J.s (2 Kg 24, 8) von 3 Monaten 10 Tagen redet, so ist diese Notiz schwerlich nur eine künstliche Ergänzung zu 100 Tagen. Wie den beiden Königen vor ihm, wird auch dem J. 2 Kg 24, 9 und 2 Chr 36, 9 (vgl. auch Ez 19, 5ff.) ein schlechtes Zeugnis ausgestellt; dasselbe wird trotz Josephus (Ant. X, 7, 1) auch durch Jer 22, 10ff., 28ff., 24, 1ff. Bar. 1, 3ff. nicht ausdrücklich widerlegt. Er bestieg den Thron (597), als die Stadt bereits von den Chaldäern belagert war oder doch kurz vor der eigentlichen Belagerung (2 Kg 24, 10; vgl. den A. „Jojakim“). Die Ankunft Nebukadnezars beim Heere und die wachsende Bedrängnis der Stadt reifte seinen Entschluß, sich auf Gnade und Ungnade zu unterwerfen (2 Kg 24, 11), indem er sich mit seiner Mutter und den Vornehmsten des Volks ins Lager der Chaldäer begab. In dem weiteren Bericht ist V. 13 und 14 (Plünderung des Tempels und Palastes, Zerschlagung der goldenen Geräte Salomos und Wegführung von 10000 Wehrfähigen) deutlich eine (nach Stade auf die Deportation von 586 bezügliche) Dublette zu V. 15f. (Nebukadnezar ließ J. nebst seiner Mutter, seinen Frauen und dem Hof nach Babel ins Exil wandern; mit ihnen 7000 wehrfähige Männer und 1000 Kriegshandwerker). Statt 10000 Menschen zählt Jer 52, 28: 3023, d. h. wohl abgesehen von obigen 8000. Dem Nachfolger J.s, Zedekia, blieb nur das Proletariat zurück. Auf J. bezieht sich höchstwahrscheinlich das ehrende Wort Klagel. 4, 20. Fast 37 Jahre schmachtete J. im Gefängnis; erst der

Nachfolger Nebukadnezars, Evil Merodach, setzte ihn bei seinem Regierungsantritt (562) in Freiheit, wies ihm unter den am babylonischen Hofe anwesenden Königen den Ehrenplatz an und gewährte ihm reichlichen Unterhalt (2 Kg 25, 27 ff.; Jer 52, 31 ff.).

Kautzsch.

Jojada. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W.[3] I, 594; Schenkel, Bibel-Lex. III, 361 (Schrader); Riehm, HWB[2] I, 762 (Kleinert); Ewald, Gesch. des V. Isr.[3] III, 617 ff.; Stade, Gesch. des V. Isr. I, 546 f. 566 f.; Kittel, Gesch. der Hebr. II, 244 f.; Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. II, 2, S. 210 ff.; Guthe, Gesch. des V. Isr., S. 179 f.

Jojada יְהוֹיָדָע, LXX Ἰωδαέ, Hoherpriester zur Zeit der Athalja und des Königs Joas von Juda, der die davidische Dynastie vom Untergang errettete; vgl. 2 Kg 11, 1 ff.; 2 Chr 22, 10 ff. Aus dem Blutbad, durch welches Athalja die Familie ihres von Jehu getöteten Sohnes Ahasja in Jerusalem ausrottete, war nur der einjährige Königssohn Joas von seiner Tante Jehoschäba gerettet und in den Tempel geflüchtet worden. Die Chronik (II, 22, 11) motiviert dies durch den Umstand, daß Jehoschäba die Gemahlin des Hohenpriesters J. gewesen sei. Gegen die Geschichtlichkeit dieser Ergänzung zum Königsbuch kann weder (mit Thenius) 2 Chr 8, 11, wo es sich um einen andern Fall handelt, noch Neh 3, 20 ff. geltend gemacht werden; denn die Zustände des 5. Jahrh. beweisen nichts für die des 9. Allerdings könnte jene Zuthat den Zweck haben, das Verweilen der Jehoschäba im Tempelbereich unanstößig erscheinen zu lassen (doch s. u.). Nach Verlauf von sechs Jahren (878 nach üblicher Rechnung, richtiger etwa 836) traf J. eben so kluge wie energische Maßregeln, den siebenjährigen Prinzen mit Hilfe der königlichen Leibwache auf den Thron zu erheben. Wenn J. 2 Kg 11, 4 plötzlich ohne alle nähere Bezeichnung eingeführt wird (erst V. 9 heißt er J. der Priester [der „hohe Priester" 12, 11 ist Glosse]; 2 Chr 24, 6 auch kurzweg „das Haupt"), so muß er, wie Thenius mit Recht geltend gemacht hat, bereits vorher erwähnt gewesen sein und dann doch wahrscheinlich eben als Gemahl der Jehoschäba. Er selbst leitet die Verschwörung, investiert den Prinzen (auch die Salbung desselben wird 2 Chr 23, 11 dem J. und seinen Söhnen zugeschrieben; dagegen 2 Kg 11, 12 allgemein: „sie salbten ihn"), gebietet die Tötung der Athalja außerhalb des Tempelbereichs und läßt dann den Bund zwischen Jahve, dem Könige und dem Volke erneuern (2 Chr 23, 16: zwischen sich und dem Volke und dem König!). Das von ihm entflammte Volk zerstörte den Baalstempel und tötete den Priester desselben; den Jahvetempel aber ließ J. fortan durch einen eigens dazu eingerichteten Wachtdienst verwahren. Der ganze Bericht des Königsbuchs, der durch und durch den Stempel genauester Überlieferung trägt und abgesehen von den späten Glossen V. 6 und 11 zwei guten alten Berichten (der zweite liegt in dem Fragment V. 13—18 vor, wie Stade gezeigt hat) entnommen ist, hat in der Chronik durch die übliche Voranstellung der Priester und Leviten und die ängstliche Wahrung ihrer Prärogative eine wesentlich andere Färbung erhalten; über die vermutliche Quelle dieser Abweichungen, die man vergeblich mit 2 Kg 11 zu vereinigen gesucht hat, s. u. — 2 Kg 12, 3 wird die treffliche Regierung des Joas auf den Einfluß zurückgeführt, den J. auf seine Erziehung ausgeübt hatte. Die nachmalige Hinrichtung des Propheten Sacharja, eines Sohnes J.s, welche 2 Chr 24, 21 berichtet (vgl. V. 25, wo sogar von Blutschuld an den Söhnen J.s die Rede ist), scheint dabei als eine Übereilung außer Acht gelassen; wohl im Hinblick auf diese blutige That beschränkt 2 Chr 24, 2 das Lob des Joas auf die Lebensdauer des J. — Daß sich Joas dem Hohenpriester gegenüber seine Selbstständigkeit wahrt, geht aus der Erzählung 2 Kg 12, 7 ff. aus dem 23. Jahr des Joas hervor. Wenn auch J. an dem Verfall des Tempels (der 2 Chr 24, 7 auf Gewaltthaten Athaljas zurückgeführt wird), sowie an der Verwendung der Tempeleinkünfte für die Priester nicht direkt die Schuld trug, so mußte er sich doch den Maßregeln, durch welche der König Abhilfe schaffte, und sogar einer Kontrole durch einen königlichen Beamten unterwerfen (2 Kg 12, 11). Auch hier hat die Chronik (II, 24, 4 ff.) durch eine wesentlich andere Darstellung jeden Anstoß an dem Verhalten der Priester und Leviten, abgesehen von der Verzögerung des Baues, beseitigt. Wenn 2 Chr 24, 27 speziell in Betreff dieses Baues der Midrasch zu den Büchern der Könige citiert wird, so liegt die Vermutung nahe, daß der Chronist dieser Quelle (die seinem eigenen Standpunkt allerdings entsprochen haben muß) auch die sonstigen Abweichungen vom Bericht des Königsbuchs über J. verdankte. Sonst findet sich über letzteren noch die Notiz (2 Chr 24, 3), daß er dem Joas zwei Frauen nahm, sowie (24, 15) daß er in einem Alter von 130 Jahren starb und bei den Königen Judas in der Davidsstadt begraben wurde. Streitig ist, ob sich Jer 29, 26 auf unsern J. bezieht; vgl. Giesebrecht z. d. St.

— Von andern Trägern dieses Namens ist noch J. (יוֹיָדָע), der Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Eljasib zur Zeit Nehemias, hervorzuheben (Neh 12, 10 ff. 22; 13, 28).

Kautzsch.

Jojakim. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W.³ I, 594 f.; Schenkel, Bibel-Lexikon III, 361 f. (Schrader); Riehm, HWB² I, 762 f. (Kleinert); Ewald, Gesch. des V. Isr.³ III 775 ff.; Stade, Gesch. d. V. Isr. I, 674 ff.; Kittel, Gesch. der Hebr. II, 328 f.; Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. II, 2, 464 ff.; Guthe, Gesch. des V. Isr., S. 220 f.

Jojakim, יְהוֹיָקִים, LXX Ἰωακίμ, Sohn Josias und der Sebida (Qere Sebudda), drittletzter König von Juda, der im Alter von 25 Jahren an Stelle seines jüngeren Bruders Joahas (s. o. S. 232, 37) von Necho auf den Thron erhoben wurde und 11 Jahre (608—597) zu Jerusalem herrschte; vgl. 2 Kg 23, 34—24, 6; 2 Chr 36, 4 ff. Daß Necho (nicht er selbst, mit Genehmigung oder auf Veranlassung des Pharao, wie Keil u. a. wollen) seinen urspr. Namen Eljakim in J. verwandelte, kann nur den Sinn haben, daß ihn der Sieger dadurch ausdrücklich als „sein Geschöpf" (so Thenius zu 2 Kg 23, 34) bezeichnen wollte; vgl. den ähnlichen Fall 2 Kg 24, 17. Das schlimme Zeugnis, welches das Königsbuch und die Chronik seinem Charakter ausstellt, wird durch Jer 22, 13 ff.; 26, 20 ff. (Ermordung des Propheten Uria); 36, 20 ff. und die mannigfachen Klagen Jeremias über den unter ihm wuchernden Götzendienst auf das stärkste kommentiert. Die erste Regierungshandlung des J. war die Aufbringung der von Necho bei der Absetzung des Joahas auferlegten Buße von 100 Talenten Silber und einem Talente Gold (LXX 100 T. Gold, richtiger aber wohl LXX Luc. und der Syrer 10 T. Gold, also in der Proportion von 2 Kg 18, 14), welche Summe auf Grund einer Schätzung von dem ganzen Volke eingetrieben wurde. Der weitere Bericht des Königsbuchs (II, 24, 1 ff.) über J. dürfte folgendermaßen zu verstehen sein. Durch die Schlacht bei Karkemisch (605) wurde die Herrschaft Nechos über Vorderasien gebrochen. Diese Schlacht, von der auch Jer 25, 1; 46, 2 das Königtum des Nebukadnezar datiert wird, obschon er erst 604 dem Nabopolassar auf dem Throne folgte, war das vierte Jahr des J. (vgl. auch 2 Kg 24, 12, wo das achte Jahr des Nebukadnezar dem letzten des J. entspricht). Weiter aber ergiebt sich aus Jer 36, 29, (vgl. mit V. 9, wo von einem Fasten im neunten Monat des fünften Jahres J.s berichtet wird), daß die Chaldäer bis Ende 605 noch nicht in Juda erschienen waren. Ehestens im Frühjahr 604 nötigte Nebukadnezar den J., der bis dahin noch Vasall der Aegypter war, zur Unterwerfung (dieser Zug ist 2 Kg 24, 1 gemeint; nach dem Fragment des Berossos bei Josephus c. Ap. 1, 19 war N. damals durch den Tod seines Vaters zu schleuniger Heimkehr nach Babylon genötigt). Nach dreijähriger Tributleistung fiel J. von den Chaldäern ab, ohne Zweifel aufgestachelt von den Ägyptern (vgl. Maspero, Gesch. der morgenl. Völker im Altertum, S. 493 der deutschen Ausg.). Nebukadnezar mußte sich vorläufig begnügen, Streifscharen der Chaldäer, d. h. wohl die geringe in Syrien zurückgelassene Besatzung, samt den Scharen der Edomiter (l. 24, 2 „Edom" statt Aram), Moabiter und Ammoniter zur Verwüstung Judas zu entsenden. Als endlich die regelregte Belagerung Jerusalems durch ein von Nebukadnezar entsandtes Heer (s. 2 Kg 24, 10) begann, starb J. („legte sich zu seinen Vätern" 2 Kg 24, 6), worauf sich dann sein Nachfolger Jojachin dem mittlerweile eintreffenden Großkönig ergab. Dagegen berichtet die Chronik (II, 36, 6 ff.), daß Nebukadnezar den J. mit Fesseln gebunden habe, um ihn nach Babel zu führen, indem er zugleich einen Teil der Tempelgeräte in seinen Palast zu Babel überführte. Wenn mit diesem Ereignis der 2 Kg 24, 1 gemeldete erste Zug des Nebukadnezar gemeint ist, so findet ein Widerspruch mit dem Königsbuch nicht statt (das argumentum e silentio ist bei der großen Kürze des letzteren in dieser Zeit nicht entscheidend), und es ist daher ganz unnötig, der Chronik mit Graf eine Verwechslung des Jojakim mit Jojachin zuzuschreiben. Wenn die LXX zu 2 Chr 36, 6 die Absicht einer Wegführung J.s in eine wirkliche Deportation verwandeln, so berechtigt dies nicht zu einer Korrektur des masor. Textes. Auffällig bleibt jedoch das gänzliche Schweigen der Chronik über den Tod J.s, und hier dürfte die Ergänzung der LXX zu 2 Chr 36, 8 („er legte sich zu seinen Vätern und ward begraben im Garten Ussas", vgl. 2 Kg 21, 18. 26) den urspr. Text der Chronik repräsentieren. Die Weglassung dieser Notiz im masoretischen Text beruht wohl auf der großen Schwierigkeit, das friedliche Ende und Begräbnis J.s mit den so bestimmten Drohungen Jeremias 22, 19 und 36, 30 in Einklang zu bringen. Zur Hebung dieser Schwierigkeit genügt nicht die Auskunft, daß der Leichnam J.s nach der Eroberung der Stadt von den Feinden oder dem eigenen Volk aus dem Grabe gerissen worden sei (aber s. Jer 22, 19); eher hilft schon die Annahme, daß J. bei einem

Ausfall getötet und unbeerdigt liegen geblieben sei. Allerdings muß man sich dann für die Wendung 2 Kg 24, 6 auf den ähnlichen Fall mit Ahab berufen (1 Kg 22, 40) und das Begräbnis im Garten Ussas für eine müßige Erfindung erklären. Nach Ewald wäre J. mit List aus der Stadt herausgelockt, gefangen und wegen seines heftigen Widerstandes getötet worden; ohne dies hätten die später niedergeschriebenen Weissagungen Jeremias nicht eine so bestimmte Form annehmen können. Für einen gewaltsamen Tod J.s scheint in der That sein noch jugendkräftiges Alter zu sprechen. Keinesfalls aber ist bei den Versuchen eines Ausgleichs zwischen Jeremia und den Geschichtsbüchern (auch Da 1, 1, wo das dritte Jahr J.s unter allen Umständen rätselhaft bleibt) eine Berufung auf Josephus (Ant. X, 6, 1—3) statthaft; ebensowenig gestattet die ganz offenbare Geschichtsmacherei desselben (vgl. Thenius zu 2 Kg 24, 1 ff.), ihn bei der Interpretation der Berichte des Königsbuchs und der Chronik zu Grunde zu legen, wie dies Ewald und Duncker (Gesch. des Altert.[4] II, 384) gethan haben.

2. J., יוֹיָקִים, Hoherpriester im nachexilischen Jerusalem (Neh 12, 10. 12. 26; Baruch 1, 7?; Judith 4, 8 ff.; 15, 8?).

3. J., Gatte der Susanna, im gleichnamigen Apokryph, V. 1 ff.

Kautzsch.

Joktan. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W.[3] I, 595; Schenkel, Bibel-Lexikon III, 387 ff (Kneucker); Dillmann, Die Genesis[6], S. 198 ff.; Holzinger, Genesis (1898), S. 106 ff.

Joktan, יָקְטָן, LXX *Ιεκταν* (Luther: Jaketan, in der Chronik Jaktan), heißt 1 Mos 10, 25 ff. (jahwistisch), 1 Chr 1, 19 ff. ein Sohn des Eber, des Urenkels des Sem. J. ist Bruder des Peleg und Vater von 13 (oder, wenn Obal mit LXX zu streichen, von 12) Söhnen. Mit diesen Angaben besagt die Völkertafel, daß sich der große semitische Stamm, der in dem Namen (des heros eponymos) Eber noch zu einer Einheit zusammengefaßt war, lange vor der Auswanderung der Terachiden (Abrahamiden) in einen nördl. (Peleg) und einen südl. Zweig (Joktan) spaltete. In der That weisen die Namen der 13 Söhne J.s, soweit sie sich sicher bestimmen lassen, auf den Süden Arabiens. Jedenfalls ist die Genesis im Rechte mit der Unterscheidung der älteren joktanidischen und der späteren ismaelitischen Araber. Denselben Unterschied statuieren die arabischen Ethnographen zwischen den Söhnen Kachtans, des Ahnherrn aller reinen Araber, und den erst später arabisierten Ismaeliten, mag auch ihre Identifizierung des Kachtan mit Joktan erst auf jüd. Quellen in nachbiblischer Zeit beruhen. Die 1 Mos 10, 30 angegebenen Grenzen der Wohnsitze J.s sind ebenso hinsichtlich des Ausgangs- wie des Endpunktes streitig. Es fragt sich, ob Mescha (mit Delitzsch u. a.) in Mesene am nordwestl. Ende des persischen Golfs oder mit Knobel u. a. in (nach andern bei) Kal'at Bîsche ca. 50 Meilen südöstlich von Mekka am 20. Grad n. B. zu suchen sei. Im ersteren Fall erhielte man bei Ansetzung des Endpunktes Saphar in der himjaritischen Königsstadt Tzafar in Jemen (dem Sapphara des Ptolemäus) eine Linie von Nord nach Süd; das „Ostgebirge", welches neben Saphar genannt wird, bezeichnete dann, da ohne Zweifel das sog. Weihrauchgebirge im Osten von Hadramaut gemeint ist, einen zweiten südöstl. Endpunkt. Sucht man dagegen Mescha in Bische und Saphar in der Hafenstadt Safâr westlich vom Weihrauchgebirge, so wird für die Wohnsitze J.s genau ein Dreieck im Südwesten Arabiens abgeschnitten. In beiden Fällen bleibt die Schwierigkeit, wie in den genannten Grenzen auch Ophir (s. d. A.) und Chavila unterzubringen seien. Josephus (Ant. I, 6, 4) dehnt daher die Grenzen der Joktaniden bis nach Indien aus. Richtiger scheint uns die Annahme, daß die von J. hergeleiteten Gebiete Ophir und Chavila bei der Bestimmung der Grenzen gar nicht mit berücksichtigt sind. **Kautzsch.**

Jona, Prophet. — J. Leusden, Jonas illustratus, Utrecht 1656; H. A. Grimm, Der Pr. J. übers. und mit erkl. Anmm. herausgegeben Düsseld. 1798; Goldhorn, Exkurse z. B. J. Leipz. 1803; Verschuir, De argum. l. J., in opp. ed. Lotze, Traj. 1810; G. E. Reindl, Die Sendung des Pr. J. nach Ninive, Bamb. 1826; Baur, Der P. J., ein assyr.-babyl. Symbol in Illgens Ztschr. 1837. I, 90 ff.; Jäger, Ueber den sittl. rel. Endzweck d. B. J. in d. Baur-Kernschen Tüb. Ztschr. 1840, I. 35 ff.; Friedrichsen, Krit. Uebers. der versch. Ansichten über d. B. J., Leipz.[2] 1841; Delitzsch, Ueber d. B. J. in Rudelbach u. Guer. Ztschr. 1840, 112 ff.; Baumgarten, Ueber das Zeichen d. Pr. J. ibid. 1842, 1 ff.; Kaulen (kath.) lib. Jon. expos. Mog. 1862; M. M. Kalisch, Bible Studies II: the book of Jona, London 1878; H. Martin, The proph. J.[3], Edinburg 1889; A. E. O'Connor, Étude sur le livre de J., Genf 1883; Ch. H. H. Wright, Biblical essays, Edinburg 1886; W. Böhme, Die Compos. d. B. J. in ZatW 1887, 224 ff. Zu vgl. ferner: Sack, Christl. Apologetik 1829, 343 ff.; Hengstenberg,

Christol. I, 467 ff.; Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels 1857, 274 ff.; Küper, Prophetentum, 161 ff.; Knobel, Prophetism. II, 369 ff.; v. Hofmann, Schriftbew.[2] II, 1, 504; Nöldeke, Die altt. Litteratur 1868, 72 ff.; Ewald, Propheten III, 233 ff.

Jona (יוֹנָה, Ἰωνᾶς), Sohn Amittai's, nach welchem das im δωδεκαπρόφητον die fünfte Stelle einnehmende kleine Prophetenbuch benannt ist, ist ohne Zweifel identisch mit dem 2 Kg 14, 25 erwähnten Jona, Sohn Amittais aus Gath-ha Chefer (das gegenwärtige, eine St. von Nazareth gelegene el-Meschhed), welcher laut dieser Stelle die durch Jerobeam II. ins Werk gesetzte Wiederherstellung der Grenzen Israels von Hamath bis an das tote Meer geweissagt: eine Weissagung, die, wenn nicht schon unter Joas, so doch sicher zu Anfang der Regierung Jerobeams II. gesprochen ist. Das Buch unterscheidet sich von allen anderen prophetischen Schriften dadurch, daß in ihm nicht die Prophezeiung die Hauptsache ist, sondern die persönlichen Erlebnisse des Propheten. Dieser erhält den Auftrag, Ninive, der Hauptstadt Assyriens, Buße zu predigen. Um dieser ihm seltsam erscheinenden Mission zu entgehen, schifft er sich in Joppe auf einem Tarsisschiffe ein. Bei einem Sturm durch das Los bezeichnet wird er von den Schiffsleuten, welche Jahwes gerechtes Gericht erkennen, auf seinen eigenen Rat über Bord geworfen und von einem großen Fisch verschlungen, aber am dritten Tag lebendig ans Land gespieen. Nunmehr entledigt er sich seines Auftrags und verkündigt den Niniviten binnen 40 Tagen den Untergang ihrer Stadt. Als Volk und König Buße thun und Gott ihrer verschont, wird er über das göttliche Erbarmen unmutig, aber von Gott an einem קִיקָיוֹן (wahrsch. der sehr schnell wachsende ricinus, ägypt. kiki, assyr. kûkânîtu) seiner Thorheit überführt. Dies ist der Inhalt des Buches. Man hat dasselbe für eine Dichtung erklärt, für eine Allegorie, für einen poetischen Mythus. Am weitesten verbreitet ist die Auffassung desselben als einer national-hebräischen Prophetensage mit einem geschichtlichen, übrigens nicht näher bestimmbaren Kern und didaktischen Zwecke. Auf der anderen Seite hat auch die streng historische Auffassung ihre Vertreter. Wenn sich letztere, um die historische Glaubwürdigkeit des Buches in allen Einzelheiten der Erzählung zu erweisen, unter anderem darauf berufen, daß die Sendung des Jona, Sohn Amittais, nach Ninive zu den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit passe, in welche die ersten Berührungen Israels mit Assur fielen; daß die Beschreibung der Größe Ninives mit der Wirklichkeit im Einklang stehe, so ist ersteres nicht in Abrede zu stellen, letzteres aber auf Grund unserer gegenwärtigen Kenntnis von dem Umfang des alten Ninive in Zweifel zu ziehen (vgl. RE[2] X, 598). Die Bestreiter der Geschichtlichkeit der Erzählung berufen sich auf die Häufung des Wunderbaren in derselben; auf so Auffallendes, wie das „Fasten des Viehes" 3, 7, was ein unverkennbares Anzeichen des didaktischen Charakters des Buches sei; auf das laut K. 2 von dem Propheten im Bauche des Fisches gesprochene Gebet, das nicht eine Bitte enthalte, wie sie hier an der Stelle wäre, um die erst zu gewährende, sondern ein Dank für die bereits gewährte Errettung. Die Dinge werden hier ebenso liegen, wie beim B. Hiob. Wie dort, so ist hier keine freie Erfindung des historischen Rahmens durch den Verf. des Buches anzunehmen, sondern eine Benützung und Verarbeitung eines tradierten Stoffs, einer in der Volksüberlieferung enthaltenen alten Jona-Geschichte zum Behufe eines bestimmten, lehrhaften Zweckes. Hiermit ist Mt 12, 39—41, wo Christus das über die wunderbare Errettung des Jona Erzählte zur Veranschaulichung seiner Auferstehung verwertet, durchaus verträglich. Aber welches ist jener lehrhafte Zweck? Die früher (RE[2]) von mir vertretene Meinung, daß das Buch Aufschluß gebe über das Wesen des prophetischen Berufs, ist gegenüber dem berechtigten Einwand nicht aufrecht zu halten, daß vielmehr das Verhalten Gottes zur Heidenwelt, welches sich im Gegensatz zu der in Israel gangbaren und selbst bei einem Propheten wie Jona nicht ausgeschlossenen, engherzigen Vorstellung als ein wohlwollendes, liebevolles offenbart, „wie ein roter Faden das Ganze durchzieht und zuletzt zu einem Knoten sich schürzt, dessen Lösung 4, 10 f. den Schluß und Glanzpunkt bildet". In der Darlegung dieses Gedankens, daß auch die Heidenwelt Gegenstand göttlicher Vorsehung und Erziehung; daß auch sie zur Anerkennung Jahwes zu rufen, auch ihr die „gnädige Aufnahme in das Reich des wahren Gottes zu gönnen" sei, wird die Tendenz des Buches zu suchen sein.

Daß der 2 Kg 14, 25 erwähnte Prophet das in dem Buch über ihn Erzählte in Schrift gefaßt hat, ist nirgends angedeutet. So abgebrochen, wie die Erzählung beginnt und schließt, liegt es nahe zu vermuten, daß sie ursprünglich nur ein Glied in einem Cyklus von ähnlichen Erzählungen gebildet hat; und da sie nun den Geschichten aus dem Leben Elisas, welche wir im 2. Buch der Könige zusammengestellt finden, durchaus analog ist, so stammt sie vielleicht aus demselben Kreis der sogenannten Prophetenschulen her.

Eine alte Haggada bezeichnet Jona geradezu als einen der בְּנֵי הַנְּבִיאִים aus Elisas Schule. Über die Zeit der Abfassung des Buches herrscht unter den Auslegern große Differenz der Ansichten. Sie schwanken innerhalb des Zeitraums zwischen Menahem und den Makkabäern. Da das 3, 3 sich findende „und Ninive war (הָיְתָה) eine große Stadt für Gott“ zeigt, daß die Stadt zur Zeit der Abfassung des Buches nicht mehr bestand, so kann es nicht vor 606 v. Chr. geschrieben sein. Auch der sprachliche Charakter des Buchs (חִשְּׁבָה לְ = *μέλλω* 1, 4; סְפִינָה 1, 5; הִתְעַשֵּׁת 1, 6; קְרִיאָה 3, 2; טַעַם (Befehl) 3, 7; מִנָּה 2, 1. 4, 6. 8; בְּשֶׁלְּמִי 1, 7; בְּשֶׁלִּי 1, 12; שֶׁבִּן 4, 10) weist uns in eine viel spätere Zeit, als man häufig angenommen hat. Aber über das 5. Jahrh. wird nicht herunterzugehen sein. Verschiedene Schriften, aus denen das Buch entstanden wäre, wie Böhme vermutet hat, der einen Jahwisten, einen Elohisten, einen Redaktor und einen Ergänzer unterscheiden zu können meint, lassen sich nicht nachweisen. **Volck.**

Jonas von Bobbio, angesehener Hagiograph des VII. Jahrh., gest. nach 659. — Histoire littéraire de la France III, 604 ff.; Artikel „Jonas von Bobbio“ in der Encyklopädie von Ersch und Gruber; Hertel in ZhTh 39, 397 ff.; Stöber, Zur Kritik der Vita S. Johannis Reomaensis: SWA 1885, S. 319 ff., bes. S. 395—97; Krusch, Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa: Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung XIV, 385 ff.

Über den Lebensgang des J. von Bobbio oder von Susa sind wir ausschließlich durch gelegentliche Bemerkungen in seinen Biographien unterrichtet. Er stammte aus Susa, einem 45 km westlich von Turin am Fuße des Mont Cenis gelegenen Alpenstädtchen, dem alten Segusio, das noch heute durch eine Reihe römischer Altertümer hervorragt. Im Jahr 618 trat er, noch jugendlichen Alters, in das drei Jahre zuvor von Columba d. J. gegründete Kloster zu Bobbio ein (s. d. A. Columba d. Jüng. Bd IV S. 241—47), dem er im wesentlichen seine grammatisch-litterarische Bildung zu verdanken haben wird (vita Col. Prol. 4; ASB II, 4). Bereits unter Abt Attala, dem unmittelbaren Nachfolger Columbas, erlangte J. eine Vertrauensstellung (beati viri ministerio deputatus, v. Attalae 3 a. a. O. S. 116), und von dem 3. Abt Bertulf ward er, als derselbe bald nach Erlangung seiner Würde (627) die Hilfe des Papstes gegen die Ansprüche des Bischofs von Tortona in Anspruch nahm, zum Begleiter auf der Romreise erwählt. Da J. den zweiten Abt von Luxeuil Eustasius, der im Frühjahr 629 gestorben ist (s. d. A. Eustasius Bd V S. 624 f.) persönlich gekannt hat (v. Col. 54), so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er noch im J. 628 nach Gallien kam, wo er jedenfalls nachdem er Bobbio verlassen, sich dauernd aufgehalten hat. Wie er bei einem späteren vorübergehenden Aufenthalt in Bobbio (cum apud eos . . vacans . . morarer, v. Col. 1) den Brüdern versprochen hatte, schrieb er — und zwar innerhalb der nächstfolgenden drei Jahre — sein von ihm selbst in zwei Teile gegliedertes Hauptwerk: die Lebensbeschreibungen Columbas und seiner Nachfolger und Schüler. Der nach Abschluß des Ganzen (v. Col. 4) verfaßte Prolog an Waldebert von Luxueil und Bobolen von Bobbio bezeugt, daß die Vollendung des Werkes zwischen 640—643 fällt, nach Krusch (S. 388) ins Jahr 641. Um diese Zeit war J. in Gesellschaft des heil. Amandus mit der Bekehrung der heidnischen Franken an der Schelde und Scarpe beschäftigt. Bei einem Aufenthalt zu Arras an der Scarpe ward er veranlaßt, das Leben des hl. Vedastes, des ersten fränkischen Bischofs von Arras, zu schreiben, das in der Vorrede auffallend an die um die nämliche Zeit abgefaßte Präfation der Vita Col. erinnert (Krusch S. 439). Im November 659 hatte J., der inzwischen (Stöber S. 397) die Abtswürde erlangt hatte (nach früherer, aber gänzlich haltloser Vermutung zu Bobbio, nach Hist. lit. von Elno, nach Stöber a. a. O. in einem Vogesenkloster columbanischer Gründung, nach Krusch S. 388 ohne bestimmten Sitz, in königlichen Diensten — eine Entscheidung ist, solange nur vita Walarici 9 und vita S. Joh. Reom. 1 zur Beurteilung herangezogen werden können, unmöglich) im Auftrage der Königin-Regentin Balthildis eine Reise nach Cabillonum (Chalon-sur-Saone) auszuführen, wobei er im Kloster des heil. Johannes von Reomaus, unweit Semur-en-Auxois, Rast machte. Auf Bitten der Brüder daselbst verfaßte er die Lebensbeschreibung des gegen Mitte des 6. Jahrh. verstorbenen Stifters des Klosters. Über die letzten Schicksale und den Tod Jonas' besitzen wir keine Nachricht.

Das bereits erwähnte Hauptwerk des J., insbesondere dessen erster Teil, die vita Columbani, ist es, dem er seinen schriftstellerischen Ruhm verdankt. Häufig gedenken gleichzeitige oder wenig spätere Autoren seines Verdienstes: vgl. die Vita Walarici Raimberts cap. 9 (ASB II, 79), vita Salabergae 3 (II, 405), vita Agili 6 (II, 304), vita Faronis 12, II, 585); der sog. Fredegar bietet in dem 642 entstandenen Teile IV, 36

bereits mehrere der vita Col. entlehnte Kapitel (M. G. Scr. Merov. 2, 134—38), und die Vita S. Galli beruht in ihrem Anfang auf demselben Werke des J. Man wird auch zugeben müssen, daß J. trotz mehrfacher Unrichtigkeiten im einzelnen (vita Col. 10, 12, 50; vgl. Hauck, KG I[2] 279 Anm. 3), trotz auffallenden Schweigens über wichtige Angelegenheiten wie den Osterstreit (von dem jedoch vita Bertulfi 3 nach Malnorys [Quid Luxovienses monachi ad regulam . . . contulerint p. 13] ansprechender Vermutung eine Bemerkung nachzuklingen scheint) und das erste Auftreten der Benediktinerregel in Gallien, trotz seiner dem Geist der Zeit entsprechenden Vorliebe für Wundergeschichten (die Vita Burgundofarae ist nichts anderes als eine noch zu Lebzeiten der Burgundofara vorgenommene Zusammenstellung wunderbarer Vorgänge im Kloster Faremoutier, vgl. auch Krusch S. 429) — doch durch seine Bemühungen, auf Grund persönlicher Erkundigung bei Augenzeugen und mit einer gewissen Unterscheidung des mehr oder minder wichtigen Stoffes (vita Col. 4) Bericht zu geben, wie auch durch die lebensvolle Auffassung der Gestalt und der Schicksale des Patriarchen des altschottischen Klosterwesens auf dem Festlande unter der großen Masse seiner litterarischen Zunftgenossen hervorragt. Indes ist es nicht nur der Inhalt, der die Schriften des J. berühmt machte, sondern ebensosehr wohl auch die auffallende neue, die vorher herrschende gregorianisch-merovingische verdrängende Ausdrucksweise (Krusch S. 435): eine mit zahlreichen Floskeln aus der klassisch- und kirchlich-lateinischen Litteratur (Livius, Vergil, Silius Italicus, Juvencus) und der gallisch-italischen Rhetorenschule durchsetzte Sprache, der selbst da, wo der Verfasser in Phrasen schwelgt, die bekannte widerwärtige Autorenbescheidenheit nicht abgeht (vita Col. praef. 4). Einzig die Sprache ist es denn auch, wonach zunächst für die Vita S. Johannis Reomaensis von Stöber in SWA 1885, S. 319ff. (dort auch das Bruchstück der Vita nach Cod. Paris. 11748), sodann für dieselbe Vita und für die des heil. Vedastes von Arras die Abfassung seitens des J. durch Krusch a. a. O. festgestellt worden ist. Letzterem verdanken wir auch die einzige vollständige, resp. zuverlässige Ausgabe beider Viten MG Scr. Merov. III, 406—413 vita S. Vedastis und am selben Orte S. 506 bis 517 die vita S. Joh. Reom.; vita Vedasti nach dem cod. Montipess. 55 bei Schubert, Die Unterwerfung der Alemannen, S. 210—222). Für das Hauptwerk des Jonas bleiben wir, bis das Kruschsche Werk und, was das Leben Columbas anbetrifft, die AS soweit vorgeschritten sein werden, auf Mabillon angewiesen, der im 2. Bande der Acta die Vitae Columbani S. 5—29, Eustasii S. 116—123 (auch AS 19 Mart. III, 784ff.), Attalae S. 123—127 (AS 10 Mart. II, 42—45), Bertulfi S. 160 bis 166 (AS 19 Aug. III, 750—54) und Burgundofarae S. 439—449 veröffentlicht hat. Abdruck aus Mabillon in MSL 87, 1011ff. **Seebaß.**

Jonas, Justus, gest. 1555. — Briefwechsel des J. J., gesammelt und bearb. von G. Kawerau, 2 Bde, Halle 1884. 85; dazu seither manche Nachträge, z. B. von C. A. H. Burkhardt in ZkWL 1889, S. 430ff.; Laur. Reinhard, Commentatio de vita et obitu J. Jonae, Altenb. 1731; Dreyhaupt, Saalkreys, Halle 1749; G. Chr. Knapp, Narratio de J. J. Halle 1817, auch in Scripta var. arg. Hal. 1823, II, 573ff.; K. Chr. Lebr. Franke, Gesch. d. Hall. Reformation, Halle 1841; H. G. Hasse, J. J. Leben (in Meurer, Altväter der luth. Kirche II. 2). Leipz. 1862; Th. Pressel. J. J. (in Leben u. ausgew. Schriften der Väter d. luth. Kirche VIII), Elberf. 1862; K. Meyer, Festschrift zur Jubelf. des 400j. Geburtstages des Dr. J. J., Nordhausen 1893. Für die Erfurter Zeit: Karl Krause, Hel. Eob. Hessus, Bd I, Gotha 1879; G. Oergel, Beiträge zur Gesch. des Erfurter Humanismus in Mt des Vereins f. d. Gesch. und Altertumsk. von Erfurt XV 1891, auch in Sonderabdruck. Für die Anfänge in Wittenb.: Fr. Kropatschek, Joh. Dölsch aus Feldkirch, Greifsw. 1898; G. Bauch, Die Einführung der Melanchthonischen Deklamationen . . .. Breslau 1900. Für Halle: Hertzberg, Gesch. d. Stadt Halle, Bd II, 1891; E. Brandenburg, Luther, Kursachsen und Magd. in den Jahren 1541 und 1542 in DZ f. Geschichtswissensch. NF I (1896/97) S. 259ff.; Fr. Kohlmann, Zur Hallischen Ref.-Gesch in Neue Mt aus dem Gebiet hist-antiqu. Forschungen XIX (1896) S. 153ff. — Handschr. Aufzeichnungen aus Jonas' letzten Lebensjahren durch Joh. Lindener in Clm 939 (München, Hof- und Staatsbibl.). — Ueber J. als Prediger: W. Beste, Kanzelredner der luth. Kirche des Ref.-Zeitalters, Lpz. 1856, I, 149ff.

Justus Jonas, eigentlich Jodokus [Jobst] Koch, wurde am 5. Juni 1493 in der Reichsstadt Nordhausen als ältester Sohn des angesehenen Ratsmeisters Jonas Koch geboren. Geistige Begabung und Beredsamkeit waren Erbteil des Sohnes vom Vater her (CR III, 535. VIII, 986; de Wette V, 105), den er noch in seinen Knabenjahren verlor. Während der Universitätsjahre wurde aus dem Jodocus Jonae [filius] ein Jodocus, dann Justus Jonas (Briefw. I, 6). Eine ältere Schwester (Halbschwester?) heiratete

den Nordhäuser Bürger Lorenz Rebbeis; ein Halbbruder Berthold Wolfhagen, der Kanonikus in Erfurt wurde, bereitete ihm bei Lebzeiten durch seine „Unbußfertigkeit“ und seinen Lebenswandel vielen Kummer, und sein Tod veranlaßte dann noch 1542 ärgerlichen Streit unter den Verwandten um den Nachlaß (Briefw. II, 61. 82 ff.; Oergel S. 110). Nachdem J. J. die lateinische Stadtschule der Vaterstadt besucht hatte, bezog er schon als 13jähriger 1506 die Universität Erfurt, wurde 1507 Baccalaureus und 1510 Magister. Schon in diesem jugendlichem Alter schloß er sich in enger Freundschaft an Eoban Hessus an und eiferte ihm in humanistischen Studien, poetischen Versuchen und fröhlichem Lebensgenuß nach. Als Berufsstudium erwählte er die Rechtswissenschaften. Es war wohl der 1509 nach Wittenberg übergesiedelte „monarcha juris“ Henning Göde, der ihn im Sommer 1511 bewog, sich gleichfalls nach Wittenberg zu begeben, wo er den juristischen Baccalaureat erwarb. Von näheren Beziehungen zu Luther liegt für jetzt kein Zeugnis vor, wenn sie auch einander bekannt wurden, wohl aber von solchen zu Spalatin und zu Wenzeslaus Link (Briefw. I, 3 und 318). Nach Erfurt zurückgekehrt (1514 oder 1515?) empfing er die Priesterweihe — er giebt an, 1516 zuerst gepredigt zu haben —, promovierte dann hier 1518 zum Doktor beider Rechte und erhielt durch seinen einflußreichen Gönner, den Professor und Kanonikus Martin v. d. Marthen, eine der beiden Lectoral-Präbenden an St. Severi, ein einträgliches Kononikat, mit dem eine Professur der Rechte verbunden war — eine überraschende Beförderung, da jener ein Gegner der Humanisten war, Jonas aber mit jugendlichem Eifer die Interessen des um Konrad Mutianus gebildeten Thüringischen Humanistenkreises vertrat und ein hervorragendes Glied in dem Freundesbunde war, der in Eobanus seinen Rex anerkannte und dem fernen Erasmus in schwärmerischer Verehrung huldigte. Als Eobanus 1518 nach den Niederlanden zu Erasmus pilgerte, fand Jonas die erste Gelegenheit, sich diesem brieflich zu nähern; im Frühjahr 1519 unternahm er dann selber zusammen mit Kaspar Schalbe die Wallfahrt zu dem in Überschwänglichkeit verehrten Mann, der auch an seinem jugendlichen Besucher solches Wohlgefallen fand, daß er ihn weiterer Korrespondenz würdigte und sich später dann auch ernstlich bemühte, seinen Anschluß an Luther zu verhindern. Neben dem fröhlichen Treiben der Erfurter „Poeten“ in Jugendlust, betreffs dessen später G. Witzel gegen Jonas den Vorwurf erhob, er habe sein väterliches Erbteil vertrunken („degulatum patrimonium“), machen sich immer stärker positive Bestrebungen geltend: nicht nur jene humanitas gilt als Ziel, wie sie die liebevolle Beschäftigung mit den Klassikern gewährte, sondern Erasmus wird ihnen auch der Wegweiser zur Beschäftigung mit der norma Christi, die dem Evangelium und den Kirchenvätern entnommen werden sollte. Jonas bezeichnet 1519 Erasmus als seinen „Vater in Christo“. Daß er — gerade während seiner Reise nach den Niederlanden — am 2. Mai 1519 zum Rektor gewählt wurde, bedeutete den Sieg der Erasmianerpartei an der Universität. Eine Reform der Studien war damit verbunden: man beschloß, das Studium auch des Griechischen und Hebräischen, der „wahren“ Philosophie und der „echten“ Theologie unter die Disziplinen der Hochschule aufzunehmen, und wählte eine Kommission, welche die hiefür geeigneten Lehrkräfte beschaffen sollte. Erstaunt fand J. bei der Heimkehr von der Reise diese bedeutsame Veränderung vor: der Humanismus hatte sich seinen Platz erobert. Wie Eobanus jetzt über das Enchiridion des Erasmus eine Vorlesung hielt, so pries J. in einer Praefatio in Epistolas divi Pauli Apostoli ad Corynthios begeistert das Studium der hl. Schriften an als das Mittel, der verfallenen Kirche wieder aufzuhelfen: „mille bibliothecas evolvit, cui unus Paulus sapit“, und begann biblische Vorlesungen. Aber dabei ist noch nicht Wittenberger Einfluß spürbar, sondern Erasmus wird als der Lehrmeister gerühmt. Und auch Eck, den die Leipziger Disputation nach Erfurt führte, wird dort zunächst als Feind des Erasmus von den einen gefeiert, von Jonas und seinen Freunden verachtet (Briefw. I, 28). Aber eben diese Disputation beförderte doch nun auch den Anschluß der Humanisten Erfurts an Luther: in dem Augustiner Joh. Lang, der auch J. nahe stand, besaß die Stadt schon einen der treuesten Freunde Luthers; jetzt kam auch Mosellan von Leipzig zu Besuch herüber, voller Begeisterung für Luther; die Akten der Disputation kamen in Erfurt in den Druck. Kurz vor der Disputation hatte Luther durch Lang J. seine Freundschaft angetragen (Enders II, 13); aus dem Juni 1520 stammt der erste Brief jenes an ihn, er wünscht ihm Glück dazu, te ad asylum sacrae Scripturae e procelloso hominum juridicorum pelago confugisse (Enders II, 420). Auch das Studium der griechischen Sprache, womit wir J. in dieser Zeit beschäftigt sehen, dient dem erwachten Interesse an Bibel und Theologie. Nun starb am 21. Januar 1521 Propst Henning Göde in Wittenberg, und Spalatin machte alsbald auf J. aufmerksam, der „ein jung Mann

und frommer gelehrter Priester, in beider Sprach, lateinischer und deutscher, wunder wohl beredt, auch ein feiner junger Jurist" sei; „lieset auch in theologia und predigt" (Briefw. I, 49). Der Kurfürst, der in Worms weilte, bot die Stelle zunächst dem alternden Mutian an, der ablehnte, aber zugleich gleichfalls Jonas empfahl. Da kam Luther auf dem Wege nach Worms am 6. April nach Erfurt und fand dort begeisterte Aufnahme; Jonas zog ihm bis Weimar entgegen, schloß sich ihm auf der Weiterreise an und erhielt in Worms selbst seine Berufung nach Wittenberg, durch die er sich dem Zorn der Kanoniker in Erfurt entzog; und er erwarb sich durch seinen Anschluß an Luther Huttens Lob und Freundschaft. Er siedelte im Juni nach Wittenberg über und lebte sich hier — durch Erasmus' Warnung nicht beirrt — mit warmer Begeisterung in die Wittenberger Theologie ein, fest entschlossen, seine Arbeit fortan der „evangelischen Sache und Handlung" zu widmen. Berufen war er als Propst an der Schloßkirche und als Professor des kanonischen Rechtes. Sofort machte er den Versuch, vom Kurfürsten Befreiung von diesem Lehrauftrag zu erhalten, und bat, ihm die Promotion zum Dr. theol. und damit „Gottes Lehre, Schrift und Wort in der Schule und Kirche zu führen" zu gestatten. Nach längeren Verhandlungen wurde ihm der Übertritt zur theologischen Fakultät gestattet; einen kleinen Teil seiner Einnahmen (20 Gulden) mußte er an einen Substituten für die Lektion der Dekretalen (Schwertfeger, später Apel) abtreten, eine Verpflichtung, die ihm bald auf Spalatins Fürsprache abgenommen wurde. Am 14. Oktober 1521 erwarb er die theologische Doktorwürde. Aber auch die Funktionen, zu denen ihn die Propstenwürde verpflichtete, empfand er jetzt bald als Gewissensbelastung. Bei den bewegten Verhandlungen, die noch während Luthers Wartburgsaufenthalt über Reformen an der Schloßkirche geführt wurden, war er der radikalste Vorkämpfer einer Kultusreform (vgl. Fr. Kropatscheck S. 66). Seine Doppelthätigkeit an der Universität wie an der Schloßkirche schildert Spalatin 1525 folgendermaßen: „er predigt alle Sonntage, auch alle hohe Feste; darüber hält er alle Wochen dreier Tage im Stift die deutsche Lektion in der heilg. Schrift, und sonst auch alle Werktage eine lateinische Lektion in der hlg. Schrift" (vgl. Bauch S. 23; ZhTh 1860, 455). So las er 1523 über den Römerbrief; 1524 gab er nach Vorlesungen seine Annotationes in acta apostolorum heraus; 1529 las er über die Psalmen und gab eine Erklärung von Da 7 heraus. Das Dekanat der theol. Fakultät verwaltete er seit 1523 dauernd bis 1533, dreimal wurde er zum Rektor erwählt. Einige Thesenreihen und einige akad. Gelegenheitsreden (CR IX, 41 [von 1538, nicht von 1521] und XI 227, also vielleicht beide von Melanchthon verfaßt) sind uns von ihm erhalten. Doch trat seine akad. Thätigkeit vor andern kirchlichen und litterarischen Aufgaben, die ihm zufielen, allmählich mehr zurück, so daß später Kanzler Brück über ihn Klage geführt hat, er sei „mit Lesen und sonst in der Universität unfleißig" gewesen. Über seine Predigtthätigkeit vgl. auch Mathesius, Leben Luthers 8. Pred. (ed. Lösche S. 163). Was ihm an Luthers Seite als sein besonderes Teil zufiel, das war zunächst (1523) die litterarische Polemik gegen Joh. Faber und dessen Verteidigung des Cölibats — hatte er doch selber schon Februar 1522 eine Wittenbergerin geheiratet — (Adv. Joh. Fabrum .. pro conjugio sacerdotali defensio); später die Polemik gegen seinen ehemaligen Erfurter Studiengenossen Georg Witzel, gegen den er seit 1532 mehrere Schriften richtete (Briefw. II, S. XXXVII ff.), in denen er den evangelischen Kirchenbegriff verfocht, aber auch stark mit persönlicher Verdächtigung den Gegner angriff. Bald aber zeigte sich seine spezielle Begabung darin, daß er von den Schriften Luthers und Melanchthons Übersetzungen lieferte; er war ebenso gewandt darin, lateinische Schriften ins Deutsche, wie deutsche ins Lateinische zu übertragen. Beide Reformatoren erkannten freudig seine ganz besondere Geschicklichkeit darin an und gestatteten ihm vertrauensvoll, in voller Freiheit dieses Amtes an ihren Schriften zu walten. Auch einige Schriften anderer übersetzte er in ähnlicher Weise. Ein Verzeichnis von 35 solcher Übersetzungsarbeiten s. Briefw. II S. XXXIII ff. Hervorgehoben sei seine Übersetzung von Luthers De servo arbitrio, der Loci Melanchthons, und die Herstellung des deutschen Textes der Apologie. Dazu kam seine Teilnahme an wichtigen Aktionen der Reformation: Marburger Gespräch und Augsb. Reichstag. Sodann finden wir ihn stark in Anspruch genommen durch die kursächsischen Visitationen seit 1528 und den daraus sich auch nach Beendigung der Visitationsreisen ergebenden Kirchenaufsichtsgeschäften. Sein wichtiges Gutachten „der Consistorien halben" s. bei Richter, Gesch. d. evang. Kirchenverfassung Lpz. 1851 S. 82 ff. Er wird seit 1532 theologischer Berater der drei anhaltischen Fürsten, mit denen er in lebhaftem schriftlichen Verkehr bleibt; in mancher Reise nach Dessau und Zerbst pflegt er auch den persönlichen Verkehr mit ihnen. In ihrem Auftrage ist er 1538 längere Zeit in Zerbst thätig und giebt der Stadt eine

KO. Auch mit Herzog Albrecht und mit König Christian III. steht er in Korrespondenz. 1536 hilft er in Naumburg der Reformation eine Stätte sichern. Vor allem aber ist er es, der 1539 bei dem Einzug der Reformation in das Herzogtum Sachsen als Visitator und Versorger der Gemeinden mit evangelischen Geistlichen und als Verfasser der wichtigen KO des Landes Verwendung findet. Die Art und Weise aber, wie sich Herzog Heinrich hier baldmöglichst der Mitarbeit der ernestinischen Theologen entzog, bewirkte bei Jonas, der sich besonders zurückgesetzt fühlte, eine Verstimmung gegen den Dresdner Hof, die für ihn hernach in seiner Beziehung zu Herzog Moritz verhängnisvoll geworden ist. Eine wichtige Aufgabe erwuchs ihm durch den Fortschritt der evang. Sache im Erzstift Magdeburg. Der in Halle residierende Kardinal Albrecht hatte im Januar 1541 auf dem Landtage zu Kalbe Deckung seiner Schulden durch die Stände des Stifts nur um den Preis erhalten, daß er die religiösen Neuerungen stillschweigend anerkannte, auf Repressivmaßregeln verzichtete, die Regierung dem Koadjutor Markgrafen Johann Albrecht überließ und seinen Hofhalt von Halle nach der Mainzer Diöcese verlegte. Jetzt konnte Halle an die Einführung der Reformation denken; die Bürgerschaft nötigte den Rat, entscheidende Schritte zu thun. Als J. Gründonnerstag 1541 auf einer Reise in die Heimat Halle passierte, wurde er hier durch zwei Ratsmitglieder aufgefordert, „zwei Monate oder länger“ bei ihnen das Evangelium zu predigen. Offenbar waren geheime Vorverhandlungen vorangegangen. Am Karfreitag begann er in der Marienkirche seine neue Thätigkeit, gegen den Einspruch des Koadjutors und dann auch gegen Kardinal Albrechts Versuche einzuschreiten, durch den sächsischen Kurfürsten gedeckt. Dieser hatte im Besitz des Burggrafenamtes von Halle, das freilich nur unbedeutende formelle Rechte gewährte, einen Rechtstitel, den er jetzt zum Schutz des Protestantismus möglichst weit auszudehnen suchte. Den verlockenden Anerbietungen seitens des Erzstiftes, ihm dieses Recht um hohen Preis abzukaufen, leistete er schließlich unter energischem Druck, den Luther brieflich auf ihn ausübte, Widerstand und schloß am 6. November 1542 mit Halle einen Vertrag, in dem er der Stadt gegen ein jährliches Schutzgeld von 1000 Gld. den Schutz ihrer Religion und ihrer Privilegien zusicherte. Inzwischen war zu Weihnachten 1541 auch die Ulrichskirche, im August 1542 auch die Moritzkirche der evang. Predigt aufgeschlossen und mit Predigern versorgt worden. Jonas übernahm im Sommer 1542 das Superintendentenamt und verfaßte Frühjahr 1543 die KO für die Stadt (handschriftlich in den Akten des Magistrats). Da aus seiner Thätigkeit ein festes, dauerndes Amt wurde, so mußte er jetzt auf seine Wittenberger Ämter verzichten, auch seine Propstei abgeben, deren Einkünfte er nur zu gern behalten hätte — doch wurde ihm eine bestimmte Summe aus den Propsteigeldern weiter gezahlt. Am 11. Dezember 1544 erhielt er seine definitive Bestallung in Halle. In energischem, oft derbem Kampf mit den Gegnern gelang es ihm, die Reformation in Kirche und Schule mehr und mehr durchzuführen und im Rate in der Person des Wittenberger Juristen Kilian Goldstein, der als Syndikus hierher berufen wurde, sich einen sicheren Freund zu schaffen. Für schriftstellerische Arbeit blieb ihm hier nur wenig Zeit. Er begleitete Luther 1546 auf dessen letzter Reise nach Eisleben, stand ihm in der Todesstunde zur Seite und hielt ihm die Leichenpredigt bei der Feier in Eisleben. Mit Coelius gemeinsam veröffentlichte er den Bericht über den „christlichen Abschied“ des ihm stets in ungetrübter Freundschaft verbundenen Reformators. Die „Tischreden“ sowie ihr Briefwechsel, von dem leider die Briefe des J. an Luther nur zum kleineren Teile erhalten sind, gewähren reichen Einblick in den vertrauten Verkehr beider (1525 bei Luthers Trauung anwesend, 1527 sein Tröster in schwerer Anfechtung, Gehilfe bei der Bibelrevision). Nun kam der unglückliche schmalkaldische Krieg, den J. durchaus nur als Religionskrieg betrachtete. Daher rief er die Hallische Gemeinde zum Gebet wider den röm. Antichristen und den „spanischen Diokletianus“ Karl V. auf, ließ die Fürbitte für den Kaiser fort — dieser habe seinen Platz im Credo neben Pontius Pilatus. Auch gegen Herzog Moritz hatte er harte Reden geführt. Aber nun besetzte dieser am 22. November 1546 Halle und verlangte sofort die „Abschaffung“ von Jonas und Goldstein. Vergeblich erinnerte der Rat an die treuen Dienste, die J. bei der Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen geleistet hätte; J. flüchtete nach Mansfeld. Als dann Joh. Friedrich Halle zurückeroberte, kehrte er am 9. Januar 1547 wieder zu seinem Predigtamte zurück, und jetzt wurde die Situation schleunigst ausgenutzt, Mönche und Nonnen vollends auszutreiben und den Resten des katholischen Kultus gewaltsam ein Ende zu machen. Aber das Kriegsglück wandte sich schnell, und zum zweitenmale mußten J. und Goldstein fliehen „wegen der großen Ungnade, die Herzog Moritz auf sie geworfen“. Wir finden jetzt J. in Mansfeld, dann in Nordhausen, wo er mit Melanchthon zusammentraf, gelegentlich auch in

Wernigerode (ZHV 1889, 483). War er schon in den Jahren vorher durch Steinleiden viel geplagt und körperlich geschwächt worden, so hatte jetzt die Kriegskatastrophe ihn an Leib und Seele furchtbar mitgenommen: er macht fortan den Eindruck eines stark gealterten und im Gemüt beschwerten, schwachen, thränenreichen Mannes. Melanchthon redet von seinem „animus aegrotus" CR VI, 567. Aber doch sehnte er sich ungeduldig nach einer Thätigkeit — vor allem nach der Rückkehr auf seinen Posten nach Halle. Unermüdlich, aber erfolglos bemühte er sich durch Bittgesuche und Fürsprache anderer, Moritz' Zorn zu besänftigen. Die Evangelischen Hildesheims riefen ihn; er kam im Juni 1547 und predigte in der Andreaskirche, okkupierte auch die Stiftskirche zum hl. Kreuz für Lektionen über die Briefe Pauli, die er den Geistlichen halten sollte. Aber wenn er auch Frau und Kinder nachkommen ließ, so fühlte er sich doch hier nicht heimisch und sehnte sich immer ungeduldiger nach Halle zurück. Endlich gelang es Melanchthon, Moritz in schriftlicher und persönlicher Fürsprache zu erweichen, und nach demütigender Abbitte erhielt J. endlich 13. März 1548 freies Geleit zur Rückkehr nach Halle. Schon im Februar war er aus Hildesheim nach Nordhausen zurückgekehrt (verworren ist der Bericht in Oldecops Chronik, Tübingen 1891 S. 261), und hatte mit dem Rat in Halle über seine Rückkehr verhandelt, der aber sehr zurückhaltend geantwortet hatte. Jetzt begab sich J., ohne erst die Verhandlungen zum Abschluß zu bringen, sofort nach Halle und wollte sein Amt wieder einnehmen. Eine Berufung nach Dänemark lehnte er daher jetzt ab. Aber nun kam die bitterste Demütigung: der Rat hatte wenig Lust, den alten und kranken, dazu bei Moritz und dem neuen Erzbischof Johann Albrecht mißliebigen Mann wieder anzunehmen, verweigerte ihm seine Kanzel und gestattete ihm nur, an Wochentagen lateinische Lektionen zu halten. Nach einer bitteren Wartezeit, in der ein letzter Besuch in der Vaterstadt Nordhausen und seine Predigt daselbst im September 1549 (vgl. Siegfr. Sack, Leychpredigten, Magd. 1598 Vorwort) wie ein Lichtblick erscheint, mußte er sich doch nach einer andern Thätigkeit umsehen —: Herzog Johann Ernst berief ihn 1550 als Hofprediger nach Koburg. Inzwischen hatte seine freundschaftliche Beziehung zu Melanchthon und den Wittenbergern sich merklich abgekühlt; das Interim machte auch hier den Riß und führte ihn auf die Seite der Gegner der von Melanchthon beobachteten Connivenz; dabei bewirkte natürlich auch sein Konflikt mit Herzog Moritz, daß sich J. um so entschiedener auf die Seite der ernestinischen Fürsten stellte. Der Handel mit Osiander führte vorübergehend noch einmal eine Annäherung an Melanchthon herbei. Auf Anregen der Hennebergischen Grafen ließen die ernestinischen Theologen am 18. Januar 1552 ihre „Censurae" wider Osiander ausgehen, die neben Amsdorfs Unterschrift zunächst die des J. tragen; dieser half aber dann auch in Schleusingen den Hennebergischen Predigern ihr Gutachten stellen (vgl. W. Germann im Sonntagsblatt der Hildburghauser Dorfzeitung 1893 Nr. 23). Als eine neue Berufung nach Hildesheim 1551 in Frage gekommen war, da hatte Melanchthon ihn als einen Greis charakterisiert, der wohl noch beten, aber nicht mehr eine Kirche verwalten könne (CR VII, 755). Gleichwohl nahm er Ende 1552 eine Berufung nach Regensburg an. Aber aus uns unbekannten Gründen kehrte er schon nach wenigen Monaten nach Thüringen zurück, um nach kurzem Aufenthalt in Jena die Superintendentur in Eisfeld zu übernehmen, wieder im ernestinischen Gebiete. Am 27. August 1553 hielt er hier die Antrittspredigt. Der Tod des alten Kurfürsten Joh. Friedrich veranlaßte ihn noch, eine seiner Regensburger Predigten als Trostwort für die Söhne desselben herauszugeben. Auch kehrte er noch einmal zu seinen Übersetzungsarbeiten zurück, brachte aber die lat. Version von Luthers „Von Konzilien und Kirchen" nicht mehr selber zum Abschluß. Vergeblich bemühte er sich jetzt, bei Kurfürst August die ihm unter Moritz entzogenen Gelder von der Wittenb. Propstei zurückzuerbitten — der abschlägige Bescheid fand ihn nicht mehr unter den Lebenden. Dem vom „morbus melancholicus" (Briefw. II, 342) schwer Heimgesuchten, auch von geistlichen Anfechtungen nicht Verschonten schenkte Gott am 9. Okt. 1555 ein friedliches Sterbestündlein (s. Briefw. II, LV f. gegen tendenziöses Reden von seinem „verzweiflungsvollen" Ende, wie noch wieder in Wetzer-Welte, Kirchen-Lexikon² VI, 1812 zu lesen ist). Dreimal war er verheiratet gewesen, die dritte Frau überlebte ihn; aus jeder dieser Ehen hatte er Kinder, von denen der hochbegabe, ehrgeizige Sohn Justus durch sein tragisches Ende bekannt geworden ist: verwickelt in die Grumbachischen Händel entfloh er zwar glücklich aus Gotha April 1567, aber Kurfürst Augusts Zorn verfolgte ihn bis nach seiner Zufluchtsstätte Kopenhagen, wo ihm der Prozeß gemacht, und er am 20. Juni 1567 hingerichtet wurde. (Vgl. Voigt in Raumers Hist. Taschenb. 1831 S. 270 ff.; ders., Briefw. der berühmtesten Gelehrten, Königsberg 1841, S. 346 ff.; Wülcker in AdB XIV, 494 ff.) Der schnelle Entschluß des Vaters J., nach

dem Tode der ersten Frau sich wiederzuverehelichen, erregte nicht nur in Halle allerlei unliebsame Nachrede, sondern veranlaßte auch Luther, ihm propter os odientium et exempla nostra in partem pessimam capientium zum Aufschub zu raten (de Wette V, 556); doch erreichte er damit nur eine Frist von wenigen Wochen. — Zum evang. Kirchenliede hat auch J. im entscheidenden Jahre 1524 („Wo Gott der Herr nicht bei uns hält") und auch noch später einige Beiträge geliefert, so die Zusatzverse zu Luthers „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort"; vgl. Briefw. II S. XLVII. — Das Bild des eifrigen, treuen Bekenners, der seine reichen Gaben und seine Arbeitskraft im Dienst der Reformation voll eingesetzt hat, wird in etwas getrübt durch die persönlich gehässige Art seiner Polemik und durch die stete, oft kleinliche Sorge um Vermehrung seiner Einnahmen. Doch ist bei letzterem Punkte zu bedenken, daß der jungen evang. Kirche noch die geordnete Fürsorge für Witwen und Waisen ihrer Diener fehlte; daher erklärt sich das uns oft unangenehm berührende Bemühen manches Theologen, eignen Grundbesitz zu erwerben, um so die Zukunft der Seinen zu sichern. — Über seine Grabstätte vgl. Christl. Kunstblatt 1899 Nr. 4; über Epitaphien und Bilder Briefw. II S. LVI f. Als Wappen hatte er Jonas im Walfischrachen gewählt. **G. Kawerau.**

Jonas, Bischof von Orléans, gest. 844. — D'Achery, Spicileg. I, 257—335; BM XIV, 166-196; Hist. lit. de la France IV, 594—605. V, 20—31.

Jonas, Bischof von Orleans, gehört zu den bedeutendsten Kirchenfürsten der fränkischen Kirche aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Sein Heimatland war Aquitanien. Bei dem Tode des Erzbischofs Theodulf von Orléans (gest. am 18. September 821) ward er zu dessen Nachfolger ernannt und von da an ist er in hervorragender Weise an den Geschicken seiner Zeit beteiligt. Wir treffen ihn auf fast allen größeren Versammlungen unter der Regierung Ludwigs d. Fr. an, dessen besonderes Vertrauen er besessen haben muß, und zwar steht sein Name überall in erster Reihe. — Für den November des Jahres 825 hatte Kaiser Ludwig infolge einer Zuschrift des griechischen Kaisers Michael ein Konzil nach Paris einberufen, auf dem auch Jonas vertreten ist, das in Sachen der Bilderverehrung eine bindende Erklärung abgeben sollte. Die Beschlüsse des Konzils, ganz im Sinne der karolingischen Synode zu Frankfurt vom Jahre 794 gehalten und eine vermittelnde Stellung zwischen Bilderstürmerei einerseits und überschwenglicher Verehrung andererseits einnehmend, wurde vom Kaiser Ludwig dem Erzbischof Jeremias von Sens und Bischof Jonas von Orléans zur näheren Begutachtung übermittelt und Jonas alsdann mit ihnen nach Rom gesandt, um dieselben dem Papst Eugen II. nebst einem kaiserlichen Handschreiben zu unterbreiten. — Ebenso hat Jonas hervorragenden Anteil an dem Pariser Konzil vom Jahre 829, das vom Kaiser veranlaßt war, in der Absicht, den Schäden der Zeit abzuhelfen. Dieselben Gedanken, die hier zum synodalen Beschluß gelangen, hatte Jonas schon einige Jahre früher — etwa um 825 (D'Achery I, 258) — zum Ausdruck gebracht in seiner Schrift de institutione laicali, und wir dürfen daraus schließen, daß er der eigentliche Wortführer in den Verhandlungen gewesen. Diese Schrift, einem gewissen Mathfried gewidmet, enthält in drei Büchern wertvolle Schilderungen über die Zustände jener Zeit mit ihrer kirchlichen und sittlichen Verwilderung. Dagegen dringt Jonas auf Erneuerung des kirchlichen Sinnes, und es ist bemerkenswert, daß er nicht äußere Erfüllung der kirchlich gebotenen Pflichten nur, sondern — in evangelischer Weise — eine gründliche Sinnesänderung durch aufrichtige Buße verlangt, aus der allein ein lebendiger Glaube erstehen kann, der sich bewährt in einem gottseligen Leben. Das allein kann die gesunkene Sittlichkeit wieder heben. Zur Förderung derselben ist es mit der kirchlichen Zucht schärfer zu nehmen als seither. Zu diesem Behufe thut aber auch eine Reform des geistlichen Standes not, von dem es sich Jonas nicht verhehlt, daß er es zu seiner Zeit vielfach an der rechten geistlichen Pflichttreue fehlen läßt (inst. reg. cap. II). — Auf diesem Konzil sollten nach königlichem Willen neben dem Vorhergehenden auch die Herrscherpflichten eine eingehende Erörterung finden, und auch in diesem schloß sich die Synode den Ansichten des Jonas an, die derselbe schon vorher — etwa 828 — in einem Schriftchen veröffentlicht hatte, indem sie dasselbe unter die Synodalbeschlüsse einreihte und Jonas mit der Abfassung derselben betraute. Es standen damals dem Frankenlande schwere Zeiten bevor, die ihre dunkeln Schatten bereits vorauswarfen. Der Zwist in der königlichen Familie drohte bereits sich blutige Bahn zu schaffen und die Völker in Mitleidenschaft zu ziehen. Da unternimmt es Jonas, seinem angestammten Landesherrn König Pipin von Aquitanien, Sohn Ludwigs d. Fr., einen Regentenspiegel vorzuhalten (de instit. reg.), in dem er ihn unter Hinweis auf die hohen Pflichten des Regenten zur Treue gegen seinen königlichen

Vater ermahnt. Interessant sind Jonas' Bemerkungen über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht. Wenngleich er auch die weltliche Gewalt als von Gottes Gnaden betrachtet, der darum von allen zu gehorchen ist — wie der gesamte fränkische Episkopat jener Zeit, so ist auch Jonas ein warmer Patriot, dem das Wohl seines Vaterlandes mehr am Herzen liegt als Förderung außerfränkischer Interessen, und er bewies dies durch seine unentwegte Treue zu seinem kaiserlichen Herrn in den stürmischen Zeiten des Bürgerkriegs — so steht ihm doch die geistliche Gewalt ungleich höher als jene; ja letztere steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zur ersteren, wie an dem Beispiel Kaiser Theodosius d. Gr. dargethan wird (de instit. laic. II, c. 20). Die Schlüsselgewalt zu binden und zu lösen ist dem geistlichen Amt vom Herrn übertragen, kraft dessen es dieselbe ausübt, so daß ihm auch Könige sich zu beugen haben (de inst. reg. c. 2). Geistliche dagegen können nicht von Menschen gerichtet werden, weil ein Mensch Gott nicht richten kann, also auch nicht seine Stellvertreter; und selbst pflichtvergessenen Priestern ist der schuldige Gehorsam nicht zu versagen (ibid.). Die Priester sind die natürlichen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Es klingen diese Ideen an pseudo-isidorische Grundsätze an; aber das darf nicht Wunder nehmen, wenn man bedenkt, daß diese großartigste aller Fälschungen in der fränkischen Kirche entstanden ist, und daß nur etwa vier Jahre später nach diesem Pariser Konzil die ersten Anfänge davon ebendort auftauchen. — Wichtig noch ist die Stellung, die Jonas zur Frage der Bilderverehrung einnahm. Schon das Konzil zu Paris 825 hatte sich eingehend damit befaßt, und Jonas war dabei in besonderem Maße beteiligt durch die ihm vom Kaiser übertragene Begutachtung der Synodalbeschlüsse. Und später wendet sich in der gleichen Frage Ludwig noch einmal an Bischof Jonas, als die Bilderstürmerei eines Claudius von Turin auch im Frankenland bekannt wurde. Vom König wurde ihm ein Auszug aus den Lehrschriften des Claudius übersandt — dessen Schriften selbst hat Jonas nicht gelesen (BM XIV, 167 D) — mit dem Auftrag, eine Widerlegung derselben zu geben. Als er aber die Nachricht von dem erfolgten Tode des Claudius vernahm, behielt er das schon fertige Werk zurück in dem Glauben, daß nunmehr dessen Irrlehre auch aufhören würde. Erst die Wahrnehmung, daß dem nicht so sei, und die Anhänger des Claudius sich Arianischer Ketzerei schuldig machten, läßt ihn sein Werk dem Sohne Ludwigs, Karl dem Kahlen, unterbreiten, etwa um das Jahr 842. Es umfaßt drei Bücher. Jonas greift hier auf die Pariser Beschlüsse zurück, da auch er dieselbe Unterscheidung wie dort zwischen Bilderverehrung und Kreuzesanbetung macht. Im ersten Buch bringt er eine ausführlichere Lebensbeschreibung des Claudius sowie dessen Irrlehre in Abrissen, der er seine eigene Ansicht jedes Mal gegenüber stellt; aber Jonas vermag sich hier nicht zu der freieren Meinung seines aufgeklärten Zeitgenossen Agobard von Lyon zu erheben; er zeigt sich noch in manchem Aberglauben seiner Zeit befangen. Er unterscheidet eine doppelte adoratio; eine solche, die allein Gott gebühre, und eine solche, die man den hl. Bildern erweise; er spricht sich aus für Märtyrerkult und Reliquiendienst, glaubt an eine wirksame Fürsprache der Heiligen und Muttergottes (BM XIV, 175 G), fordert Kreuzesanbetung und bezeichnet die Äußerung des Claudius, daß man, wenn man Kreuze verehre, weil der Heiland an einem solchen gehangen habe, dann ebenso gut auch noch vieles andere anbeten müsse, was mit Christus ebenfalls in Berührung gekommen sei, als da seien Krippen, Schiffe, Esel, Lämmer u. dgl. mehr, als eine gotteslästerliche Blasphemie, impudenti ore prolata. Das 2. Buch handelt speziell von der Kreuzesanbetung, wobei verschiedene Wunderthaten des Kreuzeszeichens aufgezählt werden, von der Kreuzeserscheinung des Konstantin an, wie Jonas denn überhaupt noch in dem sinnlichen Wunderglauben seiner Zeit vollständig befangen ist, daß auch er sogar noch an der Wunderkraft der Reliquien festhält. Und im 3. Buche rügt er den ungebührlichen Ton des Claudius, den dieser dem Abt Theodemir gegenüber angeschlagen, als dieser ihn freundlich und wohlwollend von seinem Irrtum abzubringen versuchte, aufs ernsteste. — Bald nach Erscheinen dieser Schrift starb Jonas, wie man glaubt, im Jahre 844.

Albert Freystedt.

Jordan s. Palästina.

Jordanis, gest. ca. 560. — Ausgaben und Litteratur. Jordanis Romana et Getica. Recensuit Th. Mommsen 1882 = MG. Auctor. antiquiss. T. V, 1; Jordanis de origine actibusque Getarum. Edidit Alfr. Holder 1882 = Germanischer Bücherschatz V; Jordanes, Gothengeschichte nebst Auszügen aus seiner röm. Gesch. Uebersetzt v. Wilh. Martens 1884 = Geschichtschreiber d. deutschen Vorzeit. 6. Jahrh. Bd 1. — Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA I⁶, 72 ff., 1893; A. Potthast, Bibliotheca histor. medii aevi I², 682 ff., 1896.

Jordanis hieß ursprünglich vielleicht doch Jornandes, welchen Namen J. Grimm als Eberkühn deutet, und mag diesen zu kriegerischen Namen bei seinem Eintritt in den geistlichen Stand mit dem andern vertauscht haben. Die Nachrichten über sein Leben sind sehr spärlich, dasselbe fällt in die Mitte des 6. Jahrhunderts. Er selbst zählt sich zu den Goten, scheint aber eigentlich von Alanischer Abkunft zu sein. Seine Familie ist eine hochstehende, mit dem gotischen Königsgeschlechte der Amaler verschwägert. Sein Großvater war Notarius des alanischen Königs Candac in Mösien. Notarius war auch Jordanis selbst; aber bei wem, sagt er nicht. Er war es bis zu seiner Konversion; diese bedeutet nicht notwendig den Eintritt ins Mönchtum, wohl nur den in den geistlichen Stand. Wahrscheinlich ist er Bischof von Kroton gewesen, jedenfalls nicht Arianer, sondern Katholik. Der Vigilius, welchem er eines seiner Werke widmete, ist, trotz der nicht unerheblichen Bedenken, doch wohl der damalige Papst dieses Namens (538—555), und mit diesem Papste, den er also in sein Exil (547—554) begleitete, befand sich Jordanis wohl 551 in Konstantinopel. Er ist der erste und einzige gotische Geschichtschreiber, dessen Werke wir besitzen.

Er selbst sagt von sich, daß er keine höhere wissenschaftliche Bildung gehabt. Doch vermochte er lateinische und griechische Schriftsteller (benutzt hat er u. a. Vergil, Livius, Justin, Mela, Strabo, Josephus, Dio Chrysostomus, Cassius Dio, Tacitus) zu lesen; wohl besonders in der späteren Zeit hat er sich damit auch wirklich lebhaft beschäftigt. Von ihm selbst sind zwei Werke übrig. Das eine ist eine Geschichte der Goten oder vielmehr Mösiens und scheint den Titel De origine actibusque Getarum gehabt zu haben. Das andere ist ein Abriß der Weltgeschichte, öfter De regnorum ac temporum successione, auch De breviatione chronicorum, von Mommsen De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum genannt. Jenes hat er seinem sonst unbekannten Freunde Castalius oder Castulus gewidmet, dieses dem schon genannten Vigilius. Die Geschichte der Goten ist wahrscheinlich 551, bis wohin sie geht, in Konstantinopel verfaßt, oder auch in Chalcedon, wohin Vigilius um Weihnachten 550 flüchtete und wo derselbe bis zum Frühling 553 blieb. Die Weltchronik hatte Jordanis schon vor jener begonnen, er schrieb sie, wie er selbst sagt, im 24. Jahre des K. Justinian, also zwischen April 550 und April 551, sie ist aber noch bis ins Jahr 552 fortgeführt und, aus der Vorrede zur Gotengeschichte zu schließen, erst nach dieser vollendet. Man hat vermutet, daß er noch vor der gotischen Geschichte auch eine Kosmographie verfaßt hatte, die dem Geographus Ravennas vorlag.

Der eigene Wert der beiden Werke ist kein großer. Die gotische Geschichte hält sich hauptsächlich an Cassiodors verlorene Schrift, die den gleichen Titel gehabt zu haben scheint. Er habe, sagt Jordanis, diese nur früher einmal auf drei Tage entlehnt gehabt, jetzt liege sie ihm nicht mehr vor; nicht wörtlich, aber dem Sinn und Inhalt nach glaube er sie noch inne zu haben. Allein es ist nunmehr hinreichend erwiesen, daß er doch nur Cassiodor wiedergiebt mit wenigen unbedeutenden Zusätzen; er hat sich also doch wohl irgend einmal recht ausführliche Notizen aus demselben gemacht und ohne Zweifel sich dann eben im wesentlichen an die Aufforderung seines Freundes Castalius gehalten, Cassiodors Geschichte der Goten in einen Auszug zu bringen. Gegen das Ende hat er auch die Annalen des Marcellinus Comes benutzt. Aber die Bearbeitung des letzteren, den er übrigens nie nennt, befriedigt so wenig wie die des Cassiodor. Jordanis Unselbstständigkeit ist so groß, daß er sogar die Wendungen seiner kurzen Vorrede aus Rufin entlehnt hat. Der Stil ist zum Teil dunkel, schwer, gesucht, sentenziös; ohne Zweifel fällt das aber nicht ihm allein, sondern schon seiner Hauptquelle zur Last. Die durchlaufende Grundanschauung von der Identität der Geten und Goten ist auch wohl aus Cassiodor herübergenommen; die Idee hat in unserem Jahrhundert wieder Anhänger gefunden, damals diente sie einem besonderem Zweck. Cassiodor, der als Staatsmann schon unter Theoderich dem königlichen Gedanken der Versöhnung des romanischen mit dem germanischen Volkselement eifrig gedient hatte, fand in jenem Glauben das Mittel, den Goten ebenfalls ein hohes und bedeutendes Altertum zu geben und sie auf diese Art den Römern gleichzustellen, sodaß es für die letzteren nichts Erniedrigendes mehr hatte, von dem uralten und urberühmten Hause der Amaler beherrscht zu werden samt den altberühmten Goten selbst. Diese Ausgleichung ist auch die Absicht der Darstellung des Jordanis, welche L. von Ranke eine „zwar auf historische Vorstudien basierte, aber zugleich auf den Moment angelegte politisch-historische Arbeit über die Geschichte der Goten" nennt. Zu seiner Zeit war nun aber die ostgotische Macht durch Byzanz wesentlich gebrochen; er muß also dabei auf Justinian reflektieren, den er als Triumphator über die so edlen Goten ver-

herrlicht, und er setzt seine Hoffnungen für die letzteren auf den jungen Germanus als künftigen Beherrscher derselben; denn dieser ist einerseits ein Sohn der Matasuinth, der Enkelin Theoderichs und der letzten vom Amalerstamm, andererseits der Sohn des Germanus, des Bruders von Justinian selbst: er verschmilzt also in sich das Blut der Anicier mit dem der Amaler. Freilich konnte dann nur von einer sehr relativen Selbstständigkeit der Goten die Rede sein, deren Macht damals in den letzten Zuckungen lag; engster Anschluß an das römische Reich, ja Einfügung in dasselbe war dabei nicht zu vermeiden. Aber dies störte den Jordanis nicht, denn er besaß eine römisch-geistliche Bildung; die römische Weltherrschaft bis zum Ende der Tage war ihm Glaubenssatz, schon als Katholik mußte er wünschen, seine arianischen Volksgenossen in die Einheit der Kirche und des Reichs eintreten zu sehen.

Bei jenem Dogma von der Dauer der römischen Weltherrschaft überrascht auch die Anlage seiner Weltchronik nicht: die Weltgeschichte geht ihm in der römischen Geschichte fast geradezu auf; der Rest wird fast bloß mit Genealogien und Königsreihen abgemacht. Der Wert dieses Werkes steht noch weit unter dem des zuerst besprochenen. J. hat darin nur verschiedene andere Schriften, zum Teil wörtlich, ausgezogen und in mechanische Mischung gebracht, namentlich Florus, dann Orosius, Eutrop, Marcellinus Comes, die Chronik des Eusebius = Hieronymus, Jamblichus, Sokrates, einen Libellus de origine Romae.

Benutzt sind Jordanis Werke im MA außer von dem Ravenner Geographen u. a. von Paulus Diakonus, Frechulf von Lisieux, Widukind, Hermann Contraktus, Marianus Scotus, Bernold von Konstanz, Ekkehard von Aura, Hugo von Flavigny, Sigebert von Gembloux, Otto v. Freising u. a. m. **(Julius Weizsäcker †) Wilh. Altmann.**

Jordanus, Dominikanergeneral s. Bd IV S. 774, 18—27.

Joris, Johann David, Anabaptist und Sektenstifter, gest. 1556. — Ein Teil der Quellen ist in G. Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte zusammengestellt; A. war ein entschiedener Bewunderer von J. und hat ihn zu restituieren versucht. Ueber die verworrenen Nachrichten der früheren Zeit und die sich widersprechenden parteiischen Urteile hat Nippolds gründliche Monographie hinausgeführt (ZhTh 1863, 1864, 1868); es ist eine der besten Arbeiten auf diesem Gebiete der Reformationsgeschichte. Eine Bibliographie hat v. d. Linde gegeben (Haag 1867); vgl. auch seine Artikel über J. im Bibliophile belge, 1865, p. 137. 158; 1866, p. 129 ff.; AdB 14. 532 f. Für das Verständnis seiner Lehre ist Jundt, Histoire du Panthéisme (1875), p. 164 ff. wichtig. Maronier, Het inwendig woord (1890), p. 173 ff. bietet nichts neues. Dagegen giebt jetzt F. Buisson, Séb. Castellion II, 1892, 133 ff. einen eingehenden Bericht über die Beziehungen zwischen J. und Castellio und über den ganzen Baseler Aufenthalt des Ersteren (s. auch dazu Spieß in Monatsh. d. Comenius-Ges. 5, 202 ff.).

J. D. Joris (= Joriszoon, Georgs Sohn) ist eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten aus den anabaptistischen Kreisen der Reformationszeit; sein persönlicher Charakter mit seiner engen Verbindung zwischen religiöser Hingabe und unlauterer Selbstsucht und Sinnlichkeit, sein Leben mit den zwei entgegengesetzten Perioden erst der leidenschaftlichen Propaganda, dann der vollkommenen äußerlichen Unterordnung unter das bestehende Kirchenwesen bietet psychologische Rätsel, die auch jetzt noch nicht vollständig gelöst sind.

Er ist 1501 oder 1502 geboren und stammt aus Delft in Holland (geboren ist er wahrscheinlich in Flandern, vielleicht in Gent oder Brügge). Er lernte die Glasmalerei und brachte es in dieser Kunst zu bedeutender Fertigkeit. Auch für seine spätere Entwickelung mag er aus ihr, wie aus den Aufführungen der Schauspiele in der „Rederyker kamer“, der sein Vater angehörte, Anregung empfangen haben. Ein Zug zum Abenteuerlichen einerseits, zu einem vornehm gewinnenden, aristokratischen Auftreten andererseits scheint ihm schon durch seine Abstammung eingepflanzt gewesen zu sein. Nach längeren Reisen im Ausland ließ er sich in Delft nieder und heiratete. Von Jugend auf einer schwärmerischen Richtung zugeneigt, trat er sofort mit Ungestüm für die Reformation ein. Er besuchte die Gefangenen, verbreitete Lieder und Traktate und griff die Priester, die Bilder, die Messe (den „weißen Gott“) aufs heftigste an. Als er Himmelfahrt 1528 einer Prozession öffentlich mit Scheltworten entgegentrat, wurde er verhaftet, auf dem Markt auf einem Schaffot gegeißelt und ihm die Zunge durchbohrt; dann wurde er für 3 Jahre aus der Stadt verbannt. Heimatlos schweifte er nun jahrelang umher. Er schloß sich dem Täufertum an und begann in der aufgeregten Zeit, in der es vor der Erhebung in Münster unter den niederländischen Täufern gewaltig gärte, eine hervorragende Rolle zu spielen.

Seine feurige Rede gab ihm großen Einfluß; alle Nachrichten sind darin einig, daß etwas Bezauberndes in seiner Persönlichkeit lag, wenn auch manche sich rasch wieder von diesem Zauber befreiten. Seine Lieder aus dieser Zeit spiegeln die Verzweiflung über den Druck der Verfolgung, die Hoffnung auf einen nahen baldigen Umschwung ab; sie zeigen ihn von mystischen und chiliastischen Ideen beherrscht. Zur Münsterischen Bewegung selbst hat er keine feste Stellung eingenommen, doch hat er die gewaltsame Erhebung mißbilligt und nachher das Haupt der extremen Partei im revolutionären Anabaptismus, Battenburg, entschieden bekämpft. In der Zeit nach Münster verfolgt er den Plan, die verschiedenen Parteien, in die das Täufertum jetzt auseinanderging, zu einigen, den Anabaptismus zu reformieren und ihn zu einer mächtigen Bewegung unter seiner Leitung zusammenzuschließen: ein enthusiastisches Gegenbild zu Menno Simons. So arbeitete er auf dem Konvent der Täufer zu Bocholt August 1536 an einer Einigung, die ihm dank seiner maßvollen Haltung und seiner politischen Geschicklichkeit scheinbar gelang, sich aber bald wieder auflöste. J. wurden jetzt von den verschiedensten Parteien, den gemäßigten Ubboniten — nach Ubbo Philips genannt —, den Melchioriten — nach M. Hoffmann —, den extremen Battenburgern Vorwürfe gemacht. Aber es erhoben sich auch schwärmerische Stimmen, die ihn als „den Geheiligten des Herrn" aufforderten, seines Amtes als Prophet und Bringer des Gerichtes zu walten, und er selbst kam jetzt (1536) zur Gewißheit, daß er zum Propheten berufen und besonderer göttlicher Offenbarung gewürdigt sei. Das Auftreten von Visionen bezeichnet diesen Moment. Ihr Charakter erklärt sich aus der Aufregung der Zeit, der Spannung zwischen der eigenen schweren Bedrängnis und dem Glauben an die nahe herrliche Zukunft, dann auch aus dem schon vorher starken, jetzt sich immer mehr befestigenden, auch durch den prophezeiten Untergang Battenburgs gesteigerten Selbstbewußtsein, der starken Askese und den bei J. nicht wegzuleugnenden geschlechtlichen Verirrungen. Es sammelt sich allmählich um J. ein Kreis von Anhängern, die ihm unbedingt vertrauen. Der Glaube an seine Prophetengabe grenzt sie als eine besondere Sekte von den übrigen Anabaptisten und Spiritualisten ab, mit denen sie im übrigen die meisten Gedanken gemein haben. Der Grundcharakter ist enthusiastisch und chiliastisch. Wie in ihm selbst zwei Seiten merkwürdig verbunden sind, so treten bei den einen seiner Anhänger mehr die Merkmale einer wohl schwärmerischen, aber ernsten und ehrlichen Religiosität hervor, während bei den andern ein abstoßender Libertinismus bis zum ausgesprochenen „Adamismus", der offenen und planmäßigen Verletzung alles Schamgefühls die Herrschaft hat. Das nächste Feld für die Werbung bot der damals noch stark erregte und zerspaltene Anabaptismus. J. hatte großen Erfolg unter den Battenburgischen, eine Zeit lang auch unter den Münsterischen Anabaptisten in Oldenburg. Im Sommer 1538 hat er vergeblich versucht, die Anhänger Melchior Hoffmanns in Straßburg zu gewinnen (s. Bd 8, 226, 54 ff.). Seine Lehre von der Notwendigkeit des öffentlichen Sündenbekenntnisses, der Antinomismus, das Verlangen, daß seine Lehre auch ohne biblischen Beweis von den Vollkommenen für richtig gehalten werden müsse, stieß die Straßburger Melchioriten ab. Der Hauptplatz seiner Thätigkeit aber blieben neben Oldenburg und Ostfriesland die Niederlande. Hier schritt, sobald die Sekte greifbare Gestalt annahm, die Obrigkeit mit den schärfsten Edikten ein (seit 1538). Zahlreiche Anhänger von J. wurden hingerichtet, darunter auch seine eigene Mutter (Februar 1538); an der Verfolgung und dem meist mit großer Standhaftigkeit ertragenen Martyrium entzündete sich die Begeisterung für J. immer aufs neue. J. selbst gelang es immer wieder, oft unter wunderbaren Umständen, sich zu retten, so daß der Glaube sich verbreitete, er könne sich unsichtbar machen. Durch alle Mißerfolge und Verfolgungen ließ er sich nicht entmutigen, vielmehr trat er mit seinen prophetischen Aussprüchen immer drohender hervor. Im Sommer 1539 wandte er sich mit schwerer Gerichtsdrohung an den Gerichtshof von Holland und forderte ihn auf, der Verfolgung Einhalt zu thun. Kurz darauf (Herbst 1539) sandte er seinen treuen Anhänger Joryaen Ketel aus Deventer an den Landgrafen Philipp von Hessen, der ihm, freilich ohne näheres von ihm zu wissen, unter der Bedingung der Anerkennung der Augustana Duldung in seinem Lande in Aussicht stellte. An die Gräfin Anna von Ostfriesland hat er eine Apologie gerichtet und selbst an Luther einen selbstbewußten Brief geschrieben. Zum Regensburger Gespräch 1541 sandte er wiederum Ketel, der, ohne den Namen seines Meisters zu nennen, Bucer zu gewinnen suchte. Auch diese Hoffnung schlug fehl. Interessante Verhandlungen hat J. sodann mit Johann a Lasco und Menno Simons geführt; aber das Ergebnis war, daß beide scharf die Grenzlinie ihm gegenüber zogen. Für die ganze weitere Entwickelung des Täufertums war es wichtig, daß Menno sich so entschieden von jeder Gemeinschaft mit J. lossagte. Doch

gelang es diesem, einzelne Anhänger Mennos zu sich herüberzuziehen. Außer durch die persönliche Propaganda, die er rastlos umherziehend betrieb, wirkte J. auch durch seine zahlreichen Sendschreiben und Schriften. Unter diesen ist die wichtigste sein „Wunderbuch" (t' Wonderboeck, waerin dat van der Werldt aen versloten gheopenbaert is"). Es ist 1542 zum erstenmal, 1551 zum zweitenmal erschienen, in prächtiger Ausstattung, dem Inhalt nach höchst verworren: eine Sammlung enthusiastischer Phantasien mit alten und neuen Motiven, ohne Klarheit und Ordnung, voll abenteuerlicher Bilder in geheimnisvollen Andeutungen, Klagen und Drohungen, allegorische Auslegung von Bibelstellen und überall starke Anpreisung seiner eigenen Sendung. Der erste Teil enthält eine Erklärung aller Figuren und Geheimnisse, der zweite Teil giebt Aufschlüsse über Gott, der dritte über Christus, der vierte über die Restitution des Reiches Christi. Die beigegebenen Bilder zeigen die ausschweifende sinnliche Phantasie. Im Mittelpunkt seiner Lehre steht die joachimitische Vorstellung von den drei Weltaltern, die in dem jüdischen Heiligtum vorgebildet sind: 1. der Vorhof = die Zeit des alten Bundes (Gott-Vater); 2. das Heilige = die Zeit des NTs (Gott-Sohn); 3. das Allerheiligste = die Zeit des heil. Geistes, in der die äußeren Institutionen, Sakramente u. s. w. aufhören. Er selbst schreibt sich die Rolle des Propheten der letzten Zeit zu, er ist der geistige Christus David, der über dem noch fleischlichen Jesus steht; ihm ist das Königtum im nahen Reich der Vollendung bestimmt.

Zeigt das bisherige Auftreten von J. eine mit sinnlichen Elementen stark durchsetzte, ungezügelte, aber immer noch ehrliche Schwärmerei, so beginnt nun eine zweite Periode seines Lebens, in der er auf die Propaganda verzichtet, seine Ideen nur noch insgeheim verbreitet, unter fremdem Namen in fremdem Land in behaglichem Lebensgenuß das Kommen des Reiches erwartet. Den Übergang dazu bildet, neben der Enttäuschung über das Ausbleiben eines greifbaren Erfolges im Großen, die Ansammlung von Reichtümern durch die Opferwilligkeit seiner Anhänger. Im August 1544 erschien er als niederländischer Flüchtling reich und mit vornehmen Manieren, durch ein imponierendes Auftreten unterstützt, in Basel, als „Johann von Brügge", nachdem er im April zuvor sich Sicherheit verschafft hatte, daß er, als um des Evangeliums willen vertrieben, gute Aufnahme finde. Er wurde als Bürger aufgenommen, trat zu den Baseler Patriziern in freundschaftliche Beziehungen, erwarb sich Güter, darunter ein kleines Schloß in Binningen (daher auch „Johann v. Binningen"), führte einen untadelhaften kirchlichen Wandel, zeichnete sich durch Wohlthätigkeit aus und verheiratete Söhne und Töchter. Die „Niederländer" bildeten eine kleine angesehene Kolonie und waren unter dem hochverehrten Familienhaupt fest zusammengeschlossen. Seine Propaganda schränkte er auf die schriftstellerische Thätigkeit ein, die auch jetzt in mystischen Traktaten und Sendbriefen an seine Anhänger sehr rege war. Unter den letzteren erlitt gerade damals eine Anzahl, darunter Ketel (im Jahre 1544), den Märtyrertod. Aus Basel mahnte er seine Anhänger, sich äußerlich dem bestehenden Kirchenwesen anzuschließen. Die Heuchelei, deren er sich schuldig machte und die nicht zu entfernen ist, wird nur dadurch etwas gemildert, daß in dieser schlimmen, innerlich widerspruchsvollen und äußerlich bedrängten Lage auch andere, an sittlicher Kraft höherstehende Spiritualisten der Reformationszeit es für erlaubt gehalten haben, ihre letzten Gedanken vorläufig zu verbergen. Auch ist es möglich, daß ähnlich wie bei anderen, so auch bei J. eine gewisse Vergeistigung und Ermäßigung seiner Zukunftserwartungen eintrat; er mochte hoffen, daß langsam sich die neue Zeit eines geistigen Christentums anbahnen werde, und mochte vielleicht auch für sich selbst nicht mehr die führende Rolle beanspruchen wie früher. So trat er jetzt auch in Verkehr mit Männern, die gleichfalls die herrschende kirchliche Richtung bekämpften. Er trat 1553 für Servet mit einer an die Schweizerstädte gerichteten anonymen Bittschrift ein. An Schwenkfeld richtete er einen Brief, in dem er übrigens dessen Lehre von der Vergottung des Menschen bekämpft. Persönlichen Verkehr hat er mit Castellio gehabt; der Toleranzgedanke, die Mystik, die spiritualistischen Gedanken von der Entwickelung der Kirche gaben die Möglichkeit einer Verständigung. Nur wenige wußten in Basel von dem Geheimnis, außer Castellio der französische Arzt Jean Bauhin, der Hausarzt der Familie. Johann v. Brügge starb in Basel, 3 Tage nach dem Tode seiner Frau, am 25. August 1556, und wurde in der Leonhardskirche als rechtgläubiger und angesehener Mann begraben. Erst 3 Jahre nach seinem Tode kam es an den Tag, daß der vornehme Niederländer mit dem Erzketzer Joris identisch sei. Den Anlaß dazu gaben Streitigkeiten in der Familie. Sein Schwiegersohn Nikolaus Blesdyk war schon zu J.s Lebzeiten an seiner Lehre irre geworden und verriet den Baseler Geistlichen die Sache. Schließlich führte die Aussage eines früheren Famulus

von J., Hendrik van Schor, zur Aufnahme des Prozesses im März 1559. Die Universität erklärte im April die Lehre von J. für häretisch — Curio und Castellio waren dabei nicht anwesend. Dann wurde der Ketzerprozeß nach strengem mittelalterlichen Recht durchgeführt, die Leiche von J. ausgegraben und feierlich verbrannt, ebenso seine Bücher und sein Bild verbrannt (13. Mai 1559). Die Angehörigen des Verstorbenen mußten am 6. Juni im Münster Kirchenbuße thun. Es war im Interesse der Baseler Patrizier selbst, nicht allzuscharf vorzugehen. Damit war die Sache für Basel zu Ende. Die Sekte hielt sich noch länger in den Niederlanden und in Holstein. Die Schriften von J. wurden mehrfach neu aufgelegt, es kamen noch öfter Ketzerprozesse gegen die Joristen vor, so Ende des 16. Jahrhunderts. Coornhert hat sich mit der Bekämpfung der Joristen beschäftigt, noch schärfer hat sie Ubbo Emmius bekämpft, dabei auch wertvolle Nachrichten über den Mann und seine Pläne mitgeteilt. **Hegler.**

Josaphat, König in Juda. — H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel [3] III, 509 ff.; F. Hitzig, Gesch. d. V. Isr. (1869) I, 198ff.; G. Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum, deutsch von Pietschmann (1877), S. 350 ff.; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, Berlin 1887; A. Köhler, Bibl. Geschichte ATs III, 198 ff. 326 ff.; R. Kittel, Geschichte der Hebräer II (1892), S. 240 ff.; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I (1884), 392 ff.: C. H. Cornill, Gesch. des V. Isr., Chicago 1899, S. 110 ff.; H. Guthe, Geschichte des V. Isr., Freiburg 1899; S. 132 ff.; C. Schlottmann, Der Moabiterkönig Mesa, ThStK 1871, S. 587 ff. und dessen Art. Mesa in Riehms Hdwb. Beste Ausgabe der Meschainschrift von R. Smend und A. Socin, Freiburg 1886. Vgl. die Kommentare zu Königsbuch und Chronik, sowie die Artt. „Josaphat“ in den biblischen Wörterbüchern von Winer, Schenkel (Nöldeke), Riehm (Kleinert).

Josaphat (יְהוֹשָׁפָט, „Jahveh schafft Recht“) war einer der bedeutendsten Könige aus Davids Haus, Sohn des frommen Königs Asa (s. d. A. Bd II, S. 130) und der Asuba und Zeitgenosse des israelitischen Königs Ahab und seiner Söhne Ahasja und Joram. Im 4. Jahre Ahabs zur Herrschaft gelangt, damals 35jährig, regierte er 25 Jahre in Jerusalem (trad. 914—889 v. Chr.; Kamphausen 876—852) 1 Kg 22, 41 ff.; 2 Chr 20, 31. Die Geschichte seiner Regierung findet sich kurz erzählt 1 Kg 22; vgl. 2 Kg 3, und ausführlicher 2 Chr 17—21, 1. Gewisse Nachrichten und Erzählungen sind dem Chronisten eigen, was nicht dazu berechtigt, ihnen historischen Wert abzusprechen. Vielmehr hat der Chronist die ihm noch zu Gebote stehenden umfassenden Quellen (vgl. 2 Chr 20, 34) reichlicher benützt als unser biblisches Königsbuch, das nach eigener Aussage (1 Kg 22, 46) manche rühmliche Thaten Josaphats übergangen hat. Dies schließt nicht aus, daß der Chronist den Stoff nach eigener Auffassung freier gestaltete, z. B. Gebet und Rede des Königs (2 Chr 20; vgl. 19) nach allgemeinerer Notiz ausführte, auch wohl Einzelheiten in den geschichtlichen Überlieferungen infolge des bedeutenden Zeitraumes, der zwischeninnelag, mißverstand, z. B. 2 Chr 20, 37.

Nach außen wußte Josaphat das Ansehen des kleinen Landes durch kraftvolles Regiment zu erhöhen. Seine beträchtlichen Rüstungen und Vorsichtsmaßregeln für den Krieg (2 Chr 17, 2. 12 f.) flößten zunächst dem König Ahab von Israel Achtung ein, so daß er ein Bündnis mit dem sonst stets scheel angesehenen Hause Davids suchte, das ihm bei seinem fast immer gespannten Verhältnisse zu den Syrern (König Benhadad II. zu Damask) ein willkommener Bundesgenosse sein mußte, nicht davon zu reden, daß damals die aufstrebende Großmacht von Assur sich in Vorderasien schon bedrohlich ankündigte (Sieg Salmanassars II. über Hadadeser, Ahab [?] u. a. bei Karkar). Josaphat aber strebte nach innerster persönlicher Neigung ein gutes Einvernehmen mit dem Bundesvolk an, und wenn die Verbrüderung mit Ahab nicht von ihm ausgegangen ist, kam er jedenfalls den Allianzbestrebungen bereitwilligst entgegen. Nur zu weit ließ er sich mit dem paganisierten Hofe von Samaria ein, und besiegelte die Freundschaft mit demselben sogar dadurch, daß er seinen Sohn Joram mit Athalja, einer Tochter Ahabs und der Isebel, deren Geist sie geerbt hatte (nach anderen wäre sie Schwester Ahabs gewesen), vermählte. Politisch sollte das Bündnis sich zuerst in einem offensiven Feldzug gegen die Syrer erproben, wobei es galt, diesen die eigentlich zu Israel gehörende und für die Herrschaft über das Ostjordanland wichtige Festung Ramoth in Gilead zu entreißen (2 Kg 22, 1 ff.); vgl. Bd I, S. 260, 17 ff. Der Krieg endete mit einer Niederlage. Als Josaphat nach Hause zurückkehrte, empfing er aus dem Munde des Propheten Jehu, Sohn Chananis (auch 2 Chr 20, 34 genannt) eine ernste Rüge, weil er sich mit denen eingelassen habe, die den Herrn hassen (2 Chr 19, 1 ff.). — Bei seinem stetigen Verlangen nach engerem Anschluß an das nördliche Königreich ließ sich immerhin später Josaphat auch zu einem ge-

meinsamen Feldzug mit dem zweiten Sohne Ahabs, Joram, bereit finden, welcher gegen die seit Ahabs Tod von Israel abgefallenen Moabiter (König Mescha) gerichtet war, 2 Kg 3. Diese Expedition Jorams und Josaphats, welchen auch Edom Zuzug leisten mußte, wurde durch die Wüste Edoms (südlich um das tote Meer) ausgeführt. Der Wassermangel jener Gegend drohte den verbündeten Königen bereits den Untergang, als Elisa, der Prophet, um Josaphats willen, ihnen guten Rat gab und Rettung und Sieg verhieß. Das eingetroffene Regenwasser brachte durch seine gerötete Farbe die Moabiter auf die Meinung, die Feinde hätten sich gegenseitig angefallen, und verlockte sie zu unbedachtem Angriff, wobei sie geschlagen wurden. Der König Mescha, in seiner Feste Kir Hareseth (dem heutigen Kerak) belagert, opferte in der äußersten Not seinen Sohn dem Stammgott Kamosch, worauf nach der geheimnisvollen Angabe 2 Kg 3, 27 ein großer Zorn über Israel sich kundgab, so daß sie umkehren mußten. Wie dieser göttliche Zorn sich äußerte, ist nicht gesagt. Ob eine Seuche ausbrach oder eine Niederlage erfolgte, — jedenfalls bemächtigte sich des Volkes Schrecken und Niedergeschlagenheit, so daß sie unverrichteter Sache heimkehrten. Der Erfolg des Zuges war kein durchschlagender und bleibender. — Der Chronist, welcher letztere Geschichte nicht erzählt, wie er überhaupt die Wirksamkeit des Propheten Elisa übergeht, meldet dagegen 2 Chr 20 noch einen defensiven, aber glücklicheren Zug Josaphats gegen die Ammoniter und Moabiter, denen sich die Meuniter (2 Chr 20, 1 lies מֵהַמְּעוּנִים; s. Berth. z. d. St.) auf dem Gebirge Seir, nicht die Edomiter, angeschlossen hatten. Entweder durch jene schwere Niederlage des gesamten Israel bei Ramoth in Gilead ermutigt, oder aus Rache für den eben erwähnten Einfall der verbündeten Könige in ihr Land waren diese alten Erbfeinde vom Süden des toten Meeres her gegen Juda vorgedrungen und standen schon bei En Gedi, als man in Jerusalem Kunde davon erhielt. In ihrer Angst wurden König und Volk durch den prophetischen Spruch eines Leviten aus den Kindern Asaphs ermutigt, über welchen der Geist des Herrn gekommen war, während Josaphat vor der Menge zu Gott betete. Mit frohem Mut und unter Lobgesängen zogen sie aus. Nach jener Verheißung wurde ihnen ein leichter Sieg über die Übermacht zu teil, da die verbündeten Stämme, die ihnen gegenüberstanden, auf unerklärliche Weise aneinander geraten, sich gegenseitig aufrieben. Das Thal, wo die Israeliten nach ausgiebiger Beutejagd zum Lobgesang sich sammelten, hieß fortan עֵמֶק בְּרָכָה, „Lobethal"; es ist das heutige Bereikût westl. von Thekoa; s. Orelli zu Joel 4, 2. Die korachitischen Psalmen 46—48 betrachtet Franz Delitzsch als Triumphgesänge nach diesem Siege (vgl. denselben zu Ps 83); sie passen aber, abgesehen von 48, 5—7 besser in die Zeit Hiskias. Dagegen könnte Ps 68 aus diesem Ereignis hervorgegangen sein. — Da von diesem Zuge nur der Chronist berichtet, so behaupten manche Kritiker seit Gramberg und Credner (zu Joel 4, 11), diese Geschichte 2 Chr 20 sei nur eine Umgestaltung des 2 Kg 3 erzählten und sprechen insonderheit der ersteren allen historischen Wert ab. Allein bei der großen Verschiedenheit aller Hauptmomente wird man, falls die Chronik nicht von vornherein ungeschichtlicher Fiktion bezichtigt werden soll, in dem von ihr Berichteten eine selbstständige Unternehmung Josaphats anzuerkennen haben, unbeschadet der subjektiven Ausgestaltung des Chronisten. So schon Hitzig, Ewald, Bertheau; vgl. besonders auch Köhler. Dagegen läßt sich über die zeitliche Folge dieser beiden Ereignisse und ihr Verhältnis zum bekannten Siegesdenkmal des Königs Mescha streiten. Vgl. über diese Fragen Schlottmann in den ThStK 1871, S. 598 ff., welcher am wahrscheinlichsten die Annahme findet, jene Stele des Moabiterkönigs sei vor den beiden eben besprochenen Feldzügen gesetzt und beziehe sich auf die gegen König Ahasja errungenen Erfolge. Der Zug nach Thekoa falle in frühere Zeit als der mit Joram ins Moabiterland unternommene. In der That würde 2 Chr 20, 1, verglichen mit Vs 35 auf Ahasjas Zeit schließen lassen. Doch ist vielleicht die Anordnung Köhlers vorzuziehen, der 2 Chr 20 einen Rachezug der Moabiter für den Einfall der verbündeten Könige (2 Kg 3) findet, also den Zug nach Thekoa als den spätesten Kriegszug Josaphats betrachtet. Daß die Meschastele vor dem Zuge 2 Kg 3 entstanden ist, geht schon daraus hervor, daß sie auf denselben keinen Bezug nimmt, während Mescha nach jenen Ereignissen nicht unterlassen hätte, auf die rettende That seines Gottes Kamosch hinzuweisen.

Größer noch als im Kriege zeigte sich Josaphat als Regent seines Volkes, dem er seine höchsten Güter zu erhalten eifrig beflissen war. Wie seine persönliche Frömmigkeit (1 Kg 22, 43) wird von der älteren und der jüngeren Quelle seine reformatorische Thätigkeit gerühmt. Er schaffte die Überreste des unsittlichen heidnischen Gottesdienstes aus dem Lande (1 Kg 22, 47) und hatte mit dem Baaldienste nichts zu thun. Vgl. 2 Chr 17, 3. 6; 19, 3. Wie ernstlich es ihm um die religiöse und moralische Hebung des Volkes zu thun

war, zeigt die schöne Einrichtung, daß er eine Anzahl kundiger Männer, darunter fünf Fürsten, neun Leviten und zwei Priester, in die Städte Judas ausschickte, um das Volk mit dem Gesetzbuch des Herrn vertraut zu machen, 2 Chr 17, 7 ff. Für die Geschichtlichkeit dieses Zuges, die sich nur von der irrigen Voraussetzung aus anfechten läßt, daß es damals noch kein Gesetzbuch gegeben habe, siehe Köhler, Gesch. III, 199 f. Auch die Rechtspflege fand nach 19, 5 ff. in diesem Könige einen durchgreifenden Reformator (als solcher würde er nach Wellhausen, Stade nur um seines Namens willen angesehen!), dem es nicht bloß um den Beamtenapparat zu thun war, sondern der sich redlich bemühte, dem Richterstande gerechten Sinn einzupflanzen. In den einzelnen Landstätten bestellte Josaphat je ein Gerichtskollegium, in Jerusalem ein oberstes Tribunal, aus Stammhäuptern, Priestern und Leviten bestehend, welches die schwierigsten Fälle entscheiden sollte. Darin hatte ein Priester bei den geistlichen, ein Fürst bei den weltlichen Rechtsfragen den Vorsitz. Die Leviten waren besonders Administrativ- und Exekutivbeamte. Über den Zusammenhang dieser Einrichtung mit der deuteronomischen Gesetzgebung vgl. P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker S. 140 ff. Auch eine merkantile Unternehmung, welche freilich erfolglos war, wird in beiden Hauptquellen von Josaphat gemeldet. Er suchte die einst von Salomo betriebene Schiffahrt nach dem Goldland Ophir, die von Ezjon Geber ausging, wieder aufzunehmen. Allein schon in der Nähe dieses Hafens wurden die neu ausgerüsteten Schiffe (nach anderen nur ein Schiff nach ursprünglicher Lesart 1 Kg 22, 49?) vom Sturm zertrümmert. Den Vorschlag Ahasjas von Israel, bei diesem Unternehmen gemeinsam vorzugehen, wies Josaphat zurück, 1 Kg 22, 49; vgl. 9, 26 ff. Der Chronist dagegen (2 Chr 30, 35 ff.) berichtet, eine solche Verbindung sei von Josaphat wirklich eingegangen worden und dies nach prophetischem Worte der Grund des Mißlingens gewesen. Beide Nachrichten sucht man verschieden auszugleichen. Ein Versehen ist, daß 2 Chr 20, 37 Tharsis als Ziel dieser „Tharsisfahrer“ angegeben ist, falls man nicht mit Franz Delitzsch annehmen will, sie seien vom roten Meer aus um Afrika herumgefahren.

Das Gesamtbild, das uns aus allen diesen zum Teil ohne Zusammenhang aneinander gereihten, aber auf guter Überlieferung fußenden Nachrichten über Josaphats Regierung entgegentritt, ist, wenn auch nicht ohne Schatten, doch ein lichtvolles, wie es die Geschichte des Hauses David seit Salomo sonst nicht mehr aufgewiesen hat. Das Land erfreut sich starker Bevölkerung (vgl. 2 Chr 17, 14 ff.) und hohen Wohlstandes. Das kleine Juda ist nach außen geachtet dank der Weisheit und Tapferkeit seines Königs (vgl. den Tribut der Philister und Araber 2 Chr 17, 10 f.), nach innen wohl geordnet und zur Furcht des Herrn angewiesen. Rechtspflege und Gottesdienst blühen und bilden sich aus. Auch das heilige Schrifttum wird sorgfältig gepflegt und bereichert. Der König selbst, ein Abbild Davids in seiner Frömmigkeit, die auch den scharfen Tadel des Prophetenwortes erträgt, zeigt zugleich weiten Blick und weitherzige edle Gesinnung sowie unermüdliche Energie in der Sorge um seines Volkes Wohl. Daß es freilich nicht engherziger Fanatismus, sondern tiefere Einsicht war, was die echten Propheten trieb, jenes wohlgemeinte Streben Josaphats nach Verbindung mit dem abgöttischen nordisraelitischen Königshaus von Anfang an zu verurteilen — wurde gleich nach seinem Tode nur allzu offenkundig, indem jene Vermählung seines Sohnes mit Athalja die denkbar schlimmsten Früchte trug und das Land der Segnungen, die ihm Josaphats Regierung gebracht hatte, schnell wieder beraubte.

v. Orelli.

Joseph, Sohn Jakobs. — A. H. Niemeyer, Charakteristik der Bibel (3. A. 1778) II, 301 ff.; Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland (1818) I, 174 ff.; E. W. Hengstenberg, Die Bücher Moses und Aegypten (1841); C. v. Lengerke, Kenaan (1844) S. 331 ff.; J. H. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes I (3. A. 1864); H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel (3. A. 1863) I, 552 ff.; G. Ebers, Aegypten u. die Bücher Moses I (Leipzig 1868); A. Köhler, Bibl. Gesch. A. Test.s (Erlangen 1875) I, 152 ff.; Tomkins, Life of Joseph illustrated from sources external to Holy Scripture 1880; B. Stade, Gesch. des V. Israel I, Berlin 1887; R. Kittel, Gesch. der Hebräer, I, Gotha 1888; A. H. Sayce, The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments, 5 ed. Lond. 1895, p. 207 ff.; Derselbe, Patriarchal Palestine (Lond. 1895) p. 200 ff.; W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgesch. des AT.s (Berlin 1899) II, 21 ff. Vergl. außerdem die Kommentare zur Genesis u. die Art. „Joseph“ von Winer (im RW.), Steiner (in Schenkels B. L.), Riehm (B. Hdwb.). Talmudisches bei Hamburger, Encykl. des Judentums I (1874) S. 607 f. Islamische Legende von Jusuf und Suleika siehe bei d'Herbelot, Orientalische Bibliothek (Mastricht 1776) unter Jusuf Ben Jakob. Vgl. auch Abulfeda, Hist. anteisl. ed. Fleischer p. 29 sq. — Altchristliche Dichtung: Meier Engel, Die Geschichte Josephs nach einer syrischen Handschrift I, Berlin 1895.

Der Name Joseph, יוֹסֵף (Psalm 81, 6 pathetisch יְהוֹסֵף) enthält jedenfalls ein gutes Omen: Er (Gott) füge hinzu, vermehre! Gen 30, 24 wird er als Gebetswunsch der Mutter gefaßt, welche in dem Erstgeborenen ein Pfand weiteren Kindersegens erblicken möchte (nebenbei spielt V. 23 auf אָסַף an). Wahrscheinlich hieß in der That der vollere Name Joseph-El, wenn auch dieser Name nicht so sicher nachgewiesen ist wie Jakob-El. Siehe darüber d. A. Jakob Bd VIII S. 543. Nach langem vergeblichen Harren hatte Rachel diesen Sohn noch in Haran geboren und die Vorliebe Jakobs für diese Gattin übertrug sich auf ihn, den er vor seinen Halbbrüdern sichtlich bevorzugte. Dieses sowie die Anhänglichkeit Josephs an den Vater, dem er ihre schlimmen Streiche hinterbrachte, und die stolzen Träume, von denen der zarte Knabe zu erzählen wußte, erregten den Neid und Haß der älteren Brüder in dem Maße, daß sie ihn, den 17jährigen, als er auf der Trift zu Dothan in ihre Gewalt geriet, töten wollten, und bei ruhigerer Besinnung wenigstens an eine durchziehende Handelskarawane verschacherten. So kam Joseph nach Ägypten, wo er einem königlichen Beamten treu und von Gott gesegnet diente, jedoch durch dessen Gattin, die ihn ohne Erfolg zu sündlichem Umgang verführen wollte, angeschwärzt und infolge dessen ins Gefängnis geworfen wurde. Nach mehrjährigem Aufenthalt daselbst wurde seine Gabe der Traumdeutung, die er zuerst an zwei Hofbeamten bewährt hatte, die Ursache seiner Erhöhung. Der Pharao, welchem der damals 30jährige Joseph (41, 46) gleichfalls ein doppeltes Traumgesicht erschlossen und aus demselben sieben fruchtbare und sieben unfruchtbare Jahre vorausgesagt hatte, verlieh ihm die höchste Stelle im Reich, um die dem Lande ersprießlichen Maßregeln für diese Zeit zu treffen. Joseph, in welchem die Klugheit Jakobs zu staatsmännischer Weisheit ausgebildet erscheint, schützte das Volk durch Ansammlung großer Vorräte während der guten Jahre vor der Hungersnot der nachfolgenden schlimmen, bereicherte aber zugleich die Krone in hohem Maße um Land und Gut. Eben diese Hungersnot führte nun auch Josephs Brüder nach Ägypten, wo sie jener erkannte und ihnen, nachdem er sie scharf auf die Probe gestellt, freundliche Aufnahme gewährte. Auch seinen Vater, der ihn längst tot geglaubt und aufs schmerzlichste betrauert hatte, ließ er zu sich kommen und bereitete seinem Alter eine sichere Zufluchtsstätte. In dem Weideland Gosen (s. d. A. Bd VI S. 768) erhielt Jakobs Familie freie Niederlassung; dort wuchs sie rasch zu einem zahlreichen Volke heran. Joseph, von seinem Vater vor dessen Tod zwiefältig gesegnet, ließ sich versprechen, daß seine Gebeine im gelobten Lande begraben werden sollten. Dessen eingedenk nahmen die Israeliten beim Auszuge seine Überreste mit und setzten sie bei Sichem auf einem von Jakob erworbenen Grundstücke bei, Ex 13, 19; Jos 24, 32. — Das Verhältnis der Quellen ist hier ähnlich wie in der Geschichte Jakobs (s. d. A. Bd VIII S. 545). E und J herrschen durchaus vor, P ist nur am Schluß (Gen 46—50) stärker beteiligt. Zwischen E und J zu scheiden ist zwar öfter versucht worden, aber ohne überzeugenden Erfolg im einzelnen. Man führt an, J nenne die durchziehenden arabischen Kaufleute Ismaeliten, E Midianiter. Erheblicher ist die Differenz, wenn E wirklich 37, 28 diese Fremdlinge den Joseph ohne Zuthun der Brüder aus der Grube heraufziehen und so im eigentlichen Sinne des Wortes „stehlen" (40, 15) läßt, während er nach J ihnen von den Brüdern verkauft wird (auch nach 45, 4 f.), wie auch Franz Delitzsch im Neuen Komm. zur Gen. 1887, S. 437 annimmt. Nach J wäre den Kritikern zufolge der ägyptische Herr des Joseph ein begüterter Privatmann, nach E der Oberste der Trabanten und Herr des Gefängnisses. Doch ist die Aufstellung solcher Unterschiede unsicher, da die Quellschriften nicht vollständig vorliegen. Vgl. H. Strack zu den Stellen. Im wesentlichen müssen E und J die Geschichte übereinstimmend erzählt haben.

Der Charakter Josephs rechtfertigt Jakobs besondere Liebe zu ihm. „Er zeigte sein Leben lang eine tiefe Gottesfurcht, ein Durchdrungensein von der Gegenwart des heiligen Gottes (37, 2; 39, 9; 41, 16; 42, 18; 45, 8; 50, 19 f.), der ihn auch seinerseits Gnade bei sich und den Menschen finden ließ (vgl. 39, 2 ff. 21 ff.; 41, 37 ff.), so daß er durch seine liebenswerte, Vertrauen erweckende Erscheinung wie durch den Segen, der auf seinem Thun und die Weisheit, die in seinen Reden lag, alle Herzen gewann. Dies ist der Grundzug seines Wesens, und mag es auch sein, daß sich in sein Benehmen anfangs ein Zug von Eitelkeit und später vielleicht eine Regung von Härte einmischte (letzteres schon Berachoth 55 getadelt), so sind das doch nur Flecken an einer lautern großen Seele, deren Überwindung wir vor Augen sehen, und Joseph ist unter den Söhnen Jakobs die reinste, ja die allein reine Ausprägung des echten israelitischen Wesens. Wie seinem Charakter, so ist er dies auch seiner Begabung nach. Das auserwählte Geschlecht ist der prophetische Träger der göttlichen Offenbarung, und auch Joseph hat eine prophetische Gabe, nämlich die der Traumdeutung. Auf Grund dieser Gabe wird Joseph (wie später Daniel) ein hoch-

gestellter würdiger Vertreter Israels am ägyptischen Hof. Als Staatsmann entfaltet er eine höchst umfassende, weise und energische Thätigkeit nach außen, bleibt aber bis zum Ende seinem Volke treu" (Auberlen). Die wunderbaren Zulassungen und Schickungen Gottes, welche in Jakobs wechselreichem Leben sich zu einheitlichem Plane zusammenfügen, treten in Josephs Geschichte noch handgreiflicher hervor. Gottes Weisheit bemächtigt sich auch der bösen Anschläge der Menschen (50, 20), um seinen gnädigen Ratschluß zu verwirklichen, während seine Gerechtigkeit die Werke des Hasses und Betruges zur rechten Stunde ans Licht zieht und ahndet. Für Erhärtung dieser Wahrheiten ist die Geschichte Josephs in ihrer volkstümlichen Lebendigkeit und psychologischen Feinheit ein unübertreffliches Exempel und eine unerschöpfliche Fundgrube. Eine viel größere Tragweite gewinnt sie aber noch dadurch, daß jene Verkaufung Josephs den Anstoß zur Verpflanzung Israels nach Ägypten gab, die für die weitere Entwicklung des Volkes so folgenreich war. Hier, im bestgeordneten Staat der alten Welt, hat Gott sein Hirtenvolk nicht umsonst in die Schule geschickt. Es sollte hier manches von der edleren Weltbildung sich aneignen, aber auch die Feindschaft der Welt zu kosten bekommen, um endlich die Erlösungsthaten seines Gottes würdigen zu können.

Für die historische Anerkennung der den Joseph betreffenden Überlieferung sind nun die Beziehungen auf Ägypten, seine Sitten, Lebensformen u. s. w. von besonderer Wichtigkeit. Die moderne Erforschung der Denkmäler dieses Landes hat dieselben in überraschender Weise beleuchtet und gerechtfertigt. Während früher manche Gelehrte (v. Bohlen, Knobel u. a.) Verstöße aller Art gegen die ägyptischen Zustände in Josephs Geschichte zu entdecken meinten, ergiebt sich vielmehr, wie zuerst Hengstenberg, dann auf reicheres Material gestützt, die Ägyptologen Ebers und Brugsch dargethan haben, ihre durchgängige Übereinstimmung mit dem Bilde, welches wir aus den authentischen Monumenten von jenem Reiche gewinnen. Karawanenhandel ist seit undenklicher Zeit zwischen Syrien, Palästina und dem Nillande durch arabische Stämme betrieben worden. Gerade die drei 37, 25 (vgl. 43, 11) angeführten Spezereien bildeten von jeher die Hauptartikel, die aus Gilead nach dem der Gewürze so bedürftigen Ägypten eingeführt wurden. Die Handelsstraße führte von Beisan her, wo sie den Jordan überschritt, an Dothan vorbei. Auch junge Sklaven konnte man in Ägypten gut absetzen. Potiphar, der Herr Josephs, trägt einen echt ägyptischen Namen: „hingegeben dem Ra", Sonnengott (anders Brugsch, Geschichte Ägyptens, 1877, S. 248). Er heißt „Verschnittener" nach semitischer Weise im allgemeineren Sinne von Höfling, Hofbeamter, vgl. 40, 2; näher ist sein Amt der Oberbefehl über die Trabanten (nicht Köche LXX), d. h. die königliche Leibwache, welche zugleich die Polizeimaßregeln vollstreckte. Er setzte seinen Leibeigenen zum Hofmeister ein, der alles im Haus und auf den Gütern zu verwalten hatte; solche Verwalter begegnen uns in den alten ägyptischen Inschriften und auf den Abbildungen unzählige Male. Joseph selbst hatte später einen solchen 43, 19. Der Auftritt zwischen ihm und Potiphars Weib ist so wenig unvereinbar mit dortiger Lebensart, wie man behauptet hat, daß vielmehr eine der unsern auffallend ähnliche Erzählung („die Geschichte von den beiden Brüdern") von mißlungener Verführung und nachheriger Verleumdung des unschuldigen Opfers durch die Versucherin auf dem Papyrus d'Orbiney (niedergeschrieben für Seti II. als Kronprinz) sich gefunden hat. Siehe dieselbe bei Brugsch, Aus dem Orient 1864, S. 7 ff.; Gesch. Äg., 249 ff.; Ebers, Äg. und die Bücher Moses, 311 ff. Beachte aber auch den Schluß Sayce, Monuments [5] S. 211. Auch die Denkmäler des alten Ägyptens beweisen eine im Orient überraschende Freiheit hoher Frauen im Umgang mit Männern. In Bezug auf die Träume K. 40 und 41 ist zu beachten, daß man in jenem Lande auf solche sehr gespannt war, da man göttliche Mitteilungen von ihnen erwartete. S. Ebers a. a. O. S. 321 f. Die beiden Hofbeamten, welche Joseph im Gefängnis kennen lernte, erscheinen nach Landessitte als Vorsteher der beiden Klassen, der Hofschenken und Hofbäcker. Der Titel „Oberster der Bäcker" ist sogar aufgefunden, Ebers S. 333. Jener erste träumt von seinem Amte, in welchem er dem Pharao den Becher mit Traubensaft zu füllen hatte. Die Einwendung, daß im Nillande in früherer Zeit kein Wein gebaut und getrunken worden sei, welche sich auf Herodot 2, 77 und Plutarch, Isis c. 6 stützte, wird schon durch andere Stellen bei Herodot selbst (2, 60. 121. 168) widerlegt und durch die Denkmäler, die schon aus dem alten Reich von vielem Weingenuß in Wort und Bild Zeugnis geben, vollends abgethan. Auch den sonst zu besonderer Diät verpflichteten Königen war das Getränk nicht untersagt. Eine Illustration, wie sie nicht zutreffender gewünscht werden kann, empfängt der Traum des Hofbäckers durch eine Abbildung der Hofbäckerei Ramses III. (Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, 1837, II, 385; vgl. Ebers a. a. O. S. 332),

wo eine Last von frisch gebackenen Broten auf einem Brett oder Geflecht (anderswo Korb, Wilkinson II, 393) auf dem Kopf weggetragen wird. Weißbrot von Weizenmehl war trotz der Angabe Herod. 2, 36. 77 bei den alten Ägyptern beliebt und gewöhnlich. Die Deutung des letzteren Traumes auf Schändung des Leichnams, welche nach ägyptischer Vorstellung noch ärger war als die Hinrichtung selbst, läßt in dem Unglücklichen einen besonders schlimmen Verbrecher erkennen. Zu 40, 20 ist bemerkenswert, daß nach der Tafel von Rosette und dem Dekret von Kanopus die ägyptischen Könige an ihrem Geburtstag die Würdenträger der Priesterkaste (ohne Zweifel überhaupt die höheren Beamten) um sich versammelten, die Geschichte des Jahres sich von ihnen vortragen ließen und auch Amnestieen dabei erließen. Durch und durch ägyptisch ist ferner der Doppeltraum des Pharao K. 41. Schon die Wörter יְאֹר (Strom = Nil) und אָחוּ Schilfgras, sind ägyptisch. An der „Lippe" des Flusses, wie auch die Ägypter sagen, weidet noch heute viel Hornvieh. Die Siebenzahl ist auch dort zu Lande bedeutsam. Die Kühe, d. h. die guten und magern Jahre, steigen sachgemäß aus dem Strome auf, welcher als Befruchter des ganzen Landes göttliche Verehrung genoß, und von dessen jährlicher Höhe das Maß der Fruchtbarkeit unmittelbar abhängt (Plinius, Hist. nat. V, 57. 58). Die Kuh selbst ist das symbolische Tier der Isis-Hathor, des weiblichen Prinzips der Fruchtbarkeit, daher vorzüglich geeignet, den fetten oder magern Ertrag des Bodens darzustellen. Mit 41, 8 stimmt überein, daß der Pharao stets von einem priesterlichen Kollegium umgeben war, das ihn beriet. Die חרטמים (von חרט Griffel) scheinen speziell den *ἱερογραμματεῖς* zu entsprechen, welche die Aufgabe hatten, außer der Schreibkunst die Meßkunde und Astrologie zu pflegen, also auch die Vorzeichen zu deuten. 41, 14 das Abscheren der Haare und der Wechsel der Kleider zum Behuf des Erscheinens vor dem Pharao ist von der ägyptischen Sitte gefordert, während bei den Israeliten die Kahlheit als Gebrechen galt. Die Belehnung Josephs mit seiner neuen Würde durch Investitur mit Siegelring, Byssusgewand (ägyptisches Priesterkleid) und goldener Halskette 41, 42 findet wieder ihre getreue Illustration in den Abbildungen. Der Ruf abrēk, welcher durch einen Sais (Vorläufer) vor dem Staatswagen hergerufen wurde, mochte die Semiten ans Niederknieen erinnern, scheint aber ein assyrisch-babylonischer Titel: abrik, abarakku, welcher den Seher bedeutet (Sayce, Monuments[5] p. 214), nach Friedr. Delitzsch ein hoher Würdename bei den Assyrern. Nach den Funden von Tell-Amarna ist nicht befremdlich, wenn ein babylonischer Name dieser Art in Ägypten Eingang gefunden hat. Die Namen V. 45 sind deutlich ägyptischen Ursprungs: Ṣophnat Paʿnēach ist freilich unsicher. LXX mehr ägyptisch *ψονθομφανήχ* oder *ψομθομφανήχ* (Gesen. Thes. 1181), was Targ., Syr., Josephus revelator occulti, Hieronymus salvator mundi erklärt, scheint zu lesen p-sot-om-ph-anch, wobei sot = Heil oder sônt = Stütze, anch oder enech = Leben, Welt. (Anders Brugsch a. a. O. S. 248: Statthalter des sethroitischen Gaues). Asnath ein auf ägyptischen Inschriften häufiger Frauenname: Ns-Nt, vielleicht Nes-Nit, „der Göttin Neit gehörig". Potiphera wird von den meisten für identisch mit dem obigen Namen Potiphar gehalten. On ist das ägyptische Anu, Heliopolis nordöstlich von Memphis, Hauptstätte des Kultus des großen Sonnengottes, daher der dortige Oberpriester einer der ersten im Reiche. Daß Joseph, ob auch ohne Gefährdung seiner persönlichen religiösen Selbstständigkeit, die er zu wahren wußte (vgl. 43, 32, wo auch die archäologisch richtige Scheidung des Tisches zwischen Ägyptern und Hebräern zu beachten), in die Priesterklasse irgendwie einverleibt wurde, stimmt damit überein, daß dieser auch die Verwaltung, insbesondere die der Getreidevorräte (Brugsch a. a. O. S. 643) zukam. Als Herr über letztere nahm aber Joseph überhaupt die erste Stelle im Reiche nach dem Pharao ein. Er nennt sich 45, 8 „Vater (אב) des Pharao, Gebieter (אדון) über sein ganzes Haus, Herrscher in ganz Ägyptenland", 42, 6 heißt er שַׁלִּיט Gewalthaber über das Land. Jenes אדון ist sogar ins Ägyptische eingedrungen (Brugsch S. 207. 251 f.) und den Titel ab-en-pira'o im Sinne von Berater des Pharao, Minister, hat Brugsch mehrfach in den Rollen nachgewiesen (S. 207. 592. 633. 831). Die wirtschaftlichen Maßregeln, welche Joseph in dieser hohen Stellung traf, sind nach Maßgabe der ägyptischen Verhältnisse zu beurteilen. Man hat ihm — um haltlosere Anschuldigungen zu übergehen — den Vorwurf unnötiger Härte gegen das Volk gemacht; aber für das reiche Ägypten war die 41, 34 geforderte Abgabenlast weder schwer zu tragen noch ungewohnt, und daß der Staat allen Landbesitz, ausgenommen den priesterlichen, dessen Antastung die ägyptische Satzung verbot, an sich zog, gehört zu den zentralistischen Bestrebungen, welche in diesem Lande nötiger und darum berechtigter waren als anderswo. Auch ägyptische Beamte rechneten es sich übrigens zum hohen Verdienste an, wenn sie das Land durch ähnliche Fürsorge vor

Hungersnot zu bewahren im stande waren. Zwei Fälle der Art s. bei Brugsch a. a. O. S. 130 u. 244 ff. Das letztere Beispiel, das wahrscheinlich mit der biblischen Hungersnot identisch ist, zeigt, daß, ob auch selten, eine solche in Ägypten mehrere Jahre nach einander infolge niedrigen Standes des Nils andauern konnte, was bezweifelt worden. Auch entspricht es den natürlichen Verhältnissen, wenn Kanaan gleichzeitig Regenmangel hatte, welches Land obendrein nach den Amarnabriefen aus Ägypten Korn bezog. Daß sieben Jahre lang der Nil seine normale Höhe nicht erreichte, und infolge dessen während dieser ganzen Zeit Mangel herrschte, giebt auch eine viel spätere Inschrift (3. Jahrh. v. Chr.?) bekannt. Siehe Brugsch, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot, Leipzig 1891; Sayce, Monuments[5], S. 217 f. Daß Bestimmungen, wie sie Joseph einführte, wirklich in Ägypten bestanden, bezeugen Herodot 2, 108 f. und Diodor 1, 54. 73 f., welche deren Ursprung auf Sesostris oder Sesosis zurückführen, was aber bei dem legendarischen Charakter dieses Herrschers keinen Schluß auf die Zeit, in welcher Joseph lebte, gestattet. — Da Ägypten die ergiebigste Kornkammer war, so rückten in solchen Zeiten der Not die semitischen Stämme vom Nordosten gerne ins Land ein, wurden aber nicht selten mit berechtigtem Mißtrauen aufgenommen (42, 9). Die Ansiedelung der Hebräer im Lande Gosen entspricht wieder ganz den Verhältnissen, da dieser Bezirk in der That seit langem das Revier eindringender Semiten war und sich für die nomadische Lebensart trefflich eignete, während sie im streng zivilisierten eigentlichen Ägypten mit den gesetzlich geregelten Gebräuchen dieses Landes in Konflikt gekommen wären und ihre Selbstständigkeit hätten aufgeben müssen. Vgl. 46, 34 die Abneigung der Ägypter gegen die Hirten. Beiläufig sei bemerkt, daß man den Namen „Hebräer“ in dem ägyptischen ʿApri, plur. ʿApriu hat erkennen wollen (Ebers a. a. O. S. 316 f.; vgl. Hommel, Altisr. Überlieferung, S. 258 f.), wogegen aber ernstliche Bedenken bestehen. S. Brugsch a. a. O. S. 541. 582 f.; Köhler, Gesch. I, 240 f. — Als echt ägyptischen Zug erwähnen wir endlich die Einbalsamierung Jakobs und die 70tägige Totentrauer um ihn 50, 1 ff. — Nimmt man dies alles zusammen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, den Ebers mit den Worten ausspricht: „Die ganze Geschichte Josephs muß selbst in ihren Einzelheiten als den wahren Verhältnissen im alten Ägypten durchaus entsprechend bezeichnet werden“. Aus den vielen Beziehungen zu ägyptischen Zuständen und Sitten folgt freilich nicht ohne weiteres die Geschichtlichkeit der Erzählung. Aber ebensowenig läßt sich diese Instanz für ihre Zuverlässigkeit damit abthun, daß man sagt, der Verfasser oder Überarbeiter sei eben mit ägyptischen Verhältnissen vertraut gewesen. Wo archäologische Gelehrsamkeit eine Volkssage berichtigt, wird deren volkstümliche Frische und Lebendigkeit überall zerstört. Auch macht Kittel darauf aufmerksam, daß jene Auskunft noch weniger angehe, seit man erkannt habe, daß hier nicht das Werk eines Autors, sondern eine von verschiedenen Erzählern mit relativer Selbstständigkeit wiedergegebene Überlieferung vorliege. Dagegen allerdings, daß die Joseph-Geschichte in einer ungefähr zeitgenössischen Quelle vorliege, sprechen gewichtige Momente, namentlich die Benennung des „Landes Ramses“ (Gen 47, 11), die doch wohl erst unter der 19. Dynastie möglich war. Im allgemeinen aber mag die Geschichte gegen die Zeit des Auszugs niedergeschrieben worden sein. Man hat dagegen freilich geltend gemacht, Namenbildungen wie Potiphar (pa-tu-pa-Ra) kämen erst in der Zeit des Schischak vor; ebenso seien Personennamen, mit Neit zusammengesetzt, wie jenes Asnat, erst aus der 26. Dynastie zu belegen. Allein wenn solche Namen aus früherer Zeit nicht nachgewiesen sind, ist nicht gesagt, daß sie damals nicht vorkamen. Vgl. überhaupt Sayce, Monuments[5] S. 212 f. Daß seit dem Auszug aus Ägypten die Josephgeschichte schriftlich vorhanden sein konnte, läßt sich, seit man weiß, in welchem umfassenden Gebrauch die Schrift damals nicht nur in Ägypten, sondern auch in Kanaan stand, nicht füglich bestreiten. Und dafür, daß solche Aufzeichnungen existierten, legt eben die Treue der Ueberlieferung auch im einzelnen Zeugnis ab. Auch das Märchen von den zwei Brüdern (s. oben S. 356, 40) spricht dafür. Denn wenn seine Verwandtschaft mit der Josephgeschichte sich kaum bezweifeln läßt, so muß die Originalität der letzteren zuerkannt werden, nicht der schon unter Merneptah niedergeschriebenen ägyptischen Erzählung, die plötzlich ins Phantastische abspringt, wo sie ihr Vorbild verläßt.

Fragt sich nun, in welche Periode der ägyptischen Geschichte die Einwanderung der Israeliten einzugliedern sei, so kommt vor allem ihr Verhältnis zu den Hyksos in Betracht, deren Herrschaft über das untere Nilthal, zeitweise auch über Oberägypten, bekanntlich einen tiefen Einschnitt in die ägyptische Geschichte gemacht hat. Daß jenes nomadische Semitenvolk, welches Jahrhunderte lang über Ägypten regierte, mit den Israeliten einfach identisch wäre, wie Josephus (c. Apion. 1, 14) annimmt, daran zu denken ver-

bietet schon die bescheidene Stellung, welche die letzteren nach dem biblischen Bericht in jenem Lande einnahmen. Die Frage aber, ob Josephs Wirken in die Zeit der Hyksosherrschaft zu setzen sei oder erst in die des Neuen Reiches, ist in ersterem Sinn zu entscheiden. Halten wir an den 430 (oder 400) Jahren des ägyptischen Aufenthalts fest nach Ex 12, 40; Gen 15, 13, so führen sie, auch wenn der Auszug erst unter Merneptah stattgefunden hat, vollends wenn er früher stattfand, in die Hyksoszeit zurück. G. Syncellus nennt den Pharao der Einwanderung Aphophis, d. i. Apopi der Denkmäler, der nach Brugsch ganz kurz vor dem Anfang der 18. Dynastie regierte. In diese Zeit fällt nach ihm auch die mehrjährige Hungersnot, von welcher die oben berührte Inschrift berichtet. S. Brugsch, Gesch. Äg. S. 243 ff. Es ist auch an sich einleuchtend, daß die Hyksoskönige ebensosehr ein Interesse daran haben mußten, semitische Ansiedler ins Land zu ziehen, wie die ersten Herrscher des Neuen Reiches (18. Dynastie) Grund hatten, dieselben fernzuhalten oder zu unterdrücken. Der einzige Grund, der für die gegenteilige Annahme angeführt werden kann, ist das ausgeprägt ägyptische Gepräge des Pharaonenhofes in der Josephsgeschichte. Allein nach manchen Anzeichen haben sich die Hyksosherrscher bald vollständig dem ägyptischen Ceremoniell anbequemt und waren bemüht, an der feineren Sitte und Bildung des von ihnen unterworfenen Landes teilzunehmen. So kann es uns von einem solchen König auch nicht wundern, wenn er seine heiligen Schreiber hat und mit der Priesterschaft auf gutem Fuße steht. Das Dunkel aber, welches über der Hyksosperiode ruht, namentlich infolge der barbarischen Zerstörung ihrer Monumente durch eine spätere Dynastie, mag mit daran schuld sein, daß wir keine bestimmten ägyptischen Nachrichten über Joseph und seine Familie haben. Im allgemeinen floß offenbar für die Erinnerung der späteren Ägypter dieser Stamm, der uns jetzt ausschließlich interessiert, mit den semitischen Ansiedlern im Delta überhaupt zusammen, weshalb auch einzelne Züge aus Josephs und Moses Geschichte in verwirrtem Gemenge mit anderen Bewegungen in der ägyptischen Tradition erscheinen. — Bei den Juden und Muhammedanern hat sich die Erzählung von Josephs Schicksal — die schönste der Geschichten, wie Muhammed sie nennt — besonderer Beliebtheit erfreut und ist vielfach legendarisch, besonders von den letzteren ausgeschmückt worden. Josephus Ant. 2, 2—8 begnügt sich noch mit dem biblischen Bericht und malt nur wenig aus. Die Talmudisten beschränken sich ebenfalls auf einzelne Reflexionen über das biblische Leben Josefs. Schon viel freier verfährt damit der Koran, wo Sure 12 von Josef handelt. In der Folge spann sich bei den Muslims ein Gewebe der Dichtung, besonders um das Verhältnis zwischen Jusuf und Suleika (der Tochter Pharaos, Gatten Potiphars), welches merkwürdigerweise zum Typus idealster Liebe wurde. **v. Orelli.**

Joseph von Arimathia, welcher (nach Joh. in Gemeinschaft mit Nikodemus) Jesu Leichnam bestattete. Mt 27, 57—60; Mc 15, 42—46; Lc 23, 50—54; Jo 19, 38—42. Sämtliche Berichte bekunden ein warmes Interesse für seine Persönlichkeit, sein mutvolles Auftreten, sein pietätvolles Werk. Sein Heimatsort *Ἀριμαθαία* wird mit Wahrscheinlichkeit identifiziert mit *Ῥαμαθέμ* 1 Mak 11, 34, הָרָמָתַיִם 1 Sa 1, 1, Rama im St. Benj. Jos 18, 25, dem heutigen er-Râm, 6 Millien nördlich von Jerusalem. Ein wohlgesinnter, frommer Mann, durch Jesu Verkündigung für die Erwartung des Reiches Gottes gewonnen, hatte er doch bisher in seiner Stellung als Mitglied des Synedriums und der Aristokratie Scheu getragen, sich offen zu Jesu zu bekennen; aber er hatte den Mut gehabt, sich von dem Verfahren des Synedriums gegen Jesum fern zu halten, und wagte es (*τολμήσας* Mc 15, 43), seine Verehrung gegen den Hingerichteten zu bezeugen, indem er seinen Leichnam vor der Schmach einer Missethäterbeerdigung bewahrte: als auf Antrag der Juden vor Beginn des Sabbats der Leib Jesu mit den andern durch die Exekutionsmannschaft abgenommen werden sollte, kam er zuvor und erbat und erhielt die Erlaubnis zur Beerdigung. Diese geschah in aller Form einer ehrenvollen Bestattung, ja mit demonstrativem Aufwand. Dabei notieren außer Markus alle Evangelisten, zum Teil mit Nachdruck (Joh.), daß das Grab ein bisher noch ungebrauchtes war; wie es scheint, sahen sie hierin symbolisch angedeutet, daß Jesu, des Auferstandenen, Grabeszustand nicht demjenigen der bis dahin Verstorbenen gleich gewesen ist.

Ein Problem für die Evangelienkritik bieten die bekannten Differenzen der Berichte hinsichtlich des Grabes. Das Verhältnis scheint folgendes zu sein: Markus und Lukas reflektieren auf nichts anderes als auf den Umstand, daß Joseph für den Leichnam ein Grab und zwar ein vornehmes beschafft hat; die sich aufdrängende Frage, woraufhin er dasselbe zur Verfügung hatte, berücksichtigen sie nicht. Aber Matthäus nimmt Rücksicht

darauf und kann mitteilen, daß es ihm zu eigen gehörte. Dabei aber drängt sich die Frage auf, warum nicht, wie es doch bei besonders ehrenvoller Bestattung als das Natürlichste erscheinen müßte, für Jesum ein besonderes eigenes Grab, sondern ein fremdes genommen wurde. Hierauf nimmt Johannes Rücksicht, welcher das Ehrenvolle der Bestattung am stärksten hervorhebt. Er erklärt den Umstand mit der Angabe, daß man durch die Rücksicht auf die Feiertagsruhe genötigt war, ein in der Nähe vorhandenes Grab zu nehmen. Bei dieser Auffassung wird freilich vorausgesetzt, was ja aber auch sonst gesichert erscheint (vgl. neuerdings Zahn, Einl. in das N. T. II, S. 498 ff.), daß Johannes die synoptischen Evangelien vor sich hatte und zu ergänzen bemüht war.

D. **K. Schmidt.**

Joseph Bryennios, gest. um 1436. — Litteratur: Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca XI, S. 659 f.; Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur 1897, S. 114; Ph. Meyer, ThStK 1896, S. 282—319; Derselbe, Byzantinische Zeitschrift 1896, S. 74—111; Joh. Dräseke, Neue kirchl. Zeitschrift 1896, S. 208–228. Seine Werke sind Byz. Zeitschr. a. a. O. ausführlich genannt.

Joseph Bryennios ist einer der bedeutendsten byzantinischen Theologen des 15. Jahrhunderts. Daß er bisher nicht so bekannt geworden, wie Gennadios Scholarios, Markos Eugenikos und andere, liegt darin begründet, daß er vor dem Konzil von Florenz, das die damaligen byzantinischen Theologen im Abendlande besonders bekannt machte, schon gestorben war und daß er mit dem abendländischen Humanismus keine Berührung suchte. Dazu kommt, daß seine Werke, die von den Griechen stets hochgeschätzt und viel ausgeschrieben wurden, so z. B. von Jeremias II. in seinen Antworten an die Tübinger Lutheraner (Ph. Meyer, Die theol. Litterat. der griech. K. im 16. Jahrh. S. 99 ff.), auch von den Abendländern z. B. von Leo Allatius vielfach citiert wurden, erst im Jahre 1768 und 1784 von Eugenios Bulgaris (s. d. A. Bd V S. 588 ff.) herausgegeben wurden, d. h. in einer Zeit, in der man kein Interesse für die griechische Kirche hatte. So blieb auch die Ausgabe seiner Werke, obwohl sie von Fabricius-Harles a. a. O. genannt wird, unbeachtet und Bryennios Schriften fanden keine Aufnahme in der griechischen Patrologie von Migne. Wahrscheinlich waren sie auch diesem unbekannt oder unzugänglich.

Joseph Bryennios, wie er sich wahrscheinlich nach seinem Eintritt ins Mönchtum nannte, während er vorher den Beinamen Bladynteros geführt hat, ist etwa 1350 vermutlich in Lacedämon geboren und trat um 1375 in ein kretisches Kloster ein. Hier wirkte er lange Jahre als beliebter Prediger, mußte die Insel aber wegen eines ernsten Konfliktes mit der Geistlichkeit verlassen. Er wandte sich um 1395 nach Konstantinopel und trat bei den Studiten ein. Bald erwarb er die Gunst des Kaisers Manuel Palaeologos und nahm als Hofprediger auch in der Kirchenpolitik eine bedeutende Stellung ein. Im Jahre 1416 und 1418 war er kaiserlicher Gesandter im Abendland. Auch unter Johannes Paläologos stand er anfangs noch in hohem Ansehen. Als dieser Kaiser aber durch die politischen Umstände gezwungen, die Union mit der lateinischen Kirche suchen mußte, zog sich Joseph aus dem öffentlichen Leben zurück, denn er war ein starker Feind der Union. Wahrscheinlich verlebte er seine letzten Lebensjahre in Kreta. Er starb kurz vor der Abreise der Griechen zum Konzil in Ferrara.

Bryennios ist ein streng sittlicher Charakter, am meisten Markos Eugenikos verwandt. Mit großer Energie und mit einem für damalige Verhältnisse bewunderungswürdigen Freimut ist er allzeit für das Wohl der orthodoxen Kirche und die Selbstständigkeit des Reichs aufgetreten. Die Not der Zeit in Kirche und Staat hat seinem Wesen etwas Pessimistisches aufgeprägt. Er ahnt den nahen Untergang und sieht das Ende aller Dinge vor der Thür.

Joseph ist vorwiegend Theolog, doch bieten seine Werke eine Menge Stoff aus allen Künsten und Wissenschaften der byzantinischen Bildung, namentlich aus der Rhetorik, der Dialektik, der Geometrie und Astronomie, der Physik und der Philosophie. Als Philosoph hängt er keinem Systeme gänzlich an. In der Psychologie Platoniker, aber auch von Aristoteles beeinflußt, folgt er in der Ethik stoischen und neuplatonischen Gedanken. Unter den Vertretern der Stoa bevorzugt er namentlich den Kaiser Marc Aurel, dessen Kommentarien er oft citiert, doch ohne ihn zu nennen. Hier war er offenbar von dem fatalistischen Zuge des kaiserlichen Philosophen sympathisch berührt. Doch sind bei ihm alle antiken Vorstellungen von der christlichen Theologie assimiliert. An sich gelten ihm die Vertreter der Antike als Heiden, deren Autorität er nicht anerkennt. In diesem Stücke steht er den Humanisten seiner Zeit schroff gegenüber.

Wie gesagt, kommt Joseph Bryennios namentlich als Theolog in Betracht. Theologisch sind auch fast alle seine Werke. Auch unter den wenigen die nicht herausgegeben sind, findet sich wenig, was nicht zur Theologie gehörte. Joseph hat 21 Reden und drei Dialoge über die Trinität gehalten. Sie füllen den ersten Band der Ausgabe seiner Schriften. Seine übrigen Predigten beziehen sich auf die Gottesmutter (5), auf die Erlösung (6), auf die letzten Dinge (4), auf den Glauben und auf die Heilsökonomie je eine, ebenfalls eine auf Ostern, zwei auf die Verklärung Christi und das Thaborlicht. Kirchenpolitisch ist der *λόγος συμβουλευτικός*, in dem Joseph seine Stellung zur Union darlegt und die Rede *περὶ τῆς τῶν Κυπρίων ἑνώσεως*, die ähnlichen Inhalt hat. Rein politisch ist die *δημηγορία*, in der er zum Wiederaufbau der Mauern von Konstantinopel auffordert, die Dankrede an die Gottesmutter, mit der auch der Sermon über die Standhaftigkeit zusammenhängt. Rein persönlicher Natur sind die zwei Trostreden an den Kaiser. Die Abschiedsrede an die Creter hat ähnlichen Charakter. Zwei Abhandlungen sind die Aufsätze *περὶ τοῦ νοός* und die *ἑπτάκις ἑπτὰ κεφάλαια*. Endlich sind von Joseph auch 26 Briefe bekannt, in denen neben dem Persönlichen auch manches Theologische und Politische sich findet.

Joseph Bryennios ist ein streng kirchlicher Theologe. Es finden sich bei ihm kaum abendländische Einflüsse. Das wird ein kurzer Überblick über seine Theologie zeigen. Die Offenbarung wird durchaus intellektuell gefaßt. Sie enthält *δόγματα* und ist in der heiligen Schrift enthalten. Die Lehren der heiligen Schrift sind daher die obersten Normen der Kirchenlehre, daneben aber stehen die Väter, die die Schrift richtig ausgelegt haben. Die Versammlung der Väter sind die Konzilien. Es gilt daher, die überlieferten Dogmen unverändert festzuhalten. Das ist die Pflicht der Frömmigkeit. Die Dogmen bedürfen daher auch keiner Neuprüfung oder vernunftgemäßen Begründung, sie sind geprüft von den Vätern und stehen über der Vernunft. Die Bestrebungen der abendländischen Scholastik werden also gemißbilligt und verworfen. Auf Grund dieser Prinzipien entwickelt Joseph nun die einzelnen Lehren. Über Gottes Wesen läßt sich nur sagen, was er nicht ist, positiv kennen wir ihn nur in der Trinität, auf deren Darstellung die größte Mühe verwendet wird, namentlich um die abendländische Lehre abzuweisen. Der Zweck der gesamten Schöpfung ist der Mensch. Er ist geschaffen um das zu werden, was Gott von Natur ist, er soll *θέσει θεός*, er soll vergottet werden. Doch der Mensch wollte die ihm zugedachte Würde durch eigene Macht erringen, daher ist er aus der Gemeinschaft Gottes gefallen. Und wenn ihm auch das *αὐτεξούσιον* geblieben, so ist er doch auf das Sinnliche gerichtet, ja unter die Sünde verkauft. Aber Gott hat in seiner *πρόνοια* den Fall vorausgesehen. Er hat von Anfang nicht nur auf die *πλάσις*, sondern auch die *ἀνάπλασις* gedacht. Diese erfolgt durch die Sendung Jesu Christi. Sein Werk besteht darin, daß er dem Menschen die Erreichung des Schöpfungszweckes möglich machen will. Und zwar geschieht das weniger durch ein Strafleiden, das der Herr auf sich genommen, eine Satisfaktionslehre paßte nicht in den Zusammenhang, sondern durch die Erscheinung der Person des Herrn selbst. Die Thätigkeit des Herrn wird in mannigfachen Bildern beschrieben. Der Ertrag der Erlösung für die Gläubigen ist die Garantie des ewigen Lebens nach dem Tode und die Verwandlung des Strafleidens in Prüfungsleiden. Vollendet wird die Heilsökonomie erst durch die *συντέλεια τοῦ κόσμου*, von der Joseph eine sehr detaillierte Schilderung giebt. Das diesen religiösen Theorien entsprechende ethische Verhalten ist nach Josef Bryennios ein asketisches. Der Mensch muß sich selbst dafür bereiten, daß der Herr das Materielle, das Sündige ihm abnimmt. Es gilt die *πάθη* zu überwinden und Tugenden der drei Teile der Seele zu erwerben. Namentlich tritt dabei das Almosengeben hervor, wird aber soweit ausgedehnt, daß fast die ganze Liebesthätigkeit gegen den Nächsten darunter begriffen sind.

Diese kurzen Züge mögen zeigen, daß Joseph ein kirchlicher Theolog war. Für jede einzelne der von ihm behandelten Lehren bietet er aber ein so reiches Material, daß seine Berücksichtigung bei der Darstellung der spät-byzantinischen Kirchenlehre unerläßlich ist.

Ph. Meyer.

Joseph, Jesu Pflegevater. — 1. Kultus. ASB t. III Mart. (z. 19. März). Benedikt XIV (Prosper Lambertini), De beatorum canonizatione, IV, 2, c. 20, n. 7—58. Analecta iuris Pontif. 1860, p. 1509 sq; Stadler, Vollständiges Heiligenlexikon III (1869), S. 449—453; J. Bouvy, Der Stern des 19. Jahrhunderts, der hl. Joseph, Aachen 1869; Schrödl, KKL.², VI, 1813 ff.; C. M., Primauté de S. Joseph d'après l'épiscopat catholique et la théologie, Paris 1897; Beda Plaine, O. S B., De vita et cultu S. Joseph patroni

ecclesiae catholicae: Stud. u. Mitteil. aus d. Bened.- u. Cist.-O. 1898, p. 171ff., 395ff., 569ff.; Jos. Cozza-Luzi, De s. Josepho viro Mariae cantica liturgica Graecorum auctore Josepho Melodo: Bessarione (Zeitschr.), t. V, 1899, p. 429–448. Vgl. das „Vollständige St. Josephsbüchlein", Regensburg 1891.

2. Orden u. Kongregationen. Helyot, Ordres mon. IV, 405. 411ff., VIII, 25ff., 186ff.; Henrion-Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden II, 283f., 349–355; 401; Badiche, Dictionn. des ordres rell. etc. (Paris 1858), IV, 663ff., 684ff., 1139f.; Keller, Les Congrégations religieuses en France (Paris 1888), p. 356ff.; Marchand, Moines et Nonnes, Par. 1882, II, 195sq.; Streber, A. „Josephiten" im KKL[2] VI, 1874–1888; Heimbucher, A. „Schulbrüder", ebd. X, 1968–1970; derselbe in s. Orden und Kongreg., bes. II, 428ff., 439ff., 535f.; Th. Kolde, D. kirchl. Bruderschaften ꝛc. Erlangen 1895, S. 10.

I. Verehrung des hl. Joseph. Für einen dem neutestamentlichen Joseph, dem Verlobten der Maria und Nährvater Jesu (Josephus Sponsus et Nutritius in der hagiologischen Kunstsprache) seitens der älteren Kirche dargebrachten besonderen Kultus fehlt es an ausreichenden geschichtlichen Belegen. Die altchristlichen Bildwerke zeigen ihn niemals für sich allein, sondern stets in Gruppendarstellungen zusammen mit Maria und dem Christkinde, also gemäß den biblischen Berichten in Lc 2, 2ff. (Geburt Jesu in Bethlehem), Mt 2, 1ff. (Anbetung der Magier), Mt 2, 18ff. (Flucht nach Ägypten). Und zwar stellen die Monumente aus frühester Zeit ihn stets in jugendlichem Alter dar, bekleidet (als Handwerker) mit der kurzen Tunica, und dabei entweder durch einen Krummstab als Theilnehmer an jener Fluchtreise, oder durch Beil, Säge ꝛc. als Zimmermann kenntlich gemacht. Erst seit dem 5., bezw. 6. Jahrhundert wird er vorherrschend als alter Mann oder gar als Greis (mit Pallium, vollem Bart, zuweilen kahlköpfig) abgebildet, welche Auffassung gewiß mit Recht von G. B. de Rossi auf den Einfluß der apokryphen Kindheitsevangelien zurückgeführt worden ist. Denn nach der in diese übergegangenen Legende (von welcher allerdings schon Gregor von Nazianz und Epiphanius Kenntnis hatten) hatte Joseph erst als betagter Witwer die Maria geheiratet und ihr (vgl. Mc 6, 1ff.; Mt 13, 55) den Jakobus, Joses, Simon und Judas als Söhne aus seiner ersten Ehe zugebracht. Dieser durchs Mittelalter hindurch in Geltung gebliebenen und auf nicht wenigen Kunstdenkmälern zum Ausdruck gelangten Vorstellung vom Greisenalter Josephs (s. u. a. Rafaels Sposalizio, aus dem Jahre 1504) ist die neuere abendländisch-katholische Tradition entschieden abhold geworden. Ihr gilt jetzt allgemein Joseph als der, wenn nicht im Jünglings-, doch im rüstigen Mannesalter stehende Verlobte der Madonna. Sein frühzeitiges Scheiden aus dem Erdenleben wird möglicherweise — wegen seines Zurücktretens in den Berichten der Evangelien (s. außer Mc u. Mt l. c. besonders auch Jo 2, 1—12 u. 19, 26) — mit Recht angenommen, während freilich die seit Ambrosius und Hieronymus, den Gegnern des Helvidius und Bonosus (vgl. die A.), zum festen Bestandteil des kathol. Dogma gewordene Annahme, daß seine Ehe mit Maria eine bloße Scheinehe (sogen. „Josephs-Ehe") geblieben sei, der sicheren Anhaltspunkte im NT entbehrt. Die Legende, und ihr folgend die darstellende Kunst des späteren Mittelalters, läßt den Tod Josephs während der Jünglingsjahre Jesu — also etwa im J. 18 n. Chr., oder nach anderer Überlieferung auch wohl später gegen Jesu öffentliches Auftreten im Jahre 27 hin — eintreten, und zwar im Beisein der an seinem Sterbebette betenden Maria sowie Christi, nach einigen Darstellungen auch Johannes des Evangelisten. Besonders an diesen legendarischen Bericht vom Sterben Josephs in den Armen der Madonna und Christi, sowie an den Umstand, daß die ältere Überlieferung zwar gelegentlich von seinem Grabe (als im Thale Josaphat, neben dem des greisen Symeon befindlich), aber niemals von seinen Gebeinen zu erzählen weiß, knüpfen die seit Ende des MA.s im Abendlande zur Herrschaft gelangten Traditionen und Vorschriften über den Josephkultus an. Schon Johann Gerson — überhaupt ein eifriger Förderer dieses Kultus (Verfasser eines Offiziums fürs abendländische Josephsfest am 19. März sowie einer 12 Gesänge haltenden poetischen Josephina oder Vita s. Josephi, vgl. d. A. von Beß: VI, 617, Z. 17) — vertrat die Ansicht: Joseph sei bei der Himmelfahrt seines Pflegesohnes Jesu mit Seele und Leib (gleich jenen Heiligen Mt 27, 52f.) in den Himmel entrückt worden. Übereinstimmend damit urteilte der hl. Bernhardin v. Siena: „mit Recht seien Jesus, Maria und Joseph, nachdem sie auf Erden ein armes und arbeitsvolles Leben zusammengeführt, im Himmel zu gemeinsamem ewigen Leben erhoben worden", und versicherte desgleichen Franz von Sales: der hl. Joseph sei „dem Leibe wie der Seele nach im Himmel". Wie denn auch der letztere seinen mit Frau v. Chantal zusammen gestifteten Orden der Visitantinnen dem besonderen Schutze Josephs unterstellte (1610; vgl. d. betr. A.). Schon etwas zuvor hatte Teresa de Jesus, als sie (genesen von vierjähriger schwerer Krankheit, deren Heilung sie besonders ebendem-

selben Patron zuschrieb) Ordensgründerin wurde, das erste ihrer Klöster dem hl. Joseph geweiht (s. d. A. in PRE[2], XV, S. 378 f.). — Empfohlen durch diese und noch andere Autoritäten nahm der abendländische Josephskultus seit dem 17. Jahrh. einen mächtigen Aufschwung (vgl. Kolde a. a. O.). Auch Josephs-Reliquien beginnen aufzutauchen, bestehend allerdings nicht in Gebeinen oder etwelchen Körperteilen des leiblich in den Himmel Hinaufgenommenen, aber doch z. B. in seinem Verlobungsringe, der zu Perugia gezeigt wurde, in einem zu Rom verwahrten Stücke seines Mantels u. dgl. Zahlreiche fromme Genossenschaften beiderlei Geschlechts thun seit Mitte des genannten Jahrhunderts unter St. Josephs Namen sich auf; s. Nr. II. Auch der dermalen angesehenste der kirchlichen Gedenktage Josephs hat damals zuerst päpstliche Sanktionierung erlangt.

Was nämlich die besonderen Feiern zu Ehren des Heiligen betrifft, so besaß derselbe in altkirchlicher Zeit noch kein eigenes Fest, — was immerhin mit der Vorliebe der ältesten Christenheit für den Kultus von Märtyrern, zu welchen Joseph ja nicht gehörte, zusammenhängen mochte. Bis ins Mittelalter hinein lauten die Traditionen betreffs des Josephstags einander widersprechend. Die Kopten feierten einen solchen am 20. Juli (welcher Tag im abendländ. Kalender vielmehr dem Joseph Justus Barsabas, AG 1, 23, geweiht ist). Bei den Griechen wurde der 4. Advent-Sonntag (Sonnt. vor Christtag) als Josephstag begangen, jedoch nicht so, daß er diesem Heiligen ausschließlich geweiht wurde, sondern vielmehr als gemeinsames Fest für Joseph (nebst Maria), König David und Jakobus den Gerechten (daher der allgemein gehaltene Name: *Κυριακὴ τῶν ἁγίων πατέρων*). Ein Zurückreichen dieses Joseph-David-Jakobusfestes bis in frühe altkirchliche Zeiten suchte neuerdings Cozza-Luzi (s. o.) unter Berufung auf das Zeugnis des Hymnographen oder Meloden Joseph, eines griechischen Dichters des 9. Jahrhunderts (gest. 883; vgl. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.[2], 676 f.) wahrscheinlich zu machen; aber er legt dem Menäen-Kanon dieses Autors des Photianischen Zeitalters einen übertrieben hohen geschichtlichen Zeugenwert bei (s. Anal. Boll. 1899, IV). Wieder in eine andere Jahreszeit fällt dasjenige Josephsfest, welches — angeblich durch Karmelitermönche des 14. Jahrhunderts aus Syrien (Palästina) nach dem Abendlande verpflanzt — hier zunächst bei anderen Bettelorden (bei den Franziskanern seit 1399) Eingang fand, dann durch Gerson den Konstanzer Konzilvätern angelegentlich empfohlen wurde, weiterhin der übrigen schon genannten Patrone sich zu erfreuen hatte und schließlich 1621 von Gregor XV. zum allgemeinen Kirchenfest für die römische Christenheit erhoben wurde. Dieses nunmehrige Hauptfest Josephs — neben welchem übrigens lokal (z. B. in der Diöcese Augsburg der 23. Jan. als Verlobungstag Josephs und Marias) noch andere Gedenktage in Geltung geblieben sind — fällt auf den 19. März; für diesen Tag haben daher auch die Bollandisten unsren Heiligen bearbeitet. Für Aufnahme von St. Josephs Namen in die große Allerheiligen-Liturgie (unmittelbar hinter Johannes des Täufers Namen), sowie in die kleinere Litanei pro commendatione animae, sorgte dann Benedikt XIII. durch Erlaß vom 19. Dezember 1729. Noch höhere Ehren endlich hat ihm unser Jahrhundert gebracht. Pius IX. erklärte durch Dekret vom 8. Dezember 1870 jenes Märzfest für ein Fest erster Klasse und erhob Joseph zum Schutzpatron der ganzen katholischen Kirche, wodurch der Rang desselben sogar über den der Apostelfürsten Petrus und Paulus erhöht wurde. Leo XIII. bestätigte in der Encyklika De patrocinio s. Josephi vom 16. August 1889 das Wesentliche des Erlasses seines Vorgängers und verordnete außerdem für den ganzen Oktober einen Zusatz zum Rosenkranzgebete, worin der hl. Joseph um seinen besonderen Schutz für die Kirche angerufen wird. Auch für die Andachten zum Skapulier des hl. Joseph u. dgl. wurde gesorgt; vgl. Kolde a. a. O.

Die Bedeutung von dem allem in religiöser und kirchenpolitischer Hinsicht kann nicht zweifelhaft sein. Die bis in Maßlose gesteigerten Ehrungen des Nährvaters Christi bedeuten selbstverständlich nicht etwa Zustimmung zu irgendwelcher ebionitischen oder rationalistischen Doktrin betreffs der Abstammung und Geburt desselben. Sie sind vielmehr ähnlich wie der St. Annenkultus am Ausgang des Mittelalters, ein Annexum der mehr und mehr zu heidnischer Abgötterei entartenden Mariolatrie. Jesuitische Einflüsse spielen, insbesondere bei den seit unsrem Jahrhundert hervorgetretenen Extravaganzen auf diesem Gebiete, eine Hauptrolle. Es ist eine und dieselbe dogmatisch-kirchenpolitische Tendenz, welche in jenen auf Förderung des Josephsdienst bezüglichen Erlassen der beiden letzten Päpste wie in den bekannten Veranstaltungen zur Hebung des Herz-Jesu- und des Marienkults (vgl. Bd VII, 777 ff.) ihren Ausdruck findet. — Mit dem, was die populäre hagiologische und asketische Litteratur in kecker Anpreisung der angeblichen Früchte und Erfolge der Gebete zum hl. Joseph leistet, wetteifert ein Teil der neurömischen Scholastiker in

Hinsicht auf geschmacklose Versuche zur genauen Bestimmung des Rangs, welcher demselben in der himmlischen Hierarchie zukomme, oder zur Ziehung scharfer Grenzlinien zwischen erlaubten und unerlaubten Formen des Josephskultus u. dgl. m. Dom Plaine z. B. begründet seine Abmahnung von etwaigem Suchen nach Josephs-Reliquien und von besonderer Heilighaltung derselben mit dem eigentümlichen Argument: St. Joseph gehöre zur Rangklasse der forsan in corpore et anima gen Himmel gefahrenen Heiligen; die Meinung, daß es Reliquien von ihm gebe, sei also, „quasi iniuriosa ipsi sancto“, von der Hand zu weisen (s. den Anhang „De reliquiis S. Joseph“ am Schlusse der oben unter Nr. 1 gen. Schrift). Der Verfasser jenes französischen Werks über St. Josephs Primat (s. ebd.) bietet eine reiche Zusammenstellung von Beweisen dafür, daß Joseph der nächste Rang nach der Gottesmutter zukomme, er führt fünf Titel für sein Vaterverhältnis zu Christo auf, bringt 10 Beweise für seine Heiligkeit bei, erörtert sogar Fragen wie: „Le ministère de S. Joseph est-il dans l'ordre de l'union hypostatique?“ und begründet seine Ablehnung der Annahme, daß etwa aus Mt 11, 11 ein Vorrang Johannis d. Täufers vor Joseph zu folgern sei, mittels einer Ausführung von etwa 40 Seiten Länge! Ähnliches zum Teil auch schon in jener Schrift Vouvys vom Jahre 1869 (s. o.). — Kein Wunder demgemäß, daß in Traktaten fürs katholische Volk gelegentlich eine ans Blasphemische streifende Vergötterungstendenz in Bezug auf den Heiligen hervortritt. So z. B. in dem bischöflich approbierten Budweiser „Kalender zu Ehren des allerheiligsten Herzen J. Christi“ &c. für das Jahr 1895, wo die gewaltige Wirkung der Andacht zum hl. Joseph mit der ausführlich erzählten Geschichte eines Raubmörders illustriert wird, dem seine Anrufung desselben zur Aufnahme ins Himmelreich verholfen habe, trotz des Himmelspförtners Petrus anfänglicher Weigerung ihm Einlaß zu gewähren, ja trotz der eine Zeit lang von Gottvater selbst ihm vorenthaltenen Lossprechung von seiner Schuld.

II. Josephs-Orden und Brüderschaften. Die zu Ehren Josephs gegründeten und nach ihm benannten frommen Vereine gehören sämtlich erst der neueren Zeit an. Von den Männervereinen, die sich unter den besonderen Schutz St. Josephs als des biblischen Gehorsamsideals stellten und nach ihm benannten, datiert 1. der der „Weltpriester vom hl. Joseph“ aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts; ihn gründete Paul Motta 1620 zu Rom, wo die Kirche San Lorenzo in Damaso sein Hauptsitz wurde; seine den Einrichtungen des Oratoriums Ph. Neris teilweise nachgebildeten Statuten bestätigte Innocenz XI. 1684 (vgl. Helyot VIII, 25 f.). 2. Die Genossenschaft der Creteniſten oder Missionare vom hl. Joseph (auch Joséphites) rief um die Mitte des 17. Jahrhunderts Jacques Cretenet ins Leben, ein namhafter Chirurg zu Lyon, der beim Wüten einer Pest in dieser Stadt (1643) Wunder barmherziger Liebe wirkte und später, zur geistlichen Versorgung der durch diese Kalamität Verwaisten und Verarmten, eine aus Studierenden und sonstigen Gehilfen seiner Thätigkeit gebildete Gesellschaft stiftete. Er starb schon in eben dem Jahre, wo er nach empfangener Priesterweihe als geistlicher Leiter an die Spitze dieses Vereins trat (1666). Die hauptsächlich als Missionsprediger zu Bedeutung gelangten und über mehrere Diöcesen Frankreichs ausgebreiteten Cretenisten erlagen zwar dem Revolutionssturm von 1790, sind aber nach demselben als Leiter katholischer Erziehungsinstitute an einigen Orten wieder ins Leben getreten (vgl. die anonym erschienene Vie de M. Jacques Cretenet, Prêtre etc., Lyon 1680, sowie Helyot VIII, 191 ff.; Henrion-Fehr, II, 283 f.). 3. Ein Verein von Josephsbrüdern, zur Leitung von Volksschulen auf dem Lande und zur Unterstützung der Geistlichkeit bei der Katechese, auch zur Förderung des Kirchengesanges u. s. f., wurde (als Neubildung eines schon älteren Instituts aus dem 18. Jahrh.) 1823 zu St. Sucien bei Amiens vom Bischof J. P. de Chabons (gest. 1837) ins Leben gerufen (Fehr, II, 308 f.). — Dem 19. Jahrhundert entstammen noch: 4. Die Josephiten oder St. Josephs-Söhne des Kanonikus von Combrugghe zu Grammont in Flandern, eine 1817 entstandene Brüderschaft zur Erziehung von Jünglingen aus höheren Ständen, ausgebreitet hauptsächlich in Belgien, wo sie außer ihrem Ursitz Grammont (Diöc. Gent) noch vier Tochterhäuser (Melle, Louvain, Tillemont, Brunelle) inne hat und auch durch einen weiblichen Zweig, die Josephitinnen von Brügge, in ihren Arbeiten unterstützt wird (Heimbucher II, 418); ferner 5. die „Josephiten-Brüder vom hl. Kreuz“, welche 1821 vom Priester Dujarrié in der Diöcese Le Mans gegründet wurden, später aber ihren Centralsitz nach Neuilly bei Paris verlegten. Ihr etwa 40 Institute (teils in Frankreich, teils in dessen Kolonien und in Nordamerika) zählender Verein widmet sich der Heranbildung von Handwerkern, zum Teil auch der Leitung höherer Schulen (Fehr, II, 307 f.; Heimbucher II,

419). 6. Die 1835 von Abbé Rey zu Oullins (Dép. Rhône) gestifteten Frères de St. Joseph, ein Verein zur Erziehung verwahrloster Knaben, hatten während der Jahre 1848—88 Citeaux als ihren Hauptsitz inne (vgl. d. A. „Cistercienser", IV, 125,43), sind aber neuerdings aufgehoben worden (Heimb. II, 421). 7. Von nur lokaler Bedeutung ist der Verein von „Josephsbrüdern", welchen Bischof Kettler von Mainz 1864 in dem hessischen Dorfe Klein-Zimmern bei Dieburg ins Leben rief, eine nur aus Laienbrüdern stehende Genossenschaft, die im J. 1895 etwa 20 Mitglieder zählte (vgl. Heimbucher KKL.², X, 1970). — Über ein St. Josephshaus zu Waldbreitbach (Kr. Neuwied) handelt Kolde, S. 28.

Von den **weiblichen** Vereinen, welche den Namen St. Josephs führen, gehört die Mehrzahl dem französischen Katholicismus an. So als die vier ältesten und dermalen ausgebreitesten: 1. die Schwestern von der Kongregation des hl. Joseph zu Bordeaux, gestiftet 1638 durch Maria Delpech de l'Estang, zur Bedienung eines Waisen-Hospitals der genannten Stadt, von wo sie sich bald nach anderen Städten West- und Nordfrankreichs verbreiteten — namentlich auch nach La Rochelle, wo sie 1672 durch Ablegung der feierlichen Gelübde und Annahme des Namens Religieuses de la Congrégation de S. Joseph, dite de la Trinité créée (oder auch de Jésus, Marie et Joseph) einen besonderen neuen Zweig ihrer Vereinigung bildeten (Helyot IV, 411 ff.; Fehr II, 349 f.); 2. Die Hospitalschwestern vom hl. J. von La Flèche (Anjou), gestiftet 1642 (Hel. IV, 405 ff.); 3. Die Töchter vom hl. J. zu Le Puy, gestiftet um 1650 durch J. Paul Médaille (Hel. VIII, 186 ff.), diese drei bereits vor etwa 2 Jahrzehnten in der Stärke von über 9000 Mitgliedern mit mehr als 1200 Häusern über ganz Frankreich ausgebreitet (s. Marchand, l. c. II, 195 sq.). Ferner 4. Die Nonnen vom hl. Joseph du bon Pasteur, ein durch Josephsschwestern aus Le Puy (s. Nr. 3) im J. 1666 auf Anregung des Kanonikus Laborieux zu Clermont gestifteter Verein zur Leitung von Zufluchtshäusern für gefallene Mädchen, welcher die Revolution überlebt hat und — verschieden von den „Töchtern vom guten Hirten", deren Centralsitz Angers ist (vgl. d. A. „Frauenkongregationen" VI, 238, 47 ff.) — noch jetzt sein Mutterhaus in Clermont hat, von wo aus eine General-Oberin etwa 60 Tochterhäuser leitet (Heimbucher II, 444).

Neueren Datums sind: 5. die von Mutter Javouhey ums J. 1800 zu Clugny gestifteten Joseph-Schwestern, welche später (seit 1842) nach Senegambien verpflanzt wurden und teils von hier aus, teils vom französischen Guiana aus, nach und nach zur Ausbreitung in den übrigen französischen Kolonien (mit Ausnahme von Algerien und von Cochinchina) gelangten (s. Badiche, Dict. etc. IV, 684 sq. 1129 sq.). 6. „Schwestern vom hl. Jos. von der Erscheinung", gestiftet um 1840 zu Marseille von Emilie Vialard, welche vorher (1834) auch schon in Alby einen Verein von Josephsschwestern (für Jugendunterricht und Krankenpflege) gegründet hatte. Tochterhäuser dieser Vialardschen Stiftungen entstanden einerseits (von Alby aus) in Algerien und Tunesien, andererseits (von Marseille aus) in Jerusalem (Heimb. II, 458). — 7. Ein Verein nordamerikanischer Josephsschwestern für Krankenpflege ꝛc. wurde 1809 zu Emmitsburg (Diöc. Baltimore) durch die fromme Elise Anna Setons (gest. 1821) ins Leben gerufen. 1850 erfuhr derselbe dadurch, daß er mit der Kongregation der amerikanischen Barmherzigen Schwestern oder Vincentinerinnen sich verschmolz, eine beträchtliche Verstärkung. Schon 1868 zählte er 91 Häuser mit etwa 1100 Schwestern (vgl. H. v. Barberey, Elise A. Seton, 2 Bde, Münster i. W. 1873). **Zöckler.**

Joseph II., Kaiser. — Quellen. Reiches Litteraturverzeichnis bei F. Krones, Grundriß der österreich. Gesch. 1882 S. 760 ff. Hier erwähne ich nur die Litteratur der kirchlichen Reformen. Die mit * bezeichneten Werke habe ich nicht benützen können. 1. Brieflitteratur: A. v. Arneth, Maria Th. u. Joseph II., ihre Korrspondenz u. s. w., 3 Bd, 1867 ff. Die übrige Korrespondenz Josephs ist in verschiedenen Werken gesammelt und herausgegeben. Seine Briefe „Konstantinopel" o. J., dann Leipzig 1821 und später, sind Fälschungen, ebenso sein „Gebetbuch". — 2. Sammlungen von Josephs Gesetzen u. Verordnungen: *[J. Kropatschek]. Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers J. für die k. k. Erbländer ergangene Verordnungen und Gesetze 19 Bände 1785–91; Codex juris ecclesiastici Josephini, 2 Bde, 1788 f. reicht nur bis 1784. — *Sammlung der Verordnungen und Gesetze K. J. II. 10 Th, 1788 ff. — Weitere zahlreiche Sammlungen s. bei Frank (s. unten) S. 16 f. — 3. Darstellungen a) der ganzen Zeit von Maria Theresia bis Leopold: Cl. Th. Perthes, Politische Zustände und Personen in den deutschen Ländern des Hauses Oesterreich von Karl VI. bis Metternich, 1869; E. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat u. Kirche 1872, S. 137—185. 608—615; C. v. Hock, Der österr. Staatsrath 1760—1848. 1879; Ad. Wolf,

Oesterreich unter M. Th., J. II. u. L. II. 1740—92 (aus Oncken A. G.) 1883. b) Maria Theresia: Th. v. Kern, Die Reformen der Kaiserin M. Th. (Hist. Taschenb. 4 F. 10, 95 ff. 1869); A. v. Arneth, Geschichte M. Ths. 9, 1–260, 1879. c) Joseph II.: P. Ph. Wolf, Geschichte der Veränderungen in dem religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustand der österreichischen Staaten unter der Regierung J.s II. 1795: *K. Ritter, K. J. und seine kirchlichen Reformen 2 Bde 1867; O. Mejer, Zur Gesch. der römisch-deutschen Frage 1, 46 ff. 1871; Seb. Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe J. II 1868; ders., Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770–1800. 1869. — Die Nachrichten über die greulichen Zustände in den Generalseminarien bei Theiner, Gesch. der geistlichen Bildungsanstalten 1835 S. 303 ff, und danach bei Brunner u. a. beruhen auf einer belgischen Broschüre, die alles das frei erdichtet hat, s. ZkTh 1, 156 ff. (1867). — Klosteraufhebungen: Brunner, Mysterien S. 288 ff; Ad. Wolf, Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich 1871; Aug. Lindner, Die Aufhebung der Klöster in Deutschtirol 1782/7 (Ztschr. d. Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg, 3. F. 28—30 H. 1884—6). — Schulwesen: G. Wolf, Das Unterrichtswesen in Oesterreich unter K. J. II. nach einer Darstellung von Jos. v. Sonnenfels, 1880; — Toleranz: G. Frank, Das Toleranzpatent K. J. II. Säkularfestschrift 1882; *F. Krones, Ungarn unter M. Th. u. J. II. 1871; F. v. Zieglauer, Die politische Reformbewegung in Siebenbürgen in der Zeit J. II. u. L. II. 1881 S. 474–502; E. Hubert, Étude sur la condition des protestants en Belgique depuis Charles V jusqu'à J. II., Bruxelles 1882.

Unter den streng katholischen Ländern, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich genötigt sahen, mit dem bisherigen System zu brechen, um den Weg zu neuer lebensfähiger Existenz zu finden, steht Österreich in erster Linie. Schon die ersten Kriege unter Maria Theresia (1740—80) und dann vollends der siebenjährige hatten die tiefen Schäden des Staatswesens gezeigt, den Mangel an Einheit, Schlagfertigkeit, finanzieller, intellektueller und sittlicher Kraft, wie ihn der lockere Verband der einzelnen Länder, das feudale System und der ungeheure Reichtum sowie die geistliche Herrschaft der Kirche geschaffen hatten. Schon unter der Kaiserin Alleinherrschaft (bis 1765) hatte daher die Reform begonnen.

Die älteren habsburgischen Länder waren bisher nur in lose verbundene, innerlich getrennt verwaltete Gruppen zerfallen: Deutschösterreich, die Länder der böhmischen Krone und Ungarn. Dazu waren aus der spanischen Erbschaft die wallonischen Niederlande und die Lombardei gekommen, die mit den althabsburgischen Ländern sich innerlich kaum berührten. Maria Theresia hatte dieses Gruppensystem dadurch vereinfacht, daß sie Österreich und Böhmen unter einer einheitlichen Spitze vereinigte. Zugleich aber hatte sie die oberen Stufen der Verwaltung dieser Länder den Ständen entwunden, ihre Behörden selbst übernommen und auch in den unteren Stufen die ständische Verwaltung vielfach durchbrochen und umgestaltet. So war der Weg eröffnet, auf dem die Regierung oben wie unten reformierend weitergehen konnte. Im Staatsrat war 1760 eine Behörde geschaffen, die beratendes Organ der Kaiserin für alle inneren Angelegenheiten der deutsch-böhmischen Länder war, der Hauptsitz aller absolutistischen Grundsätze wurde und die Ueberwindung der ganzen ständischen und feudalen Ordnung, den Aufbau des bureaukratischen Staats betrieb.

Schon darin war hervorgetreten, wie jetzt auch in Österreich die Staatsgedanken der Aufklärung zur Macht kamen. Ihr Hauptvertreter unter den Staatsmännern war der Graf, später Fürst Wenzel Kaunitz, der von 1753 an vierzig Jahre lang als Staatskanzler die Seele der österreichischen Politik geblieben ist. An der Universität Wien vertraten dieselben Gedanken auf dem Gebiet des Staats- unh Kirchenrechts mit großem Erfolg Paul Joseph Riegger (seit 1749) vom Boden des positiven, Karl Anton Martini (seit 1754) von dem des Naturrechts aus, beide zugleich in hohen Ämtern von Einfluß auf die praktische Staatsverwaltung, seit 1763 auch Joseph von Sonnenfels, Professor der Polizei- und Kameralwissenschaften, der eigentliche Vertreter der Aufklärung. Die Kaiserin, obwohl persönlich Gegnerin der Aufklärung, hielt diese Männer gegen alle Anfechtungen und machte es dadurch möglich, daß sich durch ihre Thätigkeit als Lehrer wie als Schriftsteller die neuen politischen und kirchenrechtlichen Anschauungen, d. h. auf kirchlichem Gebiet im wesentlichen die Gedanken des Territorialismus und Febronianismus, über den größten Teil des Nachwuchses der Juristen und Staatsmänner ausbreiteten. Neben diesen Juristen aber steht mit nicht geringerer Bedeutung seit 1745 der niederländische Leibarzt der Kaiserin, der Jansenist Gerhard van Swieten, ausgezeichnet durch seine persönlichen Eigenschaften, wie das unbedingte Vertrauen der Kaiserin. Überall nahm er in stetem Kampf vor allem mit dem EB. von Wien (1757—1803), Kardinal Migazzi, dem Hauptvertreter der alten fanatischen Grundsätze, die Arbeit auf, die Jesuiten aus ihrer Alleinherrschaft und zuletzt überhaupt aus den Stellungen, die sie eingenommen hatten, zu

verdrängen. So zunächst in der Zensur: seit 1749 als Mitglied, dann 1758—1771 Vorsitzender der Kommission, setzte er eine viel weitherzigere Praxis durch und ermöglichte damit die freiere Bewegung der Geister in Österreich überhaupt. Die geistige Grenzsperre, durch die Oesterreich seit der Gegenreformation gegen jede Einwirkung des deutschen und jedes anderen Protestantismus abgeschlossen war, sollte nicht mehr in der bisherigen Schroffheit aufrecht erhalten werden. So strömten denn seit den 60er Jahren die Gedanken der gesamten neuen geistigen Bewegung Deutschlands ein und setzten sich in einzelnen Schichten des Beamten- und höheren Bürgerstandes, des Adels und selbst der Hierarchie fest. Ihr vornehmster und lebhaftester Vertreter wurde der Thronfolger, Erzherzog Joseph. Und als er nach des Kaisers Franz Tod (18. August 1765) Kaiser und zugleich Mitregent für die österreichischen und böhmischen Länder wurde, machte sich auf allen Gebieten sein Einfluß neben dem der Kaiserin geltend.

Indessen waren schon vorher auch auf kirchlichem Gebiet Eingriffe erfolgt, die bezeugten, daß man den Zusammenhang des schweren Verfalls mit dem ganzen katholisch-kirchlichen System erkannt hatte. Maria Theresia war zwar streng katholisch fromm und scheute jeden Schlag gegen das katholische Kirchenrecht ebenso wie jeden Konflikt mit dem Papsttum, selbst mit einem Mann wie Clemens XIII. 1758/69, der sich ihrer Regierung durchaus unfreundlich entgegenstellte. Aber die Lage ihrer Staaten duldete vielfach keine anderen Auswege mehr als die, die ihre Staatsmänner und Juristen rieten: sie konnte nur noch darauf dringen, daß man sich auf das Unerläßlichste beschränke und womöglich vorher oder nachher die Zustimmung der Kurie zu gewinnen suche.

So waren denn die kirchlichen Reformen bis zur Mitte der 60er Jahre unbedeutend gewesen. Die schwere Rückständigkeit der katholischen Länder auf wirtschaftlichem Gebiet zwang damals auch andere deutsche Regierungen, an Verminderung der Feiertage zu denken. 1753 hatte Maria Theresia von Benedikt XIV. erreicht, daß an 24 Feiertagen nach dem Gottesdienst gearbeitet werden durfte. Dieselben Verhältnisse hatten dazu gezwungen, das weitere Anwachsen des kirchlichen Vermögens zu verhindern und die gewaltigen, schlecht verwalteten Massen seines jetzigen Bestands unter die Aufsicht der Hofkanzlei zu stellen (1750). In den Brevieren sollte (1744) die Stelle, wo von Gregor VII. gerühmt wurde, daß er Heinrich IV. gebannt, abgesetzt und seine Unterthanen vom Eid entbunden habe, mit Papier überklebt und künftig nicht mehr gedruckt werden. Vor allem aber hatte sich der allmählige Umschwung im Verhältnis zum Jesuitenorden, insbesondere im Unterrichtswesen angekündigt. Dieses Gebiet war unter der Herrschaft der Jesuiten und anderer Orden vollständig verkommen, und was die letzten Regierungen zu bessern versucht hatten, war von ihnen wieder vereitelt worden. Jetzt setzte Swieten seinen ganzen Einfluß daran, Wandel zu schaffen. Ihm war es zu danken, daß der Staat an der Wiener Universität eingriff, 1749 die medizinische, 1752 f. die andern Fakultäten reformierte und einem kaiserlichen Studiendirektor, zuletzt aber 1760 samt dem ganzen übrigen Schulwesen der kaiserlichen Hofstudienkommission unterstellte, in der Swieten selbst den maßgebenden Einfluß hatte. Die Herrschaft des Ordens wurde im „Konsistorium" der Universität wie in der Leitung der Fakultäten gebrochen (1757 und 59). Die Lehrbücher schrieb die Regierung vor: so wurde jetzt z. B. Rieggers Lehrbuch des Kirchenrechts offiziell eingeführt.

Aber tiefer griffen die Reformen doch erst unter Josephs Mitregentschaft. Des Sohnes ungeduldiges Vorwärtsdrängen und der Mutter konservativer und kirchlicher Sinn stießen gerade hier besonders lebhaft auf einander. Aber Joseph und die Räte setzten doch schon jetzt auf allen Punkten stärkere Neuerungen bei der Kaiserin durch. Die Friedenszeit seit 1763 gewährte auch mehr Raum, und in Clemens XIV. (1769—74) wie Pius VI. (1775—99) kamen Päpste, die das Papsttum durch weitestes Entgegenkommen zu retten suchten. Maria Theresia hat nach Kräften und in einzelnen Fragen mit größter Geduld die Reformen durch Verhandlungen mit ihnen zu erledigen gesucht. Aber in vielen Fällen ist sie auch, bestimmt durch die territorialistischen Ideen, die sich bei ihren Räten geltend machten, selbstständig vorgegangen.

So folgten denn nun Maßregeln, die sich auf das Verhältnis der österreichischen Kirche zu Rom bezogen, wie die Erneuerung des Plazets (1767) und die Einschänkung der Nuntiaturgerichtsbarkeit, vor allem aber solche, die in die inneren und äußeren Verhältnisse der österreichischen Kirchen eingriffen. Die kirchliche Gerichtsbarkeit über Laien in weltlichen und gemischten Sachen wurde vollends ganz aufgehoben; außer den rein geistlichen blieben ihr nur die eigentlichen Ehesachen unterstellt. Die über Geistliche und Ordenspersonen blieb bestehen, aber die appellatio tanquam ab abusu wurde geübt,

und der Vollzug der Strafe blieb dem Staat vorbehalten, wenn das Vergehen auch nach seinen Grundsätzen strafbar war. Die Klosterkerker wurden aufgehoben 1770; für jede Exkommunikation mußte das Plazet eingeholt werden (1768). Öffentliche Kirchenbußen wurden verboten 1779, das Asylrecht der Kirchen und Klöster aufgehoben 1775. In dem neuen allgemeinen Strafgesetzbuch von 1768 waren zwar die alten kirchlichen Verbrechen der Zauberei und Hexerei als Gegenstände der staatlichen Strafrechtspflege, ebenso wie die von der Kirche dem Abendland zugeführte Folter als Untersuchungsmittel noch beibehalten; aber in den nächsten Jahren fielen sie der neuen Zeit zum Opfer. Die Stifter und Klöster zwangen ebenso durch ihre sittlichen wie ihre finanziellen Zustände zum Einschreiten. Der Gedanke, ihr Vermögen ganz in staatliche Verwaltung zu nehmen und ihre Insassen zu besolden (1769 f.), ist freilich nicht ausgeführt worden. Aber neuer Erwerb wurde erschwert, und insbesondere den Ordenspersonen, aber auch den Weltgeistlichen verboten, bei Testamenten von Laien mitzuwirken 1771. Zugleich begann man die einzelnen Konvente ihren Oberen gegenüber selbstständiger zu stellen, hob 1775 die Provinzialkassen der Orden auf, verbot den höheren Oberen, über das Vermögen der einzelnen Konvente zu verfügen, und suchte 1771 der Verschickung kirchlicher Gelder nach auswärts (vor allem nach Rom) ein Ende zu machen u. s. w. Der Eintritt in Klöster durfte nicht mehr vor dem 22. Jahr stattfinden (1771). Das Kirchengut war in Ungarn bisher steuerfrei gewesen, in den Erbländern hatte es wenigstens die Privilegien des Adels genossen. Zehnten davon waren nur mit päpstlicher Ermächtigung erhoben worden. Jetzt wurde seit 1768 diese Ermächtigung nicht mehr nachgesucht. Die Zehnten aber wurden nach wie vor erhoben. Ferner wurden die Stolgebühren fest geregelt. Auch auf dem Gebiet des Kultus und religiösen Volkslebens hat die Kaiserin eingegriffen, teils um der weiteren Ausdehnung der geistlichen Gewalt entgegenzutreten (Verbot der Aufnahme neuer Mitglieder in die dritten Orden 1776), teils um die Erwerbsthätigkeit des Volks zu stärken (Aufhebung auch der kirchlichen Feier von 20 Feiertagen 1771 von Clemens XIV. zugestanden), teils um den ärgerlichen Erwerbsmitteln des Klerus entgegenzutreten, wie sie sich namentlich auch an Wallfahrten und Prozessionen anknüpften, teils um den volkstümlichen Aberglauben zu bekämpfen, doch nur da, wo keine offiziell anerkannten kirchlichen Kultushandlungen in Betracht kamen. Die Reform der Schulen wurde in den 70er Jahren unter der Leitung der Hofstudienkommission eifrig betrieben. Von großem Einfluß war hier die Aufhebung des Jesuitenordens 1773. Die Kaiserin hatte sich an der Agitation der katholischen Mächte gegen ihn nicht beteiligt, aber das Breve Clemens XIV. angenommen, den Orden in ihren Ländern aufgelöst, sein Vermögen, soweit es nicht zu Pensionen für ehemalige Mitglieder nötig oder vom Orden selbst bei Seite geschafft war, zum Studienfonds vereinigt, der ausschließlich für Unterrichtszwecke verwendet werden sollte. Aus den theologischen Professuren wurden jetzt die Jesuiten entlassen: die Neuordnung der theologischen Fakultäten wurde in die Hände des aufgeklärten Abtes Rautenstrauch gelegt und damit zugleich der Sieg der Aufklärung und das Ende der Scholastik auch hier entschieden, die deutsche Sprache in die Vorlesungen eingeführt. Aber den Gedanken, die Mittelschulen, deren kläglicher Zustand offen lag, den Orden ganz zu entreißen, hat die Kaiserin abgelehnt: auch die ehemaligen Jesuiten blieben hier in ihren Lehrstellen. Dagegen hat sie wenigstens in den deutschen und böhmischen Ländern, beraten von Felbiger, dem Abt von Sagan, mit höchstem Eifer die Gründung und Entwickelung der Volksschule gefördert und einen Teil der Hierarchie wie des Adels vermocht, auf ihrem Gebiet dasselbe zu thun.

Den Akatholiken gegenüber hat Maria Theresia die Praxis des alten Österreichs kaum verlassen. Die Protestanten waren nach wie vor in den österreichisch-böhmischen Ländern so gut wie rechtlos: nur in der Armee und neuerdings in den landesherrlichen Fabriken machte man keine Unterschiede der Konfession. Sonst waren sie nach wie vor von allen Beamtungen, vom Erwerb von Grundbesitz, vom Bürger- und Meisterrecht, von den akademischen Graden ausgeschlossen. Nur bei diesem letzten Punkt durchbrach die Kaiserin die alte Ordnung: 1778 befahl sie trotz der Einsprache der Wiener Universität und trotz der Bedenken der Hofstudienkommission, daß Akatholiken den Doktorgrad in den weltlichen Fakultäten erwerben können. Aber in allem andern, auch in der Ausübung des Berufs, für den die Erwerbung des Grads sonst bestimmt war, blieben sie an die alten Bestimmungen gewiesen. Den Gedanken der Toleranz, wie ihr Sohn ihn vertrat, hat sie unbedingt abgelehnt. Nur einzelne gewaltsame Eingriffe, namentlich Maßregeln gegen die heimlichen Protestanten, hat sie verhindert. Im übrigen blieben die Religionskommissionen in Thätigkeit, die von Staatswegen durch Missionen und weltliche Gewaltmaßregeln für die Reinheit und Alleinherrschaft der katholischen Religion zu sorgen hatten. Das

Religionspatent von 1778 ließ die Bestimmungen seiner Vorgänger in Kraft, wonach niemand ohne pfarramtliche Bescheinigung seines katholischen Glaubens zur Unterthanenschaft, zum Hauskauf, als Dienstbote, Holzknecht, Bergknappe u. s. w. zugelassen und der Besitz lutherischer Bücher mit Arrest und Strafarbeit, im Wiederholungsfall mit Zuchthaus bestraft, hartnäckige Ketzer aber nach Siebenbürgen und auf entlegene Kameralherrschaften Ungarns abgeschoben werden sollten. Diese „Transmigrationen" trafen noch in den 70er Jahren thatsächlich Protestanten, die in Innerösterreich und Mähren hervortraten. Nur mit Mühe hatten Joseph und Kaunitz noch härtere Maßregeln abgewandt. Und in Siebenbürgen wurde im Widerspruch mit allen verbürgten Rechten 1751 und 68 die „Apostasie" vom Katholicismus zum Protestantismus mit schweren Strafen bedroht und verfolgt. In den neugewonnenen Gesetzen wurde die Union mit allen Mitteln begünstigt. In Munkacs mußte der Papst 1771 ein uniertes Bistum errichten.

Alle diese Reformen haben nur die alten habsburgischen Länder betroffen. In den Niederlanden blieb alles beim alten. In der Lombardei dagegen wurde unter den beiden Großkanzlern Beltrame-Christiani (bis 1758) und Graf Firmian (1758—82) mit anderen zahlreichen Reformen auch die Kirchenhoheit des Staates durchgeführt, der Klerus seiner Steuerherrschaft unterworfen, Inquisition und Klosterkerker aufgehoben, die Studien befördert.

Aber alles das war nur Vorspiel gewesen. Mit dem Tod der Kaiserin und der Alleinherrschaft Josephs (29. November 1780) begann ein ganz neues System, das in einer wahren Flut von Verordnungen binnen weniger Jahre durchgeführt wurde. Joseph selbst war der echteste Vertreter der Aufklärung und des aufgeklärten Despotismus und voll selbstlosester Hingabe an das Wohl des Volks und Staats. Die alte feudale Ordnung soll durchweg dem Rechtsstaat der Aufklärung weichen, vor dem es keine bevorrechteten Klassen und Stände giebt, sondern alle mit gleichen Rechten und Pflichten in der Gesamtheit, dem Staat stehen, auch der Fürst nur als dessen oberster Diener. Die geschichtlich gewordenen Zustände sieht er überall im Bunde mit den selbstsüchtigen Tendenzen der einzelnen Klassen und Stände; sie erschienen ihm darum als unsittlich und unvernünftig in solchem Grad, daß er nicht daran dachte, sie zu gesünderen Verhältnissen umzubilden, sondern nur sie umzustürzen und einen Neubau aufzuführen, der seinen Idealen entspräche. Es ist derselbe Gang wie damals in allen katholischen Staaten: die Zustände, wie sie aus dem Mittelalter übernommen und unter der Gegenreformation weiter gebildet worden waren, erscheinen wie ein Gebäude, in dem kein Nagel mehr hält.

Auf politischem Gebiet hat Joseph die Centralisation der alten habsburgischen Länder fortgesetzt: sie sollten zu einer festgefügten Monarchie umgebildet werden, mit einheitlichem Beamtenstand, gleichem staatlichem Recht und Gericht und deutscher Verwaltungssprache, wenn er auch nie daran gedacht hat, Ungarn durch deutsche Beamte zu regieren. Auf sozialem Gebiet sollte vor allem der Bauernstand und das Gewerbe gehoben werden: die Leibeigenschaft wurde abgethan, eine „gemäßigte Unterthänigkeit" eingeführt, die Grundlasten gleichmäßig geregelt, der Zunftzwang aufgehoben, das Erwerbsleben von seinen lähmenden Fesseln befreit.

Auf kirchlichem Gebiet war Joseph ausgesprochener Territorialist. Alle äußeren Verhältnisse der Kirche, d. h. alles außer den eigentlichen Dogmen, der Verwaltung der Sakramente und der inneren Disziplin über den Klerus, untersteht nur der regelnden und beaufsichtigenden Gewalt des Staats. Der Fürst hat für alles das die volle Macht, aber auch die volle Verantwortung. Joseph hat 1782 für alle Maßnahmen der landesherrlichen Gesetzgebung und Verwaltung in Sachen der Kirchen Österreichs und Ungarns eine eigene Behörde, die geistliche Hofkommission, eingerichtet, der bei jeder Landesregierung eine geistliche Kommission mit sehr ausgedehnten Befugnissen unterstand. In Bezug auf das Verhältnis der Kirchen seiner Länder zu Rom dachte er ganz und gar febronianisch. Gleichwohl hat auch er seine Umwälzungen teilweise im Einvernehmen mit Rom vorzunehmen gesucht, in den meisten Fällen freilich sich auf eine Anzeige beschränkt oder auch das unterlassen. Die Eigentümlichkeit seines kirchenpolitischen Systems hat man als Josephinismus bezeichnet; man will damit gerade diese Verbindung febronianisch-episkopalistischer und territorialistischer Grundsätze sowie die Thatsache hervorheben, daß die staatlichen Gesichtspunkte durchaus überwiegen.

Joseph ist keineswegs kirchenfeindlich gewesen. Der Katholicismus ist ihm auch als die geschichtlich gegebene und darum natürliche Form des Kirchentums in seinen Ländern erschienen. Aber kirchliche Gesichtspunkte haben seiner Regierung ganz ferne gelegen. Die Kirche erscheint nur als die Organisation eines der Gebiete, in denen das Volksleben ver-

läuft und die daher dem Ganzen und seiner Organisation, dem Staat, unterthan und dienstpflichtig sind. Das entscheidende Interesse aller seiner Reformen ist, den Staat zum obersten Ziel und Regulator des ganzen Lebens der Unterthanen zu machen und ihn zugleich zur höchsten Leistungsfähigkeit auf allen Gebieten zu erheben. Dazu bedarf es nach seiner Ansicht vor allem einer Umwälzung in der sittlichen und religiösen Erziehung des Volks. Das bisherige System hat es in dumpfer Unwissenheit und stumpfer Schwunglosigkeit erhalten, deren Folge der tiefe Stand des Könnens und Leistens ist. Das System soll daher auch in dieser Beziehung geändert werden; der frische Zug der Aufklärung soll hineindringen und die Kräfte entfesseln. — Die kirchlichen Reformen lassen sich in sechs Hauptgruppen zerlegen.

1. Die Territorialisierung der Kirche. Entsprechend den Grundsätzen der territorialistischen Theorie handelt es sich hier um zwei Hauptpunkte: 1) die Kirchen der habsburgischen Länder so weit als möglich aus ihrem rechtlichen Verband mit dem Papsttum zu lösen, 2) sie dafür zu einer einheitlichen Organisation unter dem landesherrlichen Kirchenregiment zu erheben. Für den ersten Zweck wurde zunächst (26. März 1781) das Plazet für alle Arten von päpstlichen Bullen und Breven erneuert und scharf durchgeführt. Die Bulle Unigenitus, die in Oesterreich nie angenommen war, sollte nirgends erwähnt, die In coena Domini aus allen Ritualien ausgerissen und zu diesem Zweck die Bücher eingeliefert werden. Andere Bullen wurden purifiziert und z. B. Ausdrücke, bei denen die päpstliche Zustimmung zu kaiserlichen Erlassen als Zugeständnis, Indult erschien, gestrichen. Alle päpstlichen Notariate wurden aufgehoben: neben den landesherrlichen durften nur die Bischöfe ihre Notare für geistliche Amtshandlungen haben.

Am 24. März 1781 sodann wurden sämtliche Ordensniederlassungen von dem Verband mit ihren auswärtigen Oberen und Ordensbrüdern gelöst: ihre Leitung sollte nur noch den inländischen Provinzialen zustehen; der Gebrauch auswärtiger Missalien, Breviere u. ä. Werke wurde verboten. Zugleich aber wurden die Orden der Visitations- und Disziplinargewalt der Bischöfe und Erzbischöfe unterstellt und Exemtionen von der Genehmigung der Landesstellen abhängig gemacht. Generalkapitel außerhalb Österreichs durften nicht beschickt, Gelder nach auswärts nicht gesandt werden. Nach einer Verordnung von 1782 mußte auch der schriftliche Verkehr mit den römischen Oberen über den österreichischen Gesandten gehen.

Ähnliche Verordnungen ergingen für den ganzen Klerus. Niemand sollte künftig mehr päpstliche Titel in Rom nachsuchen oder Geld dorthin schicken dürfen. Vor allem aber galt es, die päpstliche Gewalt in Österreich einzuschränken. Die Quinquennalfakultäten sollten künftig von Bischöfen nicht mehr nachgesucht, vielmehr die Absolutionen und Dispensationen insbesondere in Ehesachen nach ursprünglichem kirchlichem Recht von ihnen selbst erteilt werden. Aber auch in anderen Dingen, wie wegen Einrichtung neuer Feste, Andachten u. ä. sollten sich die Bischöfe nicht mehr nach Rom wenden, und da wo die geistlichen Gerichte ihre Judikatur behielten, wie in Ehesachen, wurde jede Appellation nach Rom verboten. Die Bischöfe sollten eben ihre Stellung und Rechte im Licht des Febronianismus ansehen lernen.

Dazu kam dann die territoriale Abgrenzung des österreichischen Kirchenwesens. Die Grenzen der deutschen Länder fielen mit denen der Diözesen größtenteils nicht zusammen. Mehrere ausländischen Bischöfe übten das Kirchenregiment in österreichischen Gebieten. Schon unter Maria Theresia hatte man deshalb einzelne Maßnahmen dagegen getroffen und z. B. die Bamberger Diözesanrechte in Oberkärnthen 1759 an die Landesbischöfe übertragen. Aber erst Joseph fuhr seit 1782 gründlich durch. Unbedeutenden Bischöfen, wie denen des venezianischen Gebiets, wurde einfach das Ende ihres Regiments in ihren bisherigen österreichischen Teilen angekündigt. Der aufgeklärte Erzbischof von Salzburg, Graf Colloredo, verstand sich nach längeren Unterhandlungen dazu, seine bischöflichen Rechte auf österreichischem Boden abzutreten: 1782 sein Gebiet in Niederösterreich dem Bischof von Wiener-Neustadt, 1786 das in Steiermark und Kärnthen den Bischöfen von Gurk, Lavant, Seckau und Leoben, in Tyrol an Brixen, in Oberösterreich an Linz. Nur die Metropolitangewalt behielt er im alten Umfang, nachdem der Kaiser seine Absicht, die inneröstereichischen Diöcesen zu einem Erzbistum Graz zu vereinigen, 1783 wieder aufgegeben hatte. Passau, das von altersher bis an die ungarische Grenze reichte, verlor nach dem Tod seines Fürstbischofs Leopold Ernst Graf Firmian 1783 sein ganzes österreichisches Gebiet, zwei Drittel der alten Diözese. Der neue Bischof Joseph Graf Auersperg leistete darauf förmlich Verzicht und bekam nur die bischöflichen Güter in Oesterreich gegen 400 000 fl. zurück. Die Bischöfe von Linz und St. Pölten traten in sein Erbe. Nur Regensburg

mit dem Egerland, Breslau mit Schlesien, Chur und Konstanz mit Vorderösterreich blieben schließlich verschont.

Im Zusammenhang mit dieser Umwälzung wurden auch in Österreich selbst die alten Bistümer zum Teil verlegt oder neu gegen einander abgegrenzt und zugleich neue errichtet. So ist damals die Kathedrale des Bistums Seckau nach Graz verlegt worden, die von Gurk nach Klagenfurt, die von Wiener-Neustadt nach St. Pölten, der Metropolitansitz für Illyrien von Görz nach Laibach, der Bischofssitz von Görz nach Gradisca (diese beiden letzten Maßregeln haben sich nicht allzulang erhalten). Neue Bistümer endlich wurden errichtet in Leoben (1808 wieder eingegangen) und Linz, in Böhmen Budweis, in dem neu gewonnenen Galizien Tarnow.

Während Joseph das Besetzungsrecht für die österreichischen und ungarischen Bistümer schon von seinen Vorfahren geerbt hatte, mußte er es für die lombardischen erst erwerben. Nach dreijährigen Verhandlungen mit dem Papst kam er 1784 zum Ziel.

Ferner sollten die Bischöfe mit dem Staatsoberhaupt näher verbunden werden als bisher, näher auch als mit dem Papst. Der Eid an den Kaiser wurde nach dem Vorbild des französischen Bischofseids, sowie des alten Subjektionseides an den Papst, neu geformt. Er mußte künftig vor dem an den Papst geschworen werden.

Immerhin blieb auch so noch dem Papst ein gewisses Recht über die inneren und äußeren Verhältnisse der österreichischen Kirche. Der Kaiser suchte, wie schon bemerkt, wenn möglich vorher oder nachher seine Zustimmung zu den kirchlichen Reformen zu erlangen: in seinem römischen Gesandten, dem Kardinal Herzan, hatte er einen ihm ganz ergebenen Agenten. Aber die Proteste, die der Wiener Nuntius Garampi im ersten Jahr der Reformen erhoben hatte, oder der zähere Widerstand, den Pius VI. später in mehreren Fällen leistete, gab dem Kaiser nicht nur Veranlassung, auf die febronianischen und territorialistischen Grundsätze als feststehende Wahrheiten hinzuweisen und zu erklären, daß man im einzelnen Fall auch ohne den Papst durch die Provinzialsynoden oder durch landesherrliche Verordnungen vorgehen könne, sondern auch in Aussicht zu stellen, daß das künftig regulärer Zustand, und damit „eine seit mehr als sechs Jahrhunderten in der occidentalischen Kirche allgemein bestehende Kommunions- und Verbindungsart der Bischöfe mit dem päpstlichen Stuhl, folglich eines der sichtbarsten Bänder der Vereinigung unserer Kirche" aufgelöst würde. In der That scheint der Kaiser diese Absicht eine Zeit lang gehabt zu haben. Aber ein Gespräch mit dem spanischen Geschäftsträger in Rom Ende 1783 überzeugte ihn, welche Gefahren damit verbunden wären. Von da an verloren Ton und Tempo seiner Verordnungen erheblich an Schärfe.

2. Die Stellung des Klerus im Staat. Der Klerus soll auf die Verwaltung von Sakramenten, Predigt und Seelsorge beschränkt sein. Den Bischöfen bleibt dem Klerus gegenüber die Aufsicht und Disziplinargewalt sowie ein Verordnungsrecht in allen eigentlich geistlichen Angelegenheiten. In allen äußeren Beziehungen aber steht der ganze Klerus unbedingt unter der regulierenden wie richtenden Gewalt des Staats und bekommt an dieser Gewalt nur soviel Anteil, als der Staat ihm gewährt. Dagegen kann er hinwiederum auch in andern rein weltlichen Dingen im Dienst des Staats verwendet werden.

Nach diesen Grundsätzen wurde jetzt das Plazet auch auf die Verordnungen der inländischen Bischöfe ausgedehnt, zugleich aber der besondere Gerichtsstand des Klerus aufgehoben (1782 f.) und die Ehegesetzgebung vom Staat an sich gezogen (Ehepatent vom Januar 1783). Aufgebot und Eheschließung sowie die ganze Matrikelführung blieben zwar dem Klerus, die Dispensation von gewissen Ehehindernissen und die Ehegerichtsbarkeit den Bischöfen, immer aber nur im Namen, unter der Aufsicht und gemäß den Verordnungen des Staats. Dagegen wurde jede besondere kirchliche Bücherzensur neben der staatlichen untersagt. Noch im letzten Jahr Marien Theresiens war verordnet worden, daß die Pfarrer alle allgemein wichtigen Erlasse dem Volk in der Kirche zu verkündigen haben. Unter Joseph wurde durch Vermittlung der Bischöfe davon ausgiebigster Gebrauch gemacht: die Masse wie die Länge der neuen Verordnungen machte diese Aufgabe zu einer wahren Pein. — Mit diesen Zielen stehen nun in nächstem Zusammenhang die Reformen auf dem Gebiet der

3. Erziehung des Klerus. Während Joseph in der Verstaatlichung wie im Betrieb des allgemeinen Unterrichtswesens nur weiter führte, was seine Mutter begründet hatte, schlug er für die Erziehung des Klerus ganz neue Wege ein. Sein Ziel war, den Klerus in engeren Zusammenhang mit dem österreichischen Staatswesen zu bringen und ihn zugleich für seinen Beruf tüchtiger zu machen, als es bei dem bisherigen System

möglich gewesen war. Darin soll sich zugleich die allgemeine Reform des Unterrichtswesens abschließen. Auch die Erziehung des Klerus soll künftig der Centralbehörde des staatlichen Unterrichtswesens, der kaiserlichen Studienhofkommission, unterstehen. So wurde denn zunächst (18. November 1781) der Besuch des Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom verboten, wo bisher vor allem die Söhne des Adels und damit der künftige höhere und hohe Klerus ausgebildet worden waren. Dann wurden 1783 alle bischöflichen Seminarien und anderen theologischen Bildungsanstalten an Stiftern und Klöstern aufgehoben, ihre Fonds und Stiftungen eingezogen und für die neuen Anstalten verwendet. An die Stelle des römischen Collegium Germanicum et Hungaricum trat eine Anstalt gleichen Namens in Pavia, an die der bischöflichen Seminarien die „Generalseminarien", die in jeder Provinz womöglich am Sitz einer Universität errichtet und als staatliche Anstalten der Hofstudienkommission unterstellt wurden. Der Staat bestellte ihre Rektoren und Professoren und schrieb Lehrplan wie Lehrbücher vor. Ihr Lehrkurs umfaßte sechs Jahre. Die Wissenschaft, die in ihnen getrieben wurde, war durchaus der Scholastik entgegengesetzt, im Sinne der Aufklärung. Ihr Besuch war die Vorbedingung für die höheren Weihen wie für den Eintritt in geistliche Orden. Den Bischöfen blieben nur ihre „Priesterhäuser", in die man nach Abschluß des Studiums im Generalseminar eintrat und wo man bis zum Empfang der höheren Weihen und zur Verwendung in der Seelsorge blieb. Auch für die spätere Zeit suchte man dem Bildungsstand aufzuhelfen, indem für alle Bewerbungen eine Konkursprüfung vorgeschrieben wurde.

4. Die Klosterpolitik. Ihre Motive waren mancherlei. Die Klöster galten als Hauptstützen aller staatsfeindlichen Gesinnung und der alten verrotteten Bildung. Sie entzogen dem Staat eine Menge von Kräften, deren er für seine Zwecke auch in der Kirche bedurfte, vor allem für die dringend nötige Vermehrung der Pfarreien und Seelsorgerkräfte. Ihr ungeheurer Besitz war schlecht verwaltet und schien dem ursprünglichen Zweck der Stiftungen, der Armenpflege, der Seelsorge, dem Unterricht großenteils entzogen, für das wirtschaftliche Leben der Nation tot und eine Fessel. Die Bettelorden vor allem galten als unnütze Müssiggänger und grobe Belästigung des Landes. Das Papsttum selbst hatte vor kurzem am Jesuitenorden gezeigt, wie man mit solchen Orden umzugehen hatte. So schritt man denn bald und rasch ein. Zunächst wurde der Besitz der Klöster und Stifter inventarisiert und die alten Amortisationsgesetze erneuert. Dann verfügte das Klostergesetz vom 12. Januar 1782 für die Erblande die Aufhebung aller Niederlassungen derjenigen Orden, die weder Schule hielten noch Kranke pflegten noch sonst in den Studien sich hervorthäten, als dem Nächsten ganz und gar unnütz und darum auch Gott nicht gefällig. Genannt waren die Karthäuser und Kamaldulenser, sowie die Eremiten, die Karmeliterinen, Klarissinen, Kapuzinerinen und Franziskanerinen. Ihr Vermögen wurde eingezogen, ihre Kirchen und hl. Gerätschaften nach Bedarf für kirchliche Zwecke überwiesen, die übrigen Gebäude vielfach zu Staatszwecken verwendet oder samt einem großen Teil des Grundbesitzes und der Kostbarkeiten verkauft. Die Insassen durften in auswärtige Klöster ihres Ordens ziehen oder zu einem andern Orden übertreten oder Weltpriester werden und erhielten Pensionen. Das ganze eingezogene Klostergut wurde zum Religionsfonds vereinigt, dessen Erträge ausschließlich kirchlichen Zwecken dienen sollten. Indessen beschränkte man sich schon jetzt nicht ganz auf diese Orden, sondern traf auch andere wie namentlich die Pauliner und Dominikanerinen sowie einige besonders schlecht verwaltete Benediktinerklöster. 1783 folgten die Trinitarier, 1784 zahlreiche Klöster und Konvente anderer, namentlich der Bettelorden, der Minoriten, Dominikaner, Kapuziner, Augustiner-Eremiten, Serviten und Pauliner. Allen Bettelorden wurde das Betteln wie die Aufnahme neuer Mitglieder verboten. 1785 f. endlich wurden auch von den großen reichen Orden der Benediktiner, Cisterzienser, Augustiner-Chorherrn und Prämonstratenser eine größere Anzahl von Klöstern und Stiftern aufgehoben, weil sie an ihrem Ort in der Seelsorge entbehrlich seien und der Religionsfonds zur Dotierung der neuen Pfarreien, die in anderen Gegenden notwendig seien, nicht ausreiche. Für alle übrig gebliebenen Institute wurde die Zahl der Insassen festgelegt, die Verwaltung des Vermögens an besonders bestellte Personen, meist Weltkleriker, übertragen, die Annahme von Legaten verboten u. s. w. In Oesterreich und Ungarn sank dadurch die Zahl der Klöster von 2163 auf 1425 (die Zahl der Insassen ist nicht festzustellen). Der Wert des eingezogenen Guts betrug über 18 Millionen Gulden. In der Lombardei war schon unter Maria Theresia vorgearbeitet worden; doch folgten auch hier noch 59 Klöster und Konvente nach.

Den Säkularisationen gingen aber namentlich in den Jahren 1783 f. Verordnungen zur Seite, die in das innere Leben der Orden und Klöster eingriffen. Nachdem der Zu-

sammenhang mit den auswärtigen Obern und Organisationen aufgehoben war (s. unter Nr. 1), wurde auch der Verband der österreichischen Provinzen gelockert: die Visitationen der Provinzialen hörten auf, die Provinzialkapitel hatten nur noch den Provinzial zu wählen, die Wahl der Konventsprioren u. s. w. mußte von den Konventen selbst vorgenommen werden, der Eintritt in Klöster wurde nur nach vorhergehenden Studien in den Generalseminarien gestattet.

5. Kultus und religiöses Volksleben. Der Kaiser hat die größten Anstrengungen gemacht, die Seelsorge zu heben und ihre Organisation den Bedürfnissen der veränderten Verhältnisse anzupassen 1782f. Eine große Zahl der aufgehobenen Klosterkirchen wurde in Pfarrkirchen verwandelt. Aus den Einkünften des Religionsfonds wurden Kirchen, Pfarrstellen und Kaplaneien gegründet, ehemalige Mönche in der Seelsorge verwendet. „In Niederösterreich allein entstanden 260 neue Seelsorgestationen, in Steiermark 156 neue Pfarreien und 145 Lokalkaplaneien, im Bistum Brixen 74, in Mähren 180. In Ungarn wurde die Zahl der Seelsorger um 1189 vermehrt." Der Mangel an Geistlichen wurde dadurch natürlich sehr empfindlich. Der Kaiser dachte daher daran, neben dem theologisch gebildeten Klerus eine zweite Klasse einzurichten, die nur auf die nötigsten Funktionen abgerichtet und auf den Vikarien und Kaplaneien verwendet werden sollte. Es ist dazu aber sowenig gekommen wie zur zwangsweisen Aushebung ehemaliger Mönche für die Seelsorge.

Daneben aber griff Joseph tief in die Ordnung des Gottesdienstes ein. Sein Ziel war, dem sinnlichen und äußerlich mechanischen Betrieb der Religion nach Kräften Abbruch zu thun und das Ideal der Aufklärung, die Anbetung Gottes im Geist und die thätige Nächstenliebe, in Volk und Klerus zu fördern und damit wieder die sittliche wie intellektuelle Kraft und Leistungsfähigkeit seiner Länder zu heben. An keinem Punkt tritt die Eigenart des josephinischen Kirchenregiments so scharf hervor wie hier. Eingehende Verordnungen regeln aufs genaueste alle Erscheinungen des gottesdienstlichen Lebens, derart, daß Friedrich d. Gr. über den „Bruder Sakristan" spottete. Die Verordnungen waren an die Bischöfe und ihre Behörden gerichtet und mußten von ihnen ausgeführt oder in ihrer Ausführung überwacht werden. Als das wichtigste Stück des kirchlichen Handelns erschien dem Kaiser mit dem ganzen aufgeklärten Katholicismus Predigt und Unterricht der Jugend. Auf sie hat denn Joseph von Anfang an kräftig gedrungen, hat aber auch über den Inhalt der Predigten Vorschriften gemacht und Maßnahmen getroffen, daß sie von Zeit zu Zeit kontrolliert werden konnten. Auch den Gemeindegesang suchte er zu fördern, führte dazu Lieder- und Melodienbücher ein und verhängte dagegen über alle auswärtigen Ritualien u. ä. ein Einfuhrverbot und über alle Kirchenkalender, Verkündigungen von oder Einladungen zu Bruderschaften, Ablässen, gottesdienstlichen Feiern und Andachten, wie sie an den Kirchen angebracht werden, die Bedingung des Imprimatur. Im Brevier mußten noch viele Stellen (z. B. über den Gregorianer Benno) überklebt werden. Am 21. April 1783 erging eine neue Gottesdienstordnung zunächst für Wien, aber als Muster für ganz Österreich. Sie bestimmte, was an Sonn- und Feiertagen sowie an Wochentagen, in den Fest- und Fastenzeiten in den verschiedenen Arten von Kirchen an Predigten, Messen, Andachten und Ceremonien vorgenommen werden solle oder dürfe. Denn ihre Absicht war vor allem, die gottesdienstlichen Gebräuche zu vereinfachen, auf das zurückzuführen, was im römischen Ritual ausdrücklich vorgeschrieben war. Das wird auch 1784 noch einmal besonders eingeschärft für das Heer der üblichen Segnungen und Weihen wie der theatralischen Schaustellungen und Dekorationen, wie sie besonders in der Charwoche üblich waren und z. B. dem Kalvarienberg von Hernals bei Wien das Aussehen einer Volksbelustigung gaben.

Dieselbe Absicht tritt hervor in den Bestimmungen über die verschiedenen Devotionsformen und -Mittel. Die Prozessionen wurden beschränkt: außer der allgemeinen Bittwoche (Woche des Himmelfahrtsfestes) und außerordentlichen Anlässen sollten nur zwei in jedem Jahr und Kirchspiel gehalten, Heilige und Statuen sowie große Fahnen dabei nicht mehr getragen werden; die bisherige Kleidung der Fahnenträger wurde verboten. Ähnlich erging es den Wallfahrten: sie durften nur noch unter Führung des Parochus stattfinden. Die Ablässe des Portiuncula-Festes wurden verboten, den Bischöfen eingeschärft, dem Volk durch Christenlehre und Beichtstuhl die wahren Begriffe von diesem Ablaß beibringen zu lassen. Unnötiger Luxus im Schmuck, Beleuchtung der Kirchen, das Putzen der Heiligenstatuen mit Hemden, Strümpfen, Schuhen, Perücken und Votivgegenständen wurde verboten, alle Votivgeschenke wie Füße, Krücken, Säbel, Panzer u. ä. aus den Kirchen entfernt, die Ausstellung der Reliquien, die mit besonderem Prunk verbunden oder zum

Küssen oder Berühren mit Bildern, Rosenkränzen u. ä. bestimmt war, verboten. Allgemein wurde der Handel mit geweihten Kerzen, Rosenkränzen u. ä., den Klöstern wie dem Weltklerus die Verfertigung und Austeilung von Amuletten, Skapulieren, Gürteln u. ä. untersagt. Ein besonderes Mittel, alle diese Formen und Mittel der alten Devotion ins Volk zu bringen, waren die dritten Orden und Bruderschaften gewesen; sie wurden am 9. August 1783 auf einen Schlag aufgehoben und durch die einzige Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächsten unter dem Schutz unseres Heilandes Jesu Christi ersetzt. Von den Mitgliedern der bisherigen Bruderschaften konnte eintreten wer wollte; aber das gesamte Vermögen der alten ging auf die neuen über. Ihr Zweck war Armenpflege und Jugendunterricht. An die Stelle des Bettels und wilden Almosengebens sollte dadurch rationelle Versorgung der Armen und Kranken treten. Auch die Gründung von Armen- und Siechenhäusern lag dabei dem Kaiser am Herzen. Immer wieder betonen bei alle dem die Verordnungen, daß es gelte, ebenso den Geschmack wie die Religiosität zu reinigen und die Gläubigen von der Kreatur zum Schöpfer zu führen.

6. Toleranzgesetzgebung. Seit langem hatte Joseph gerade hier den Bruch mit dem alten österreichischen System besonders lebhaft herbeigesehnt. Schon einen Monat nach dem Tod seiner Mutter, am 31. Dezember 1780 wurden daher zunächst die Religionskommissionen, am 31. März 1781 auch die zwangsweise Verpflanzung halsstarriger Ketzer, am 16. Juni 1781 das ganze Religionspatent von 1778 mit seinen Vorläufern aufgehoben. — Schon bei dieser Frage waren es vor allem Kaunitz sowie der Staatsrat Freiherr von Gebler, die die Gedanken des Kaisers leiteten oder ihm zur Seite standen. Gerade bei diesem Anlaß aber erklärte nun Joseph zugleich, daß künftig zwischen Katholiken und Protestanten kein Unterschied mehr gemacht werden dürfe, als in der Öffentlichkeit der Religionsübung. Und als die Hofkanzlei gegen diese kaiserliche Absicht Bedenken im Sinn des alten Systems erhob, waren es wieder Kaunitz und Gebler, die ihr scharf entgegentraten und dabei von einem anonymen Gutachten unterstützt wurden, das für manche Einzelheiten der ferneren Toleranzgesetzgebung maßgebende Bedeutung gewonnen hat, und wörtlich benützt worden ist. Am 13. September 1781 gab der Kaiser seinen Entschluß in allen Einzelheiten kund: mit Ausnahme weniger Punkte waren es die Bestimmungen des nachherigen Toleranzpatents. Doch war noch beabsichtigt, kein öffentliches Patent zu erlassen, wie denn auch die Religionskommissionen und das Religionspatent bisher nicht öffentlich, sondern nur durch Reskript an die Behörden aufgehoben worden waren. Man dachte also nur von Fall zu Fall Dispens zu erteilen und so eine andere Praxis zu begründen. Aber vor allem Gebler drängte auf Öffentlichkeit: sonst geschähe doch nur alles, um den kaiserlichen Willen geheim zu halten und illusorisch zu machen. Der Kaiser erkannte das am 13. Oktober 1781 an; vier Tage darauf am 17. veröffentlichte die Wiener Zeitung in ihrer Nr. 83 die kaiserliche Entschließung, und am 20. erging das Patent an alle k. k. Länderstellen, jedoch nur handschriftlich (den Text s. bei Frank S. 37). Erst von den Länderstellen wurde der Inhalt der kaiserlichen Entschließung mit dem Datum des 18. Oktober 1781 bekannt gemacht und im Druck verbreitet. Das Patent war für den ganzen Umfang der habsburgischen Monarchie bestimmt, für die deutsch-böhmischen Länder, Ungarn und seine Nebenländer, Italien und die Niederlande, und ist überall verkündet worden, auch in Tirol, wie jetzt urkundlich fest steht. Sein Inhalt ist:

Alle Unterthanen Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses sowie die nichtunierten Griechen erhalten ein ihrer Religion entsprechendes privates Exerzitium, ohne Rücksicht darauf, ob sie es je gehabt haben oder nicht. Wo schon bisher ein umfassenderes Exerzitium bestand, wie z. Tl. in Schlesien, Siebenbürgen und Ungarn, bleibt es natürlich auch jetzt bestehen. Im einzelnen wird bestimmt: 1. Je 100 Familien dürfen sich, auch wenn sie einige Stunden auseinander wohnen, Bethaus und Schule erbauen, weiter entfernte sich in das nächste Bethaus der Monarchie begeben und den Besuch ihres Geistlichen empfangen. Die Bethäuser dürfen jedoch keine Glocken, Türme und Eingänge an den Straßen haben. Darin allein liegt das, was das Patent als „privates“ Exerzitium bezeichnet. 2. Die Akatholiken dürfen sich Schulmeister halten, sowie 3. Pastoren wählen oder, wenn die Obrigkeit (d. h. Gutsherrschaft o. ä.) sie dotieren will, präsentieren, müssen aber für die Pastoren die kaiserliche Bestätigung einholen, die vorläufig durch das schlesische Konsistorium in Teschen oder eines der ungarischen Konsistorien erteilt werden soll. 4. Die Stolgebühren bleiben dem katholischen Parochus (ursprünglich war das anders bestimmt, und nachträglich wurden auch hier einige Erleichterungen bewilligt). 5. Die Judikatur in Religionssachen der Akatholiken wird den politischen Landesstellen übertragen, die jedoch Pastoren oder Theologen der Konfession zuziehen und nach deren Religionsgrundsätzen

urteilen müssen. Rekurs an die Hofstellen. 6. Alle Reverse über Kindererziehung in gemischten Ehen fallen künftig weg. Ist der Vater katholisch, so werden — das ist das Vorrecht der „dominanten" Religion — alle Kinder katholisch erzogen; im andern Fall werden sie nach dem Geschlecht verteilt. 7. Die Akatholiken werden zum Häuser- und Güterkauf, Bürger- und Meisterrecht, zu akademischen Würden und Civilbedienstungen durch Dispensation zugelassen, die in keiner Weise erschwert werden darf. Die Eidesformel wird für sie ihren Religionsgrundsätzen gemäß gestaltet, und niemand darf gezwungen werden, an Prozessionen oder Funktionen der dominanten Religion Teil zu nehmen. Die Beförderung im Civildienst soll künftig, wie bisher schon im Militär, ohne jede Rücksicht auf die Konfession geschehen.

Der Kaiser selbst bestimmte, daß jeder, der sich unter das Patent stellen wolle, sich einzeln zu melden habe. Und so traten nun überall die Evangelischen an die Öffentlichkeit. Bis Ende Oktober 1782 zählte man in den deutsch-böhmischen Erblanden 73722. Die Zahl war für die Regierung im höchsten Maß überraschend. Man vermutete massenweisen Abfall. In Wirklichkeit lag es wohl so, daß in allen Ländern zahlreiche Evangelische die letzten anderthalb Jahrhunderte vor dem furchtbaren Druck sich äußerlich gebeugt und als Katholiken gelebt, innerlich aber von einem Geschlecht zum andern ihren evangelischen Glauben bewahrt hatten. Am 21. Februar 1783 wurde für die Erbländer verfügt, daß jeder, der sich nach dem 1. Januar 1783 als Akatholik gemeldet habe und melden werde, erst einen sechswöchentlichen Unterricht in der katholischen Religion durchzumachen habe. Trotzdem stieg dort die Zahl der Evangelischen fortwährend. Hock giebt nach den Akten des Staatsrats folgende Zahlen:

Ende	Okt.	1782:	73722	mit	37	Pastoren	und	28 Bethäusern
„	Jan.	1783:	79226	„	50	„	„	38 „
„	Dez.	1784:	100924	„	107	„	„	79 „
„	„	1785:	107454	„	113	„	„	92 „
„	„	1786:	124012	„	141	„	„	131 „
„	„	1787:	132870	„	140	„	„	136 „
„	„	1788:	156865	„	142	„	„	154 „

Aus Ungarn und Siebenbürgen werden nur die Zahlen der tolerierten Gemeinden angegeben:

1783:	165 lutherische,	102 helvetische,	5 griechische
1784:	586 „	162 „	10 „

Überall hatte dann alsbald die Einrichtung der Gemeinden begonnen: Sammlungen in Österreich und Ungarn selbst, im Reich, in den evangelischen Niederlanden, in der Schweiz, in Dänemark und Rußland brachten stattliche Mittel zusammen. Die Regierung selbst ließ es sich angelegen sein, die inneren Verhältnisse der evangelischen Kirchen zu ordnen und allmählich auszubauen. Man sorgte für Einfuhr oder österreichische Drucke von Bibeln und Gesangbüchern; man schuf eine einheitliche Agende, bestellte Superintendenten und erhob das Teschener Konsistorium zur obersten kirchlichen Behörde für die deutschen und böhmischen Länder. 1784 wurde es nach Wien verlegt und ihm ein reformiertes Konsistorium zur Seite gestellt; beide Behörden aber standen unter einem gemeinsamen Präsidenten. Der Widerstand, den einige Kirchenfürsten gegen die ihnen zugemutete Veröffentlichung der Toleranz leisteten, wurde gebrochen, aber auch aller Propaganda oder sonstigen Ausschreitungen der Akatholiken streng gesteuert. Die Transmigrierten sowie die, die um der Religion willen freiwillig ausgewandert waren, durften zurückkehren. Dagegen hat auch Joseph einzelnen Sekten, wie den böhmischen Abrahamiten und den mährischen Deisten gegenüber zeitenweise das System der Transmigration eingehalten. Denn die Toleranz galt nur den drei großen Konfessionen.

Es versteht sich von selbst, daß eine so ungeheure Umwälzung auf allen Gebieten den stärksten Widerstand fand. Zunächst hatte ihn die Kurie aufgenommen. Als Pius VI. erfahren hatte, daß durch diplomatische Verhandlungen nichts zu erreichen sei, versuchte er, durch persönliches Erscheinen, durch „Bitten und Anflehen" eine Wendung herbeizuführen. Er kam am 22. März 1782 nach Wien, wurde glänzend empfangen, erreichte aber nichts wesentliches. Die stolze Zurückhaltung des Staatskanzlers, der auch Kniebeugung und Handkuß verweigerte, wie die Festigkeit des Kaisers nahmen ihm alle Hoffnung. Er vermied es aber auch künftig, durch schroffe Haltung die Lage des Papsttums zu verschlimmern, und äußerte sich über die Person des Kaisers mit großer Wärme. Erst als der niederländische Aufstand sich vorbereitete und erhob, wurde die päpstliche Politik wieder aktiv.

In den alten habsburgischen Ländern war die Stimmung sehr verschieden. Im Episkopat fand der Kaiser warme Anhängerschaft, nachgiebige Fügsamkeit wie schroffe Opposition. Die febronianischen Grundsätze und die allgemeine Aufklärung waren vertreten bei dem Erzbischof von Salzburg (Grafen Colloredo) sowie den Bischöfen von Königgrätz, Wienerisch-Neustadt, Laibach, Gurk, Seckau u. a. Sie haben des Kaisers Verordnungen, selbst die über Toleranz und gottesdienstliche Änderungen durch Hirtenbriefe warm unterstützt (s. Brunner, Theol. Hofdienerschaft S. 321—353; O. Mejer 1, 84 ff.; Frank 138 ff.). Die alten kirchlichen Anschauungen dagegen waren schroff und streitbar vertreten vor allem durch den Erzbischof von Wien, Grafen Migazzi, und den ungarischen Episkopat unter der Führung seines Primas, des Kardinals Grafen Batthyany von Gran. In den deutschen und böhmischen Ländern waren die kirchlichen Reformen von der Masse des Volks zunächst ruhig und gleichgiltig hingenommen worden. Erst die Eingriffe in den Kultus und die kirchlichen Sitten erregten die Gemüter zum Teil sehr lebhaft, und durch die politischen und sozialen Reformen wurden die bisherigen Privilegierten derart betroffen, daß sich bei ihnen der Unmut gegen das ganze System kehrte. Dagegen war um so größer die Dankbarkeit der Befreiten, vor allem der Bauern und teilweise des Bürgertums, wiewohl man gerade auch hier mehr erhofft hatte, als wirklich gewährt wurde. Die eigentliche Stütze des neuen Systems aber waren und blieben die Beamten und Juristen. Und auf allen Punkten des geistigen und wirtschaftlichen Lebens machten sich die wohlthätigen Folgen der Reformen handgreiflich geltend.

Ganz anders war der Verlauf der Dinge in Ungarn und den Niederlanden. In Ungarn und Siebenbürgen waren die kirchlichen Reformen anstandslos durchgeführt worden. Die Toleranz hatte die Protestanten nicht befriedigt, weil sie nicht bloß Duldung durch königliche Gnade, sondern auf Grund feierlicher Staatsverträge wie Landtagsschlüsse auf religiöse Freiheit und bürgerliche Rechtsgleichheit mit den Katholiken Anspruch machen konnten, einen Anspruch, der ihnen nur immer wieder versagt worden war. Trotzdem wurde das Edikt namentlich in Siebenbürgen mit Freuden aufgenommen, obwohl man auch hier viel mehr beanspruchen konnte. Es galt eben als Gewähr dafür, daß nun die bisherigen Versuche, die gesetzlich verbürgten Rechte zu beschränken und zu zerstören, wegfallen und namentlich die „Apostasieprozesse" aufhören werden. Erst die politischen und sozialen Umwälzungen, der Versuch, Ungarns und Siebenbürgens alte Verfassung zu brechen, das Land durch staatliche Beamte absolutistisch zu regieren und so den deutsch-böhmischen Ländern gleichzustellen, die Einführung der deutschen Amtssprache, die Aufhebung der Leibeigenschaft, der Steuerfreiheit des Adels und Klerus sowie der Freiheit des Adels von der Konskription brachten fast den gesamten magyarischen Adel in heftige Bewegung: am 30. Januar 1790 mußte der Kaiser alle politischen und sozialen Reformen aufheben. In sein Sterbezimmer drang das Jubelgeschrei der Ungarn, die die Stephanskrone aus der Hofburg abholten, um sie wieder in ihre Heimat zu bringen.

In den Niederlanden wurde die Toleranz im November 1781 verkündigt. Stände, Bischöfe und Universität remonstrierten heftig. Aber sie wurde ohne Schwierigkeit durchgesetzt. Im Frühjahr 1782 begann man auch die übrige Gesetzgebung in ihren Hauptpunkten einzuführen und die Klöster allmählig aufzuheben. Das Volk blieb immer noch ruhig. Aber Klerus und Mönchtum unter der Führung des Nuntius Zondadari (1782 ausgewiesen) und des Primas von Mecheln, Kardinals Grafen Frankenberg standen geschlossen gegen die Regierung. Die Einrichtung des Generalseminars in Löwen hatte schwere Folgen. Aber erst als seit Anfang 1787 auch hier die alte feudale Verfassung, das ständische Selbstregiment und die privilegierte Stellung von Klerus und Adel wie der regierenden Schichten der Städte gebrochen werden sollte, ergriff der Widerstand alle maßgebenden Kreise. Im Herbst 1789 trat der Bruch ein, im Dezember begann der Aufstand in Brüssel, obwohl der Kaiser schon Ende November alle Neuerungen zurückgenommen hatte. Am 7. Januar 1790 erklärten sich die Provinzen mit Ausnahme Limburgs für unabhängig. Der geistliche Haß gegen den Kaiser war eine der mächtigsten Triebkräfte in dieser Revolution. Die allgemeine politische Lage (Türkenkrieg, Verhältnis zu Preußen) nahm dem Kaiser jede Hoffnung auf Sieg. Am 20. Februar 1790 ist Joseph nach längerem Kränkeln (Schwindsucht) gestorben, mitten unter den schwersten Enttäuschungen und Niederlagen. Es ist kein Zweifel: die Ungeduld und Hast, mit der er seine großen Reformen betrieben, die alten, wenn auch morschen, doch tiefgewurzelten Verhältnisse umgestürzt und völlig neue geschaffen hatte, haben sein Werk schwer geschädigt. Und doch ist seine Regierung der Ausgangspunkt einer neuen höheren Entwickelung Österreichs geworden. Und auch das System der kirchlichen Gesetzgebung fiel mit seinem Tod nicht. Nur in

den Niederlanden, wo erst nach Josephs Tod der klerikale Charakter der Revolution sich ganz offenbarte und der Erzbischof von Mecheln sie mit allen geistlichen Mitteln förderte, mußte Leopold alle kirchlichen Neuerungen, auch das Toleranzedikt opfern, um die militärisch niedergeworfenen Provinzen wieder zu gewinnen. Dagegen blieb in Ungarn die Hauptmasse der kirchlichen Reformen und vor allem die Toleranz. Nach dem großen Reichstag von 1791 stellte Leopold II. die politische Gleichberechtigung der ungarischen Protestanten und ihr Recht auf freie Leitung von Kirche und Schule unter der Aufsicht der Krone fest. Auch in Siebenbürgen gelang es der evangelischen Partei des Landtags durchzusetzen, daß die alte gesetzliche religiöse Freiheit aufrecht erhalten, das Toleranzedikt für ungenügend und die landesherrlichen Verordnungen, die in den letzten Generationen die Religionsfreiheit hatten vernichten wollen, für aufgehoben erklärt wurden.

In Österreich endlich verlangten die meisten Landstände die Wiederaufrichtung ebenso der alten feudalen Zustände wie der alten Herrschaft und Stellung der katholischen Kirche. Aber Leopold verweigerte beides: von der kirchlichen Gesetzgebung fielen nur die Generalseminarien. Die Bischöfe durften wieder ihre eigenen Anstalten errichten und erhielten die Verfügung über die gottesdienstliche Ordnung zurück. Die Hauptmasse der innerkirchlichen Reformen blieb bis 1848 bestehen, obwohl die kirchliche Restauration im 19. Jahrhundert im Innern immer weiter fortschritt. Und in der napoleonischen Zeit dehnte sich der „Josephinismus" über alle süddeutschen Staaten, Baiern, Württemberg, Baden und Hessen aus und wurde da, wenn auch in manchem erweicht, die Grundlage der ganzen Stellung der katholischen Kirche im Staat. Erst durch das Jahr 1848 ist er in Österreich wie den andern süddeutschen Staaten ganz gebrochen worden. Nur die Toleranz ist auch in Österreich geblieben und, zur vollkommenen Gleichberechtigung der Konfessionen fortgebildet, ein Bestandteil der Verfassung geworden. **Karl Müller.**

Joseph von Methone, 15. Jahrh. — Litteratur: Leo Allatius, De perp. cons., S. 932 ff.; derselbe Graecia orthodoxa Bd I, Schlußbemerkung. Fabricius-Harl., Bibl. Gr. XI, S. 458; Krumbacher, Gesch. der Byz. Litteratur 1897, S. 118 f.

Joseph, Bischof von Methone, früher Johannes Plusiadenos (ὁ πλουσιαδηνός) geheißen, blühte im fünfzehnten Jahrhundert. Er lebte in Kreta. Bekannt ist er dadurch geworden, daß er bestrebt war, die Union zwischen der griechischen und römischen Kirche zu fördern. Diesem Zwecke dienen auch die meisten seiner Schriften, die bei MSG Bd 159, 960—1392 zusammengestellt sind. Unter diesen sind besonders zu nennen seine umfangreiche Verteidigung der fünf Hauptsätze des Florentiner Konzils über die Union. Die Schrift handelt demnach von dem Ausgang des heiligen Geistes, von dem Gebrauch des ungesäuerten Brotes bei der Liturgie, von dem Fegfeuer, von dem ewigen Leben, von dem Primat des Papstes. Sie wurde anfangs irrtümlich dem Gennadios Scholarios zugeschrieben, unter dessen Namen sie von Fabius Benevolentius 1581 in lateinischer Übersetzung auch herausgegeben wurde. Der Bollandist Cuper (Acta Sanct. Augusti I, 193 ff.) hat sie als das Werk Josephs erwiesen. Eine vulgär-griechische Version allein erschien 1628 in Rom. Ebenfalls von der Florentiner Synode handelt der große Dialog Josephs, den Leo Allatius zuerst in der Graecia orthodoxa, Bd I, S. 583—654 mit lateinischer Übersetzung herausgegeben hat. Man kann dem Verfasser eine große Belesenheit in den Vätern, auch der abendländischen Kirche nicht absprechen. Indessen ist der auch bei anderen übliche Zeugenbeweis durch das Citieren der Väter bei Joseph doch reichlich übertrieben. Er citiert an einer Stelle des zuerst genannten Werkes nicht weniger als 33 Väter (MSG S. 1157). Der Dialog ist zwar lebhaft geschrieben, kann aber den Charakter des Lehrgesprächs zu wenig verleugnen. Immerhin gehört Joseph zu den bedeutenderen Verteidigern der Union innerhalb der griechischen Kirche. **Ph. Meyer.**

Josephus, Flavius, der jüdische Geschichtschreiber, gest. nach 100 n. Chr. — Allgemeine Litteratur. Die ältere ist verzeichnet bei: Meusel, Bibliotheca historica, I, 2 (1784), p. 209—236; Oberthür in Fabricius, Biblioth. Graeca ed. Harles V, 49—56; Fürst, Bhilioth. Judaica, II, 127—132 Die neuere in meiner Gesch. des jüdischen Volkes, 2. Aufl. I, 78 ff — Vgl. hauptsächlich außer den im Verlauf dieses Artikels noch zu nennenden Schriften: Lewitz, Questionum Flavianarum specimen, Regiom. Pr. 1835; ders., De Flavi, Josephi fide atque auctoritate. Ibid. 1857; Creuzer, Josephus und seine griechischen und hellenistischen Führer (ThStK 1853, S. 45—86); ders, Rückblick auf Josephus; jüdische, christliche Monumente und Personalien (ebendas. S. 906—928); Reuß, Art. „Josephus" in Ersch und Grubers Encykl., II. Sektion, 31. Tl. (1855), S. 104—116; Baumgarten, Der schrift-

stellerische Charakter des Josephus (JdTh, 1864, S. 616—648); Hausrath, Ueber den jüdischen Geschichtschreiber und Staatsmann Flavius Josephus (HZ XII, 1864, S. 285—314); ders., Neutestamentliche Zeitgesch., 1. Aufl., III, 258—276 (2. Aufl. IV, 56—74); Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, 3. Aufl. VI, 700ff.; VII, 89—110; Nicolai, Griech. Litteraturgesch., neue Bearb., II, 2 (1877), S. 553—559; Renan, Les évangiles (1877), p. 131 sqq., 239 sqq.; Edersheim, Art Josephus in: DchrB vol. III, 1882, p. 441—460; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl I, 1890, S. 56—81, 508ff.; Gutschmid, Kleine Schriften Bd IV, 1893, S. 336—384; Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 1895, S. 438—449; Niese, Der jüdische Historiker Josephus (HZ Bd. 76, 1896, S. 193—237); Unger, Zu Josephos (fünf Artikel über Einzelfragen) (MSB, philos.-philol. und histor. Klasse 1895, S. 551—604. 1896, S. 357—397. 1897, S. 189—244). — Ueber die Theologie des Josephus: Bretschneider, Capita Theologiae Judaeorum dogmaticae e Flauii Josephi scriptis collecta, Vitebergae 1812; Paret, Ueber den Pharisäismus des Josephus (ThStK 1856, S. 809—844); Langen, Der theologische Standpunkt des Flavius Jos. ThQS 1865, S. 3—59); Poznanski, Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, Breslau 1887; Lewinsky, Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, Breslau 1887. — Zur Erläuterung des geographischen Materiales: Boettger, Topographisch-historisches Lexikon zu den Schriften des Flav. Josephus, Leipzig 1879.

Josephus wurde nach seiner eigenen Angabe im ersten Jahre der Regierung Caligulas 37/38 n. Chr. geboren. Sein Vater Matthias gehörte einer angesehenen Priesterfamilie in Jerusalem an. Nicht ohne Stolz rühmt der selbstgefällige Josephus seine vornehme Herkunft, seine sorgfältige Erziehung und seine hervorragende Begabung. Im Alter von sechzehn Jahren will er nacheinander die drei „philosophischen Schulen" der Juden, die der Pharisäer, Sadducäer und Essener durchgemacht und dann noch drei Jahre lang bei einem Einsiedler Namens Banus sich aufgehalten haben. Im Alter von neunzehn Jahren schloß er sich öffentlich den Pharisäern an (Vita 1—2). Die Gefangensetzung einiger ihm befreundeten Priester, deren Freigebung er beim Kaiser erbitten wollte, gab ihm Veranlassung, im Alter von 26 Jahren (64 nach Chr.) eine Reise nach Rom zu unternehmen. Durch einen jüdischen Schauspieler Namens Alityrus wußte er sich Eingang bei der Kaiserin Poppäa zu verschaffen und erreichte durch diese seinen Zweck (Vita 3). Kaum war er nach Palästina zurückgekehrt, so brach hier der große Aufstand gegen die Römer aus (66 n. Chr.). Wie die meisten der Vornehmen und Gebildeten, so war ohne Zweifel auch Josephus anfangs ein Gegner der Erhebung; und es ist in dieser Beziehung durchaus glaubwürdig, was er selbst behauptet (Vita 4). Als aber die Aufständischen durch die Besiegung des Cestius Gallus einen entscheidenden Erfolg gegen die Römer errungen hatten, und die Macht der Erhebung nicht mehr zurückzudrängen war, schloß sich auch J. mit seinen Gesinnungsgenossen, mehr gezwungen als freiwillig, dem Aufstande an. Ja er übernahm sogar einen der wichtigsten Posten in der Organisation desselben, indem er sich zum obersten Befehlshaber von Galiläa ernennen ließ (Bell. Jud. II, 20, 4, Vita 7). Wie er in dieser Stellung im Winter 66/67 n. Chr. die Streitkräfte von Galiläa organisierte und alles zum Kampf mit den Römern vorbereitete, wobei er vielfach mit persönlichen Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatte, wie dann im Frühjahr 67 der Kampf mit den Römern begann, der sich zunächst um die von J. verteidigte Festung Jotapata konzentrierte, und wie er diese Festung 1½ Monate lang mit Tapferkeit und Schlauheit gegen das Heer Vespasians verteidigte, — dies alles hat er mit selbstgefälliger Breite uns ausführlich erzählt (Bell. Jud. II, 20—III, 7; Vita 7—74). Nach der Eroberung Jotapatas im Sommer 67 geriet er auf wenig rühmliche Art in die Gefangenschaft der Römer (Bell. Jud. III, 8). In dieser blieb er zwei Jahre lang. Als aber Vespasian im Sommer 69 von den Legionen in Ägypten und Judäa zum Kaiser ausgerufen worden war, schenkte er dem J. die Freiheit — angeblich in dankbarer Erinnerung daran, daß ihm J. schon zwei Jahre früher die Erhebung zum Kaiser geweissagt hatte (B. J. IV, 10, 7; die Weissagung: B. J. III, 8, 9; Dio Cass. LXVI, 1; Sueton. Vesp. c. 5; Appian. bei Zonaras XI, 16). Als Freigelassener Vespasians führte er nun den Namen Flavius Josephus. Sein Leben stand fortan ganz im Dienste des flavischen Kaiserhauses. Er begleitete den Vespasian nach Alexandria, kehrte von hier im Gefolge des Titus nach Palästina zurück (Vita 75) und befand sich während der ganzen Belagerung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 bei dem Heere des letzteren (c. Apion I, 9). Wiederholt mußte er im Auftrage des Titus als ein der Landessprache Kundiger die Belagerten zur Übergabe auffordern, wobei er öfters in Lebensgefahr geriet (B. J. V, 3, 3; 6, 2; 7, 4; 9, 2—4; 13, 3; VI, 2, 1—3; 2, 5 init. 7, 2; Vita 75). Nach der Eroberung Jerusalems wurde er von Titus mit nach Rom genommen und scheint von nun an stets dort gelebt

zu haben als einer der von Vespasian besoldeten Litteraten (vgl. Sueton. Vespas. c. 18: primus e fisco Latinis Graecisque rhetoribus annua centena constituit). Vespasian wies ihm eine Wohnung in seinem eigenen ehemaligen Hause an, erteilte ihm das römische Bürgerrecht, setzte ihm einen Jahresgehalt aus und schenkte ihm ein ansehnliches Stück Land in Judäa (Vita 76). Auch unter den folgenden Kaisern Titus (79—81 n. Chr.) und Domitian (81—96 n. Chr.) erfreute er sich derselben Gunst. Domitian verlieh ihm sogar Abgabenfreiheit für sein Landgut in Judäa (Vita 76). Wie lange er noch lebte und in welchem Verhältnis er zu den späteren Kaisern stand, wissen wir nicht. Jedenfalls muß er die Zeit Trajans noch erlebt haben, da er in seiner Vita den König Agrippa II. bereits als gestorbenen erwähnt (Vita 65). Dieser starb aber im dritten Jahre Trajans, 100 n. Chr. (Photius, Biblioth. cod. 33). — S. überhaupt außer den oben bereits genannten Werken: Hoëvell, Commentatio de Flavii Josephi vita. Traj. ad Rh. 1835; Tertwogt, Het leven van den joodschen geschiedschrijver Flavius Josephus, Utrecht 1863; Baerwald, Josephus in Galiläa, sein Verhältnis zu den Parteien, insbesondere zu Justus von Tiberias und Agrippa II., Breslau 1877; hierzu: ThLZ 1878, Nr. 9.

Die Muße, welche ihm die kaiserliche Gunst gewährte, hat J. zur Abfassung jener Werke benützt, denen er allein seinen Namen in der christlichen Welt verdankt. Sie sind sämtlich, mit Ausnahme der uns nicht erhaltenen aramäisch geschriebenen ersten Bearbeitung des jüdischen Krieges (s. Bell. Jud. Vorw. 1), in griechischer Sprache verfaßt, deren J. sich schon deshalb bedienen mußte, weil es ihm hauptsächlich auch darauf ankam, der gebildeten griechisch-römischen Welt die Kenntnis der Geschichte seines Volkes zu vermitteln. So ist also er, der jüdische Priester und Pharisäer, der für sein Volk sogar das Schwert gegen die Römer geführt hat, in der zweiten Hälfte seines Lebens zu einem im Solde der Kaiser schreibenden griechischen Litteraten geworden. Man muß aber zu seiner Ehre sagen, daß er dabei doch sein Volk nicht vergessen hat. Denn so sehr er in seinen Werken den Römern schmeichelt und dabei sich selbst lobt, so ist doch der Hauptzweck seiner schriftstellerischen Thätigkeit die Verteidigung und Verherrlichung seines Volkes. Freilich liegt auch darin wieder ein Stück Eitelkeit. Denn indem er sein Volk lobt, lobt er sich selbst. — Der geschichtliche Wert seiner Werke ist ein sehr verschiedener. Am sorgfältigsten gearbeitet ist ohne Zweifel sein ältestes Werk: Die Geschichte des jüdischen Krieges. Schon die Fülle des Details beweist, daß er hier für manche Partien schriftliche Aufzeichnungen benützt haben muß, die noch während der Ereignisse selbst gemacht worden waren; so namentlich für die Geschichte der Belagerung Jerusalems (vgl. seine eigenen Versicherungen c. Apion. I, 9; Vita 65). Daß er dabei in Zahlenangaben Starkes leistet und in gewöhnlicher Rhetorenmanier seinen Helden oft endlos lange selbstverfertigte Reden in den Mund legt, thut dem sonstigen Werte seiner Arbeit nicht viel Eintrag. Nur da, wo er auf sich selbst zu sprechen kommt, ist starkes Mißtrauen am Platz, da hier seine persönliche Eitelkeit und die Absicht, als Römerfreund zu erscheinen, augenscheinlich seine Feder zuweilen auf Abwege geführt haben. — Weit weniger sorgfältig ist die „Jüdische Archäologie" gearbeitet. Soweit wir hier seine Quellenbenützung kontrollieren können, ist sie nicht sehr vertrauenerweckend für das Übrige. Abgesehen von bewußten Umgestaltungen der biblischen Geschichte, die er sich im apologetischen Interesse oder auf Grund einer herrschenden Tradition erlaubt, lassen sich ihm auch Flüchtigkeiten nachweisen. Am nachlässigsten sind offenbar die letzten Bücher der Archäologie (Bd XVIII—XX) gearbeitet. Etwas besser ist die Geschichte des Herodes (B. XIV—XVII), wo ihm allerdings sehr reichhaltige Quellen flossen, die er nicht ganz ohne Kritik benützt hat (s. XIV, 1, 3; XVI, 7, 1). — Eine gröbliche Entstellung der Wahrheit ist die Darstellung seiner galiläischen Wirksamkeit in seiner Vita. Die Unwahrheiten derselben lassen sich auf Grund seiner eigenen Darstellung im Bellum Judaicum in den Hauptpunkten noch deutlich nachweisen. — Fleißig und gut geschrieben ist dagegen die allgemeine Apologie des Judentums in seiner Schrift contra Apionem.

Über Entstehung und Inhalt dieser Werke ist in der Kürze noch folgendes zu bemerken:

1. Die Geschichte des jüdischen Krieges (*Περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου*, so citiert sie Josephus selbst Antt. XX, 11; Vita 74; auch *ὁ Ἰουδαικὸς πόλεμος* Antt. XVIII, 1, 2; sonst auch unter allgemeineren Titeln) in sieben Büchern. Das erste und zweite Buch (bis II, 14) geben eine Übersicht über die jüdische Geschichte von der Makkabäerzeit bis zum Ausbruch des Krieges. Der ganze übrige Teil des Werkes ist der ausführlichen Darstellung der Kriegsgeschichte von den ersten Anfängen der Erhebung im

Jahre 66 n. Chr. bis zur völligen Unterdrückung des Aufstandes im Jahre 73 n. Chr. gewidmet. Nach Vollendung des Werkes übergab es Josephus dem Vespasian und Titus sowie dem König Agrippa II. und vielen Vornehmen, und erhielt von allen, namentlich von Titus und Agrippa, lobende Zeugnisse über die Korrektheit seiner Darstellung (c. Apion. I, 9; Vita 65). Die Abfassung fällt hiernach noch in die Regierungszeit Vespasians (69—79 n. Chr.), jedoch erst in die letzten Jahre derselben, da dem Werke des Josephus bereits andere Darstellungen vorausgegangen waren (Bell. Jud. Vorw. c. 1; Antt. Vorw. c. 1). Auch wird bereits die Erbauung des Tempels der Pax als vollendet erwähnt (VII, 5, 7). Dieser wurde aber nach Dio Cass. LXVI, 15 erst im Jahre 75 n. Chr. eingeweiht.

2. Die Jüdische Archäologie (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία, Antiquitates Judaicae, von Jos. gewöhnlich nur als ἡ ἀρχαιολογία citiert Vita 76 c. Apion. I, 10), eine umfassende Geschichte des jüdischen Volkes von den ersten Anfängen der biblischen Geschichte bis zum Ausbruch des Krieges 66 n. Chr., in 20 Büchern (s. die eigene Bemerkung des Josephus am Schluß Antt. XX, 11, 2), nach dem Vorbilde der ebenfalls aus 20 Büchern bestehenden Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία des Dionysius von Halikarnassus. Jos. selbst gesteht, daß ihm während der Arbeit der Mut und die Lust zur Vollendung des großen Unternehmens fast geschwunden wäre, wenn nicht wohlwollende Freunde ihn wieder ermuntert hätten (Vorw. c. 2). Endlich im 13. Jahre Domitians 93/94 n. Chr. wurde es vollendet (Antt. XX, 11, 2). — Für die biblische Zeit (B. I—XI) ruht die Darstellung natürlich so gut wie ausschließlich auf den biblischen Schriften, die Josephus vorwiegend in der griechischen Übersetzung der LXX, wenn auch unter Heranziehung des Grundtextes, benützt. Er giebt aber nicht einen einfachen Auszug aus der Bibel, sondern er nimmt mannigfache Umgestaltungen mit der biblischen Geschichte vor. Zunächst läßt er im apologetischen Interesse Anstößiges aus oder modifiziert es. Sodann ergänzt er an manchen Punkten die biblische Erzählung durch sagenhafte Ausschmückung, wobei er in der Regel wohl einer bereits herrschenden Tradition folgt (ein Verzeichnis dieser ausschmückenden Ergänzungen s. bei Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 120). Hier und da scheint er auch bereits ältere hellenistische Bearbeitungen der biblischen Geschichte, namentlich die des Demetrius und des Artapanus benützt zu haben (s. über diese: Freudenthal, Alexander Polyhistor, 1875). Endlich schaltet er an manchen Stellen Notizen aus griechischen Profanschriftstellern ein, z. B. über die Sintflut (I, 3, 6), über das Lebensalter der Menschen in der Urzeit (I, 3, 9), über die phönizische Geschichte (VIII, 5, 3; 13, 2; IX, 14, 2) u. dgl. — Über diese ganze Methode seiner Behandlung der biblischen Geschichte, über seine Benützung der LXX und des Grundtextes, über die sagenhaften Ausschmückungen u. s. w. ist zu vergleichen: Ernesti, Exercitationum Flavianarum prima, Lips. 1756; dasselbe mit zwei Corollarien auch in Ernesti, Opusc. phil. crit., Lugd. Bat. 1776; Michaelis, Orientalische und exeget. Bibliothek, V, 1773, Nr. 84; VII, 1774, Nr. 116; Spittler, De usu versionis Alexandrinae apud Josephum, Gotting. 1779; Scharfenberg, De Josephi et versionis Alexandrinae consensu, Lips. 1780; Burger, Essai sur l'usage que Fl. Jos. a fait des livres canoniques de l'A.T., Strasb. 1836; Gerlach, die Weissagungen des ATs in den Schriften des Fl. Jos., 1863; Duschak, Josephus Flavius und die Tradition, Wien 1864; Plaut, Flavius Josephus und die Bibel, Berlin 1867; Tachauer, Das Verhältnis des Flavius Josephus zur Bibel und zur Tradition, Erlangen 1871; Siegfried, Philo von Alexandria, 1875, S. 278—281; Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, 1879; Ranke, Weltgeschichte III. Teil, 2. Abt. 1883, S. 12—41; Siegfried, Die hebräischen Worterklärungen des Josephus (ZatW 1883, S. 32—52); Mez, Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie, Basel 1895. — Über das chronologische System des Josephus s. bes. Brinch, Chronologiae et Historiae Fl. Josephi examen, Hafniae 1701 (auch in Havercamps Ausg. der Werke II, 2, 287—304); Junker, Über die Chronologie des Fl. Josephus, Conitz 1848; Journal of Sacred Literature, Vol. V, 1850, p. 60—81; Journal of Sacred Literature and Biblical Record, Vol. VII, 1858, p. 178—181; M. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, 1857, S. 105—109; 347—360; Kuenen, Der Stammbaum des masoretischen Textes des AT (Gesammelte Abhandlungen, deutsch 1894, S. 82—124); Destinon, Die Chronologie des Josephus, Kiel 1880.

Die nachbiblische Zeit der jüdischen Geschichte (Antt. XII—XX) ist bei Josephus sehr ungleich behandelt, je nach der Beschaffenheit seiner Quellen. Fast leer ist bei ihm der Zeitraum von Alexander d. Gr. bis zur Makkabäerzeit. Er füllt die Lücke haupt-

sächlich durch einen weitläufigen Auszug aus dem Buche des Pseudo-Aristeas über den Ursprung der griechischen Bibelübersetzung (XII, 2). Für die Geschichte der Makkabäerzeit (175—135 v. Chr. = Antt. XII, 5—XIII, 7) hatte er an dem ersten Makkabäerbuch eine vortreffliche Quelle, die er freilich nicht immer sorgfältig benützt. Zur Ergänzung ist hier Polybius herangezogen (XII, 9, 1). Die spätere Hasmonäergeschichte (135—37 v. Chr. = Antt. XIII, 8—XIV fin.) ist, wie es scheint, exzerpiert aus den universalhistorischen Werken des Strabo (s. Antt. XIII, 10, 4; 11, 3; 12, 6; XIV, 3, 1; 4, 3; 6, 4; 7, 2; 8, 3; XV, 1, 2) und des Nikolaus Damascenus (s. Antt. XIII, 8, 4; 12, 6; XIV, 1, 3; 4, 3; 6, 4). Dies glaube ich trotz mehrfachen Einspruchs, der dagegen erhoben worden ist, festhalten zu müssen, vgl. die unten genannten Kritiken über Bloch und Destinon in ThLZ. — Über das verloren gegangene Geschichtswerk des Strabo vgl. bes. Müller, Fragm. Hist. Graec. III, 490—494. — Über Nikolaus Damascenus ebenfalls Müller, Fragm. III, 343—464; Creuzer in ThStK 1850, S. 538—553; Dindorf, Historici Graeci minores (1870), I, 1—154 und Proleg. p. III—XXVII. — Über Beide auch meine Gesch. des jüdischen Volkes 2. Aufl. I, S. 38—40, 42—46. — Daher kommt es, daß hier fast nur solche Ereignisse berichtet werden, in welchen sich die jüdische Geschichte mit der auswärtigen berührt. Was von der inneren jüdischen Geschichte erzählt wird, ist legendarischen Charakters und augenscheinlich aus der mündlichen Tradition geschöpft (z. B. XIII, 10, 3; 5—6; XIV, 2, 1—2; 7, 1). Für die Geschichte des Herodes (XV—XVII) ist anerkanntermaßen die Hauptquelle Nikolaus Damascenus, der als vertrauter Ratgeber des Herodes in das innerste Getriebe der Hofintrigen eingeweiht war und die Geschichte seines Herrn in panegyrischem Tone ausführlich beschrieben hat (vgl. Antt. XII, 3, 2; XIV, 7, 1). Die Geschichte vom Tode des Herodes bis zum Ausbruch des Krieges (XVIII—XX) ist ziemlich dürftig behandelt, namentlich die der Söhne und unmittelbaren Nachfolger des Herodes. Für die letzten Dezennien konnte Josephus schon aus mündlicher Information oder aus eigener Erinnerung schöpfen. — Vgl. überhaupt: Nußbaum, Observationes in Flavii Josephi Antiquitates, Lib. XII, 3 — XIII, 14, Dissertatio inauguralis, Gotting. 1875; hierzu: ThLZ 1876, Nr. 13; Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, Leipzig 1879; hierzu: ThLZ 1879, Nr. 24; Destinon, Die Quellen des Flavius Josephus in der Jüd. Arch., Buch XII—XVII = Jüd. Krieg, Buch I, Kiel 1882; hierzu: ThLZ 1882, Nr. 17; Schemann, Die Quellen des Flavius Josephus in der jüdischen Archäologie, Buch XVIII—XX = Polemos II, c. VII—XIV, 3. Dissert. 1887; Otto, Strabonis *ἱστορικῶν ὑπομνημάτων* fragmenta (Leipziger Studien zur klass. Philol. 11. Bd. Supplementheft 1889), S. 225—244; Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895; Drüner, Untersuchungen über Josephus, Marburg, Diss. 1896; Büchler, Les sources de Flavius Josèphe dans ses antiquités XII, 5, 1—XIII [soll heißen: XII, 5 bis XIII, 7] (Revue des études juives t. XXXII, 1896, p. 179—199; XXXIV, 1897, p. 69—93); ders., The sources of Josephus for the history of Syria in Antiquities XII, 3—XIII, 14 (Jewish Quaterly Review IX, 1897, p. 311—349). — Ueber die Chronologie der hasmonäischen und römischen Periode: Niese, Zur Chronologie des Josephus (Hermes XXVIII, 1893, S. 194—229), und Unger, SMA, philos-philol. und hist. Cl. 1896, S. 357—397.

In den Zusammenhang seiner eigenen Darstellung hat Josephus an mehreren Stellen (s. bes. Antt. XIV, 10; XIV, 12; XVI, 6; einzelnes auch XIII, 9, 2; XIV, 8, 5; XIX, 5, 2—3; XX, 1, 2) eine Anzahl von Urkunden eingeschaltet, die trotz der schlechten Gestalt, in der sie uns durch die Nachlässigkeit des Josephus und seiner Abschreiber überliefert sind, doch als Urkunden einen sehr hohen Wert haben. Es sind teils römische Senatsbeschlüsse, teils Schreiben römischer Magistrate, teils Beschlüsse kleinasiatischer Städte unter römischem Einfluß u. dgl., der Mehrzahl nach aus der Zeit des Cäsar und Augustus. Vgl. über diese Urkunden: Gronovius, Decreta Romana et Asiatica pro Judaeis etc., Lugd. Bat. 1712; Krebs, Decreta Romanorum pro Judaeis facta e Josepho collecta etc., Lips. 1768; Mendelssohn, Senatus consulta Romanorum quae sunt in Josephi Antiquitatibus (Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius T. V, 1875, p. 87—288); Schürer, Anzeige des Vorigen in ThLZ 1876, Nr. 15 (hier auch ein Verzeichnis der umfangreichen Spezialliteratur über Antt. XIV, 8, 5); Niese, Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archäol. B. XIII, XIV, XVI (Hermes Bd XI, 1876, S. 466—488); hierzu die Replik von Mendelssohn, Rhein. Museum, NF. XXXII, 1877, S. 249—258; Wieseler, Einige Bemerkungen zu den römischen Urkunden bei Josephus Ant. 12, 10; 14, 8 und 14, 10 (ThStK 1877, S. 281—298); Rosenthal, Die Erlässe

(sic!) Cäsars und die Senatsconsulte im Josephus Altert. XIV, 10 (Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judent., 1879, 176 ff.); Judeich, Cäsar im Orient, 1885, S. 119—141; Grätz, Gesch. der Juden, Bd III, 4. Aufl. 1888, S. 655—671; Viereck, Sermo graecus quo senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tiberii Caesaris aetatem in scriptis publicis usi sunt examinatur, Gotting. 1888, p. 91—116; Unger, Zu Josephos, I (SMA, philos.-phil. und hist. Cl. 1895, S. 551—604).

In dem jetzigen Texte der Antiquitäten steht XVIII, 3, 3 ein kurzer Bericht über Jesus Christus, in welchem der Verf. ganz unumwunden seinen Glauben an Jesum als den Messias bekennt. Obwohl dieses berühmte Zeugnis von Christo schon von Eusebius (Hist. eccl. I, 11; Demonstr. evang. III, 3, 105—106) citiert wird und es sich jetzt in allen Handschriften findet, so kann doch von seiner Echtheit in der Form, wie es vorliegt, keine Rede sein. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß echte Worte des Jos. zu Grunde liegen. Denn wenn dasjenige, was unmöglich von ihm herrühren kann, ausgeschieden wird, bleibt so gut wie nichts übrig. — Die Litteratur über dieses „Zeugnis" ist unabsehbar. Die neuere findet man verzeichnet in meiner Geschichte des jüd. Volkes 2. Aufl. I, 455 f. Unter denjenigen, welche die Unechtheit nachgewiesen haben, sind besonders zu nennen: Eichstaedt, Flaviani de Jesu Christo testimonii *αὐθεντία* quo jure nuper rursus defensa sit quaest. I—VI, Jen. 1813—1841. Quaestionibus sex super Flaviano de Jesu Christo testimonio auctarium I—IV, Jen. 1841 bis 1845; Gerlach, Die Weissagungen des ATs in den Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugnis von Christo, Berlin 1863; Niese, De testimonio Christiano quod est apud Josephum, Marburgi, Index lection. hibern. 1893 94. Die vermittelnde Ansicht vertreten noch: Wieseler, Des Josephus Zeugnisse über Christus und Jakobus, den Bruder des Herrn (JdTh, 1878, S. 86 ff.); Gutschmid, Kleine Schriften IV, 352—354; Th. Reinach, Revue des études juives t. XXXV, 1897, p. 1—18.

3. Die Selbstbiographie (Vita) des Josephus führt diesen Titel nur insofern mit Recht, als sie allerdings ausschließlich von Josephus selbst handelt. Sie ist aber nichts weniger als ein Abriß seines Lebens, sondern eigentlich nur eine in sehr erregtem Tone geschriebene Darstellung und Rechtfertigung seiner Thätigkeit in Galiläa im Winter 66/67 n. Chr. Was sonst an biographischen Notizen gegeben wird, verhält sich dazu nur wie Einleitung (c. 1—6) und Schluß (c. 75—76). Josephus polemisiert darin hauptsächlich gegen Justus von Tiberias, der, wie es scheint, ganz ebenso wie Josephus als Mann der gemäßigten Mitte sich mehr gezwungen als freiwillig dem Aufstande angeschlossen hatte, nachmals aber in einem Werke über den jüdischen Krieg alle Schuld wegen des Aufstandes in Galiläa, insonderheit wegen der revolutionären Haltung seiner Vaterstadt Tiberias, von sich abzuwälzen und dem Josephus zuzuschieben suchte. Diese Darstellung mußte dem im Solde der Cäsaren stehenden Josephus sehr unbequem sein, und so bezahlt er ihm nun mit gleicher Münze und sucht in seiner Vita den Justus als Hauptagitator für den Aufstand, sich aber als eigentlichen Römerfreund darzustellen, wobei er freilich nicht umhin kann, doch eine ganze Reihe von Thatsachen zu erwähnen, durch welche er sich selbst Lügen straft. S. über die Parteistellung des Justus von Tiberias meine Bemerkungen in ThLZ 1878, col. 208—210. Über Justus überhaupt: Müller, Fragm. hist. Graec. III, 523; Creuzer in ThStK 1853, S. 56—59; Meine Gesch. des jüd. Volkes I, 47—51. — Die Abfassung der Vita fällt nach dem Tode Agrippas II. (s. c. 65). Da dieser nach dem Zeugnisse des Justus von Tiberias bei Photius, Biblioth. cod. 33 im dritten Jahre Trajans gestorben ist, so ist die Vita erst nach 100 n. Chr. geschrieben. Allerdings erscheint sie in der handschriftlichen Überlieferung als ein Anhang zur Archäologie; und das anknüpfende *δέ*, mit welchem sie beginnt, scheint zu beweisen, daß sie unmittelbar nach dieser, also noch im J. 94 n. Chr. geschrieben ist. Hierfür entscheiden sich, unter Verwerfung des obigen Zeugnisses, z. B. Brann (Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judent. 1871, S. 26—28); Grätz (ebendas. 1877, S. 337 ff.); Niese (Josephi opp. t. I, p. V, HZ Bd 76, S. 226 f.); Schlatter (TU XII, 1, 1894, S. 40—44), Gutschmid (Kleine Schriften IV, 354 f.); Wachsmuth (Einl. in das Studium der alten Geschichte, S. 448). Allein die Schlußbemerkungen der Archäologie beweisen, daß Josephus damals als Fortsetzung ein ganz anderes Werk beabsichtigt hat, als das, was dann in der Vita geboten wird (*κατὰ περιδρομὴν ὑπομνήσω πάλιν τοῦ τε πολέμου καὶ τῶν συμβεβηκότων ἡμῖν μέχρι τῆς νῦν ἐνεστώσης ἡμέρας*). Schon aus diesem Grunde ist es also sicher, daß die Vita nicht unmittelbar nach der Archäologie geschrieben ist. Sie ist ein erst bei späterer Gelegenheit hinzugefügter Anhang. Aus Antt. XVII,

2, 2 folgt nicht (wie Schlatter und Niese meinen), daß Agrippa II. zur Zeit der Abfassung der Archäologie schon tot war, sondern nur, daß ihm damals Batanäa nicht mehr gehörte (s. meine Gesch. I, 499).

4. Die zwei Bücher Contra Apionem geben eine gut geschriebene systematische Apologie des Judentums gegenüber mancherlei Angriffen, namentlich in der litterarischen Welt. Der jetzt gewöhnliche Titel contra Apionem ist sehr unzutreffend, da nur ein Teil des Werkes sich mit der Polemik gegen Apion beschäftigt (s. über diesen alexandrinischen Litteraten bes. Müller, Fragm. hist. Graec. III, 506—516; auch meine Gesch. des jüd. Volkes, 3. Aufl. III, 406—411); Porphyrius, De abstinentia IV, 11, citiert es unter dem Titel πρὸς τοὺς Ἕλληνας, die ältesten Kirchenväter (Origenes contra Cels. I, 16; IV, 11; Eusebius, Hist. Eccl. III, 9. Praep. Ev. ed. Gaisf. VIII, 7, 21; X, 6, 15) unter dem Titel περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος. Beide Titel sind vielleicht gleich alt und gleichberechtigt, da der Nachweis des Alters des jüdischen Volkes in der That ein Hauptmoment in der Apologie desselben bildet. Im cod. Peirescianus der Exzerpte des Constantinus Porphyrogenetus findet sich die Überschrift περὶ παντὸς ἢ κατὰ Ἑλλήνων (s. Wollenberg, Recensentur LXXVII loci ex Flavi Josephi scriptis excerpti etc., Berol. 1871, p. 34), wohl infolge einer Verwechselung mit der unten zu nennenden Schrift περὶ τοῦ παντός. Die Überschrift Contra Apionem hat zuerst Hieronymus (s. überh. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, S. 154 f.; J. G. Müller, Des Fl. Jos. Schrift gegen den Apion, S. 17; Niese, Jos. opp. t. V, p. III). — Da Josephus in dem Werke die Archäologie bereits citiert (I, 10), ist es jedenfalls nach dieser, also nach d. J. 93 n. Chr. geschrieben. — Zur Erläuterung vgl.: Cruice, De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate, Paris 1844; Creuzer, ThStK 1853, S. 64 ff.; Kellner, De fragmentis Manethonianis quae apud Josephum contra Apionem I, 14 et I, 26 sunt, Marburgi 1859; Zipser, Des Flavius Josephus Werk „Über das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion" nach hebräischen Originalquellen erläutert, Wien 1871; J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion, Text und Erklärung, Basel 1877; Gutschmid, Kleine Schriften, Bd. IV, 1893, S. 336—589.

5. Von den Kirchenvätern und in Handschriften wird dem Josephus fälschlich auch das sog. IV. Makkabäerbuch oder „Über die Herrschaft der Vernunft" zugeschrieben. S. über dieses besonders Grimm, Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 4. Lieferung, 1857; Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Über die Herrschaft der Vernunft, Breslau 1869; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, 3. Aufl., III, 393—397.

6. Die von Photius Bibliotheca cod. 48 besprochene Schrift Ἰωσήπου Περὶ τοῦ παντός oder Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας oder Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας (alle drei Titel giebt Photius als handschriftlich bezeugte an) ist christlichen Ursprungs und gehört dem Verf. der Philosophumena an, der sie Philos. X, 32 als seine eigene citiert (unter dem Titel περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας). Der Verfasser beider ist höchst wahrscheinlich Hippolytus, unter dessen Werken (in dem Verzeichnis derselben auf der Hippolytus-Statue) auch eine Schrift περὶ τοῦ παντός genannt wird. S. Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen (1855), S. 2 ff., 60 ff. — Außer Photius citieren die Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας unter dem Namen des Josephus auch Johannes Philoponus (De mundi creatione III, 16), Johannes Damascenus (Sacra parall. Opp. II, 789 sq.) und Johannes Zonaras (Annal. VI, 4). Auch in der Überschrift eines in mehreren Handschriften erhaltenen Fragmentes wird sie dem Josephus zugeschrieben. Vgl. über die Handschriften bes. die Mitteilungen von Achelis bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 622 f. Herausgegeben ist das Fragment zuerst von David Höschel (in seiner Ausgabe der Bibliotheca des Photius 1601), nach ihm von Le Moyne (in s. Varia sacra I, 53 sqq.; er vindiziert es bereits dem Hippolytus), Ittig (im Anhang zu seiner Ausgabe des Josephus), Havercamp (in seiner Ausg. des Josephus, II, 2, 145—147); Fabricius (Hippolyti Opp. I, 220—222), Gallandi (Biblioth. patr. II, 451—454). Dann nach einem cod. Baroccianus von Bunsen (Analecta Ante-Nicaena I, 393—402) und Lagarde (Hippolyti quae feruntur, 1858, p. 68—73) (hier sind dem Fragment einige Stücke aus Clemens Alexandrinus angehängt, s. Harnack a. a. O.). Bruchstücke nach vatikanischen Handschriften gab Pitra (Analecta sacra II, 1884, p. 269 sq.). Am besten ist das Fragment, herausgegeben von Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra parallela (1899) S. 137—143. Aus dem von ihm mitgeteilten Materiale läßt sich auch beweisen, daß unsere ganze handschriftliche Überlieferung des Fragmentes aus den Sacra parallela stammt; denn die Stücke aus Clemens Alexandrinus, welche im codex

Baroccianus an unser Fragment angehängt sind, folgen in zwei Handschriften der Sacra parallela auf dasselbe. — Vgl. überhaupt: Ittigs Prolegomena zu Josephus s. fin.; Fabricius, Biblioth. Gr. ed. Harles V, 8 sq. VII, 192; Gallandi, Biblioth. patr. II, Proleg. p. XLVII; Routh, Reliquiae sacrae ed. 2. II, 157 sq.; Bunsen, Analecta Ante-Nicaena I, 344 ff.; Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, III, 395 ff.; Lightfoot, The apostolic fathers, part I: S. Clement of Rome, vol. II, 1890, p. 395—397; Harnack a. a. O.

7. Am Schlusse der Archäologie sagt Josephus, er habe die Absicht zu schreiben *κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέσσαρσι βίβλοις περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν νόμων, διὰ τί κατ' αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται.* Er meint damit wohl nicht verschiedene Werke, sondern nur e i n Werk, welches über Gottes Wesen und über den vernünftigen Sinn der mosaischen Gesetze handeln sollte. Auch in den ersten Büchern der Archäologie verweist er häufig auf dieses von ihm beabsichtigte Werk. Er wollte darin u. a. die Gründe für die Beschneidung angeben (Antt. I, 10, 5) und die Gründe, weshalb Moses die einen Tiere zu essen erlaubt habe, die andern aber nicht (Antt. III, 11, 2). Vgl. auch Antt. prooem. 4. I, 1, 1. III, 5, 6. 6, 6. 8, 10. IV, 8, 4. 44. Das Werk scheint aber nicht zur Ausführung gekommen zu sein.

Die erste A u s g a b e des griechischen Textes der Werke des Josephus erschien bei Frobenius und Episcopius zu Basel 1544 (besorgt durch Arnold Peraxylus Arlen). — Ihr folgten die Genfer Ausgaben von 1611 und 1634. — Diesen wieder die mit gelehrten Prolegomenis versehene Ausgabe von Ittig (Leipzig 1691, auf dem Titel steht fälschlich Coloniae). — Unvollendet blieb die auf neuer Handschriftenkollation beruhende und mit einem reichhaltigen exegetischen Apparat versehene Ausgabe von Bernard (Antiquitatum Jud. libri quatuor priores et pars magna quinti, De bello Jud. liber primus et pars secundi, Oxoniae 1700). — Einen nach Handschriften verbesserten Text der sämtl. Werke gab erst Hudson (2 Bde, Fol., Oxonii 1720). — Ein Repertorium alles bis dahin Geleisteten, auch neue Kollationen, jedoch keinen verbesserten Text, giebt Havercamp (2 Bde, Fol., Amstelaedami, Lugd. Bat., Ultrajecti 1726). — An ihn schließen sich an die Handausgaben von Oberthür (3 Bde 8°, Leipzig 1782—1785) und Richter (6 Bdchen, gr. 12°, Leipz. 1826—1827). — Auf Grund des Havercampschen Materiales ist der Text an manchen Stellen verbessert bei Dindorf (2 Bde, Lex.-8°, Paris 1845—1847). — Diesem folgt die Handausgabe von Bekker (6 Bdchn., 8°, Leipz., Teubner 1855—56). — Während also bis dahin für die sämtlichen Werke seit Havercamp keine neuen Handschriften-Kollationen gemacht worden sind, ist dies wenigstens für den jüdischen Krieg geschehen in der Separat-Ausgabe von Cardwell (Flavii Josephi De bello Judaico libri septem, 2 Bde, 8°, Oxonii 1837). — Eine umfassende Kollation aller besseren Handschriften ist erst in neuester Zeit durch Niese vorgenommen worden. Als Resultat seiner Bemühungen liegt jetzt eine kritische Ausgabe vor, welche durch die Reichhaltigkeit des mitgeteilten Apparates alles Bisherige weit übertrifft, wenn auch zu bedauern ist, daß Niese in der Konstituierung des Textes zuweilen zu einseitig einer Handschriftenklasse folgt (Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese, 6 Bde, gr. 8, Berolini 1887, 1885, 1892, 1890, 1889, 1894 [dieser 6. Bd in Gemeinschaft mit Destinon]; dazu als 7. Bd ein sorgfältiger Index 1895). — Hieraus eine Handausgabe des Textes ohne kritischen Apparat: Flavii Josephi opera recognovit B. Niese, 6 Bde, 8, Berol. 1888—1895. — Auf Grund von Nieses Apparat giebt eine eigene Rezension: Flavii Josephi opera omnia recognovit Naber, 6 Bde 8, Lipsiae, Teubner 1888—1896 (Ersatz für Bekkers Ausgabe). — Die Vita erschien in einer Separat-Ausgabe von Henke (Braunschweig 1786). — S. überhaupt über die Ausgaben; Fabricius, Biblioth. Graec. ed. Harles V, 31 ff.; Fürst, Biblioth. Judaica II, 117 f.: Graesse, Trésor de livres rares et précieux t. III, 1862, p. 480—484; Gutschmid, Kleine Schriften IV, 380—382; Niese, Prolegomena zu Bd I, V und VI seiner Ausgabe. — Unter den Arbeiten über die Sprache des Josephus ist die umfassendste: Wilh. Schmidt, De Flavii Josephi elocutione observationes criticae (Jahrbb. für klass. Philol., XX. Supplbd. 1893, S. 345—550).

Von den sämtlichen Werken, mit Ausnahme der Vita, existiert eine a l t e l a t e i n i s c h e Ü b e r s e t z u n g, über deren Ursprung einiges Licht verbreitet wird durch Cassiodorus, De Institutione div. lit. c. 17: Ut est Josephus, paene secundus Livius, in libris antiquitatum Judaicarum late diffusus, quem pater Hieronymus scribens ad Lucinum Baeticum propter magnitudinem prolixi operis a se per-

hibet non potuisse transferri. Hunc tamen ab amicis nostris, quoniam est subtilis nimis et multiplex, magno labore in libris XXII (näml. 20 BB. Altert. u. 2 BB. gegen Apion) converti fecimus in Latinum. Qui etiam et alios VII libros captivitatis Judaicae mirabili nitore conscripsit, quorum translationem alii Hieronymo, alii Ambrosio, alii deputant Rufino: quae dum talibus viris adscribitur, omnino dictionis eximia merita declarantur. Hiernach ist anzunehmen, daß die lateinische Übersetzung der Altertümer und der BB. gegen Apion durch Cassiodorus veranstaltet wurde. Ganz unmotiviert ist es aber (wie seit Bernard geschieht), die Übersetzung der Altertümer einem gewissen Epiphanius zuzuschreiben, lediglich deshalb, weil Cassiodorus zwei Sätze später sagt, daß er durch diesen die historia tripartita habe bearbeiten lassen! — Eine durch ihr Alter (saec. VII) und ihr Material (Papyrus) merkwürdige Handschrift der lat. Übersetzung von Antt. VI—X (mit Lücken) befindet sich auf der Ambrosiana in Mailand. S. über diese: Muratori, Antiquitates Italicae III, 919 sq.; Reifferscheid, SWA, philos.-hist. Kl., Bd 67 (1871), S. 510—512; Niese, Josephi opp. I, p. XXVIII. — Die erste gedruckte Ausgabe des lateinischen Josephus erschien bei Johann Schüßler in Augsburg 1470. Von da an bis zum Erscheinen der ersten griechischen Ausgabe ist er fast unzähligemal gedruckt worden; zum letztenmal meines Wissens 1617 (denn die lateinischen Übersetzungen, welche den meisten Ausgaben des griechischen Textes beigegeben sind, sind moderne Arbeiten; nur die in ihren Anfängen steckengebliebene Ausgabe von Bernard hat den Vet. Lat.). Die beste Ausgabe des Vet. Lat. ist die Baseler von 1524; die späteren sind vielfach nach dem Griechischen korrigiert (Niese I, p. LVIII; Gutschmid, Kleine Schriften IV, 380 f.). — Näheres über die Ausgaben des Vet. Lat. s. bei Fabricius, Biblioth. Gr. ed. Harles V, 27 sqq.; Fürst, Biblioth. Jud. II, 118 sqq. — Eine auf umfassender Handschriften-Benützung beruhende kritische Ausgabe hat erst in neuester Zeit Boysen begonnen als vol. XXXVII des Wiener CSEL. Erschienen ist bisher nur die Ausgabe der Bücher contra Apionem, die besonders notwendig war, weil die früheren Drucke derselben einen lückenhaften Text boten (Flavii Josephi opera ex versione latina antiqua edidit Carolus Boysen, pars VI: De Judaeorum vetustate sive contra Apionem libri II, Wien 1898).

Mit der lateinischen Übersetzung des Bellum Judaicum ist nicht zu verwechseln die lateinische Bearbeitung desselben, welche unter dem Namen des Egesippus oder Hegesippus bekannt ist. Der Name Egesippus ist nur Korruption aus Josippus, einer lateinischen Form für Ἰώσηπος (s. bes. Cäsar, Observatt. etc., p. 4). Das Werk ist eine verkürzte Bearbeitung von Josephus' Bellum Judaicum mit manchen eigenen Zuthaten des Verfassers. Ursprünglich anonym ist es später von manchen dem Ambrosius zugeschrieben worden. Die Zeit würde annähernd stimmen. Denn das Werk stammt wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. n. Chr. Aber gewichtige Gründe sprechen gegen die Autorschaft des Ambrosius. — Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1510. Unter anderem ist es auch gedruckt bei Gallandi, Biblioth. patrum, t. VII (unter dem Namen des Ambrosius) und bei MSL t. XV. Kritisch revidierter Text: Hegesippus qui dicitur sive Egesippus de bello Judaico ope codicis Casellani recognitus, ed. Weber, opus morte Weberi interruptum absolvit Caesar, Marburg 1864 (vorher in 9 Universitäts-Progr. 1857—1863). Eine neue Ausgabe ist zu erwarten im Wiener CSEL. — S. überhaupt: Joh. Fred. Gronovii Observatorum in scriptoribus ecclesiasticis Monobiblos (Daventriae 1651) capp. 1, 6, 11, 16, 21, 24; Oudin, De script. eccl. T. II (1722) col. 1026—1031; Fabric., Biblioth. lat. mediae et infimae aetatis, T. III (1735), p. 582—584; Meusel, Biblioth. hist. I, 2, 282 sq.; Mazochius, Dissertatio qua Egesippi sive verius Ex-Josippi de excidio Hierosolymitano historia S. Ambrosio restituitur (verkürzt bei Gallandi, Biblioth. patr. t. VII, Prolegomena p. XXVIII sqq.); Cäsars Abhandlung am Schluß der Weberschen Ausgabe; Teuffel, Gesch. der röm. Litteratur (3. und 4. Aufl.) § 433; Mayor, Bibliographical clue to latin literature (1875), p. 179; Frid. Vogel, Ὁμοιότητες Sallustianae (in: Acta seminarii philologici Erlangensis, I, 1878); Cäsar, Observationes nonnullae de Josepho latino qui Hegesippus vocari solet emendando, Marburgi 1878 (Ind. lect.); Frid. Vogel, De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete, Erlang. 1881; ders. in: Zeitschr. für die österr. Gymnas. 1883, S. 241—249; ders. in: Romanische Forschungen Bd I, 1883, S. 415—417; Cäsar, Anzeige von Vogels Dissertation in: Jahrbb. für klass. Philol. Bd 125, 1882, S. 65—75; Rönsch, Die lexikalischen Eigentümlichkeiten der Latinität des sog. Hegesippus (Romanische Forschungen I, 256—321); ders., Ein frühes Citat aus dem lat. Hegesippus (ZwTh 1883, S. 239—241). [Beide Aufsätze

wieder abgedr. in: Rönsch, Collectanea philologa 1891, p. 32—89. 256 sq.]; Traube, Zum latein. Josephus (Rhein. Museum Bd 39, 1884, S. 477 f.); Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 1887, S. 194—200; Ihm, Studia Ambrosiana (Jahrbb. f. klass. Philol. 17. Supplbd.) S. 61—68; Klebs, Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg (Festschr. für Ludwig Friedländer 1895, S. 210 bis 241).

Unter dem Namen Josippon oder Joseph, Sohn Gorions, existiert eine hebräisch geschriebene kompendiarische Geschichte des jüdischen Volkes vom Anbeginn bis zur Zerstörung Jerusalems, die zwar vorwiegend aus Josephus geschöpft ist, in vieler Beziehung ihm aber so ferne steht, daß nur unkritischer Enthusiasmus sie für das hebräische Original des Josephus halten konnte. Es giebt davon verschiedene, stark voneinander abweichende Rezensionen. Die gewöhnliche ist wahrscheinlich im 10. Jahrhundert, und zwar nicht, wie man früher angenommen hat, in Frankreich, sondern, wie Zunz (Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 150 f.) nachgewiesen hat, in Italien entstanden. — Ausgabe mit lateinischer Übersetzung: Josephus Gorionides lat. versus etc. a. J. F. Breithaupto, Gothae 1707 (auch 1710). — S. überhaupt: Oudin, De script. eccl. II, 1032—1062; Wolf, Biblioth. Hebr. I, 508—523; III, 387 sqq.; Meusel, Biblioth. hist. I, 2, 236—239; Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles V, 56—59; Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832), S. 146—154; Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836), S. 37—40; Fürst, Bibl. Jud. II, 111 bis 114; Trieber, Zur Kritik des Gorionides (Nachrichten der Gött. Ges. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1895, S. 381—409); Vogelstein und Rieger, Gesch. der Juden in Rom Bd I (1896) S. 185—200, 483 ff.; Wellhausen, Der arabische Josippus (Abhandlungen der Gött. Ges. der Wissensch., phil.-hist. Kl. NF I, 4, 1897).

Seit dem 16. Jahrhundert sind die Werke des Josephus auch in fast alle modernen europäischen Sprachen übersetzt worden. Sehr zahlreich sind namentlich die Uebersetzungen und Drucke in deutscher Sprache. Schon vor der ersten griechischen Ausgabe erschien eine deutsche Übersetzung nach dem Lateinischen von Caspar Hedio, Straßb. 1531; dann von demselben nach dem Griechischen revidiert, Straßbg. 1561. Über andere deutsche Übersetzungen aus dem 16. bis 18. Jahrhundert s. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles V, 31, 38, 48; Fürst, Bibl. Jud. II, 121—123. — Ich nenne nur noch die Übersetzungen der sämtl. Werke von: Ott (zuerst in 6 Bänden 8. Zürich 1735, dann etwas vermehrt in 1 Bd Fol. Zürich 1736); Cotta (Tübingen 1736); Demme (Josephus' Werke, übers. von Cotta und Gfrörer. Das Ganze von neuem nach d. Griech. bearbeitet 2c. 2c. durch C. R. Demme, 7. Aufl., Philadelphia 1868—1869, Schäfer und Koradi); die Übersetzung der Altertümer von K. Martin (2 Bde, Köln 1852—1853, 3. Aufl. von Kaulen 1892), und von Clementz (2 Bde, Halle, ohne Jahr [1899], in Hendels Bibliothek der Gesamtlitteratur), des jüdischen Krieges von Gfrörer (2 Tle., Stuttgart 1836) und von Paret (6 Bdchn., Stuttg. 1855), der Vita von M. J. in der Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judentum und Juden, Bd 2 (Leipzig 1867, Oskar Leiner), der Schrift gegen Apion von Paret (Stuttgart 1856). — Noch einiges s. in meiner Geschichte des jüd. Volkes I, 77 f.

Unter den Übersetzungen in andere moderne Sprachen ist besonders geschätzt wegen ihrer Beigaben die englische Übersetzung der Vita und des jüdischen Krieges von Traill (The Jewish War of Flavius Josephus, a new Translation by R. Traill, edited by J. Taylor, London 1862). — Über andere Übersetzungen ins Englische, Französische, Italienische 2c. s. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles V, 30 sqq.; Fürst, Bibl. Jud. II, 123—127. **E. Schürer.**

Joses s. Bd. VIII S. 574, 7 ff.

Josia. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W.[3] I, 610 f.; Schenkel, Bibel-Lex. III, 387 ff. (Nöldeke); Riehm, HWB I, 785 ff. (Kleinert); Ewald, Gesch. des V. Israel[3] III, 749 ff.; Stade, Gesch. d. V. Israel I, 641 ff.; Kittel, Gesch. der Hebr. II, 321 ff.; Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. II, 2, S. 453 ff.; Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch., S. 94 ff.; Guthe, Gesch. des V. J., S. 210 ff.

Josia, יֹאשִׁיָּהוּ LXX Ἰωσίας, König von Juda, Sohn des Amon und der Jedida, einer Tochter des ʿAdaja von Bozkat (2 Kg 22, 1; 2 Chr 34, 1). Erst acht Jahre alt, wurde er nach der Ermordung seines Vaters Amon vom Volke auf den Thron gehoben und herrschte 31 Jahre zu Jerusalem (640—609 v. Chr.). Über die Erziehung des jungen

Königs und die Einflüsse, unter denen er aufwuchs, ist uns nichts überliefert, vielmehr beginnt das Königsbuch (II, 22, 3) den Bericht über ihn erst mit den Ereignissen seines 18. Regierungsjahrs. Wenn der Chronist (II, 34, 3 ff.) bemerkt, daß Josia seit dem 8. Jahre seiner Regierung, also gegen die Zeit seines Mündigwerdens, den Gott Davids gesucht und bereits im 12. Jahre mit der Ausrottung des Götzendienstes begonnen habe (vgl. jedoch 34, 33, wo dem thatsächlichen Hergang nachträglich doch noch Rechnung getragen wird), so dürfte diese Abweichung von den so bestimmten und wohlgeordneten Aussagen des Königsbuchs nur auf der Erwägung beruhen, daß ein Mann wie J. unmöglich 25 Jahre lang inmitten der Greuel gelebt haben könne, wie sie 2 Kg 23, 4 ff. geschildert werden. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß sich das überaus ehrenvolle Zeugnis 2 Kg 22, 2 und 23, 25 (vgl. Jer 22, 15 ff.; Sir 49, 1 ff.) nicht erst auf die Regierung J.s nach dem denkwürdigen 18. Jahre, d. h. nach der Auffindung des Gesetzbuchs, bezieht. Über letzteres Ereignis berichtet 2 Kg 22, 3 ff.: der König sandte im 18. Jahre seiner Regierung (623) den Staatsschreiber Saphan (nach 2 Chr 34, 8 mit dem Stadtkommandanten und dem Kanzler), um bei dem Oberpriester Hilkia behufs einer Reparatur des Tempels das aus den Gaben des Volks angesammelte Geld zu erheben. Ohne Zweifel bestand darnach noch die um 814 von König Joas getroffene Anordnung (vgl. 2 Kg 12, 11 ff.). Zugleich scheint es, daß seit Joas eine gründliche Reparatur des Tempels nicht mehr stattgefunden hatte; 2 Chr 34, 11 wird der Verfall ausdrücklich den Königen Judas (wohl vor allen Manasse) zur Last gelegt. Übrigens bietet der Chronist auch hier (34, 8 ff.) Varianten zum Königsbuch, welche deutlich darauf ausgehen, die selbstständige Mitwirkung der Priester und Leviten bei dem Umbau hervorzuheben. Bei dieser Gelegenheit nun meldet Hilkia dem Saphan, er habe im Tempel das Buch des Gesetzes gefunden (nach 2 Chr 34, 14 fand er das Buch des „durch Mose gegebenen" Gesetzes beim Herausnehmen des Geldes) und übergiebt es Saphan. Dieser liest es, eilt damit zum Könige und liest es demselben vor (2 Chr 34, 18: „er las daraus vor dem Könige"; offenbar unter der Voraussetzung, daß jenes Gesetzbuch den ganzen Pentateuch repräsentierte, dessen Vorlesung doch mindestens 10 Stunden erfordert haben würde). Der König wird von dem Gehörten dermaßen erschreckt, daß er seine Kleider zerreißt und durch Hilkia, Saphan und drei andere von der Prophetin Hulda einen Gottesspruch in dieser Angelegenheit begehrt. Ihre Antwort lautet im jetzigen mindestens überarbeiteten Text, daß Gott in der That alle die Drohungen (2 Chr 34, 24 „alle die Flüche") des Gesetzbuchs wahr machen werde, da sein Zorn durch den Abfall und Götzendienst des Volkes schwer gereizt sei; doch solle wenigstens J., der sich willig vor Gott gebeugt habe, zuvor noch in Frieden scheiden.

Auf diesen Bescheid versammelt der König (2 Kg 23, 1 ff.) die Ältesten Judas und alle Bewohner Jerusalems samt den Priestern und Propheten (2 Chr 34, 30 dafür „Priester und Leviten"!) im Tempel, liest ihnen alle Worte des Gesetzbuchs vor und verpflichtet sodann das ganze Volk auf die Satzungen desselben. Daran schließt sich (2 Kg 23, 4 ff.) eine gründliche Säuberung des Tempels und der Stadt von allen Hilfsmitteln und Emblemen des Götzendienstes. Die Anzahl und Mannigfaltigkeit derselben, die sich aus der langen Aufzählung auch nach Abrechnung der späteren Zuthaten 23, 4a (von להוציא an) bis mit 5. 7b, 14 ergiebt, muß auch den in Erstaunen setzen, der von den Schilderungen der Propheten her auf schlimme Zustände gefaßt ist. Aber nicht allein gegen den eigentlichen Götzendienst, sondern auch gegen den Höhendienst werden umfassende Maßregeln ergriffen. Die Priester der Höhen (bamôth) werden nach Jerusalem gebracht, um die Fortsetzung des nunmehr schlechthin verpönten Kultus unmöglich zu machen. Obwohl ausgeschlossen von der Mitwirkung an dem legitimen Kultus, erhalten doch auch sie ihren Anteil an den Speisopfern „inmitten ihrer Brüder", d. h. wohl einfach: mit den übrigen (legitimen) Priestern. Die Höhen selbst werden verunreinigt von Geba bis Beerseba, d. i. von der Nordgrenze bis zur Südgrenze des Landes, darunter auch die Bamoth, die sich an einigen Thoren Jerusalems befanden. Die Lokalkenntnis, die betreffs der letzteren aus 2 Kg 23, 8 spricht, verräth deutlich den Augenzeugen. Schließlich wendet sich der Eifer J.s auch gegen die Stätten des israelitischen Höhendienstes (2 Kg 23, 15. 19 ff.; 16—18 ist Einschub, da V. 16 die Gebeine auf dem V. 15 bereits zerstörten Altar verbrannt werden), vor allem gegen den Altar und die Höhe Jerobeams I. zu Bethel. Nicht minder werden endlich sämtliche „Höhenhäuser" in den Städten Samariens zerstört und sämtliche Höhenpriester auf den betreffenden Altären geopfert. Letztere Notiz erscheint bei dem milden Charakter des Königs allerdings befremdlich, zumal wenn nach dem Zusatz 2 Kg 23, 5 die wirklichen Götzenpriester in Juda einfach abgeschafft, nicht getötet wurden.

Es liegt daher die Vermutung nahe, daß die 2 Kg 23, 16 berichtete Verunreinigung des Altars zu Bethel durch Totengebeine aus den Gräbern nachmals als Verbrennung der geopferten Höhenpriester gedeutet wurde. Das Werk der Kultusreinigung wird sodann durch eine Passahfeier zu Jerusalem besiegelt, wie eine solche nach 2 Kg 23, 22 seit den Tagen der Richter nicht stattgefunden hatte, eine Bemerkung, die sich ohne Zweifel teils auf die Vereinigung aller Feiernden an einem Ort, teils auf die Mitopferung von Schafen und Rindern bezieht (vgl. 5 Mos 16, 2. 5 gegenüber 2 Mos 12). Auf letzteren Punkt wird daher in der ausführlichen Beschreibung des josianischen Passahs 2 Chr 35, 7 ff. besonderer Nachdruck gelegt. Wenn übrigens auch die Chronik (II, 35, 18) von keinem solchen Passah seit den Tagen Samuels weiß, so ist schwer zu sagen, worin sie den Unterschied dieses Festes von dem 2 Chr 30 beschriebenen Passah des Hiskia erblickte.

Die geschichtliche Würdigung des gesamten Berichts über die Kultusreform J.s wird immer in erster Linie von der Frage abhängen, welcher Art das von Hilkia gefundene Gesetzbuch gewesen sei, eine Frage, die allerdings nur im Zusammenhang mit den übrigen Problemen der Pentateuchkritik erörtert und gelöst werden kann. An dieser Stelle mögen folgende Bemerkungen genügen. War das Gesetzbuch Hilkias, worauf nach unserer Überzeugung alle Spuren führen, nicht ein verlorenes, sondern ein vorher völlig unbekanntes, eine erstmalige feierliche Kodifikation der Satzungen, die auf die Abschaffung des Höhendienstes und die Konzentration des Kultus im Tempel gerichtet waren, so wird man immer wieder zu dem Ergebnis gedrängt werden, daß jenes Gesetzbuch in der Hauptsache identisch war mit unserem Deuteronomium. Zugleich aber wird durch den Charakter gerade dieses Buchs die Möglichkeit ausgeschlossen, als ob der ganze Hergang auf einen fein angelegten Plan zurückgeführt werden könnte, bei welchem Hilkia und die Propheten gleichmäßig die Hand im Spiele gehabt hätten. Selbst wenn man bei den Priestern (unmöglich aber bei den Propheten) ein persönliches Interesse neben dem religiösen voraussetzen wollte, so würde man doch im Deuteronom vergeblich nach einem solchen suchen. In heiligem Ernst und im Drange innerster Notwendigkeit hat dieses Gesetzbuch die Konsequenz aus den Lehren gezogen, die seit Jahrhunderten von den edelsten Trägern der göttlichen Offenbarung verkündigt worden waren. Daher sein mächtiger Eindruck auf Josia und die Zeitgenossen, daher die unermeßliche Bedeutung dieses Buchs weit über den Bestand der josianischen Reformen hinaus. Mag es immerhin wahr sein, daß die Kultusreform J.s als eine von oben angeordnete, nicht von innen herausgewachsene, bei der großen Masse des Volks zunächst nur die Oberfläche streifte: für die fernere Geschichte Israels machte es immerhin einen gewaltigen Unterschied, ob die Kultuseinheit, die stärkste Verkörperung des monotheistischen Gottesbegriffs, je einmal praktisch durchgeführt war und zu Recht bestanden hatte, oder nicht. Mit dem Werke J.s war für die Wirksamkeit der Propheten — und zwar in vollem Einklang mit den Priestern — eine neue feste Basis geschaffen worden. Inmitten der buntesten Mannigfaltigkeit der Kulte war gezeigt worden, welches der wahrhaft normale Zustand der Gottesverehrung in Israel sein sollte; auf diesem Grunde erbaute sich dann der Kultus des zweiten Tempels, um in der schärfsten symbolischen Ausprägung des Einheitsgedankens den innersten Kern der Religion Israels auf eine bessere Zeit hinüberzuretten.

Schließlich bedarf es noch der Beantwortung einer äußeren Frage, die auch für das tragische Ende J.s in Betracht kommt. In welchem Interesse oder mit welchem Rechte dehnte J. seine Kultusreinigung auch auf das ehemals israelitische Gebiet (nach 2 Chr 34, 6 „bis Naphtali") aus? und nicht minder: was bewog ihn zu dem tollkühnen Unternehmen, dem Pharao Necho in der Ebene Jisreel den Weg zu verlegen, als derselbe im Jahr 609 auszog, um den Chaldäern am Euphrat wenigstens einen Teil der assyrischen Beute streitig zu machen? (2 Kg 23, 29 ff.; 2 Chr 35, 20 ff.). Nominell unterstanden jene Gebiete noch immer der Oberherrschaft der assyrischen Könige zu Ninive. Längst aber war Assur in Lethargie versunken und seit dem Abfall Nabopolassars (625) war ohne Zweifel auch der Schein der assyrischen Herrschaft in Vorderasien geschwunden. Was lag da näher, als daß J. jetzt den Zeitpunkt gekommen glaubte, von dem die Propheten so oft geredet hatten, die Zeit einer Wiedervereinigung Israels mit Juda. Dann aber war die Erneuerung der religiösen Einheit beider die beste Vorbereitung für die gehoffte politische Wiedervereinigung. Schwerlich hat J. eine Durchführung dieses bedeutsamen Plans gegen den Willen der Chaldäer geträumt. Wohl aber durfte er auf ihre Dankbarkeit rechnen, wenn er es vorzog, als ein treuer Vasall Babels an der Wiedergeburt des davidischen Reichs zu arbeiten, anstatt, wie seine Nachfolger, im Vertrauen auf die Einflüsterungen Ägyptens den aussichtslosen Kampf mit der neuen Weltmacht aufzunehmen. So erscheint der Zug J.s gegen

Necho minder abenteuerlich, als bei der Annahme Dunckers (Gesch. d. Alterth.[4], II, S. 371, und so wieder Kittels II, 327), daß J. lediglich der Unterjochung durch Ägypten habe vorbeugen wollen. Auch im Falle eines Siegs hätte er ja schließlich doch nur den Herrn gewechselt. Erhoffte er dagegen die Krone Gesamtisraels als Siegespreis von den Chaldäern, so lohnte dieser Preis allerdings das Wagnis eines so ungleichen Kampfes.

Der Gang der Ereignisse selbst entsprach nicht den kühnen Hoffnungen des Königs. Auf die Kunde von dem Auszug Nechos war er mit seinem Heer in die Ebene Jisreel hinabgestiegen, was sich nur aus dem Umstand begreift, daß Necho sein Heer direkt zur See an den Fuß des Karmel übergeführt hatte. Daß Necho den Seeweg vorzog, hatte seinen Grund wohl in der Scheu vor dem festen Gaza, welches nach Jer 47, 1 ff.; Herod. II, 159 (unter dem Namen Kadytis) erst nach der Schlacht bei Megiddo erobert wurde (vgl. auch die Notizen Herodots a. a. O. über die Schiffsbauten Nechos vor seinem Zuge). Im weiteren begnügt sich das Königsbuch mit der Bemerkung, daß J. sogleich beim ersten Zusammentreffen mit den Ägyptern bei Megiddo fiel, von seinen Knechten tot nach Jerusalem gebracht und daselbst in seinem Grabe beigesetzt wurde. Wenn Herodot II, 159 statt Megiddo Magdolos nennt, so könnte damit el-Medschdel, zwei Meilen westlich vom Karmel, gemeint sein (Ewald). Ist vielleicht Megiddo 2 Kg 23, 30 nur als Todesstätte des verwundeten Königs in den Vordergrund getreten? Winckler (Anhang zu Benzinger, Die BB. der Könige, 1899, S. 207) identifiziert Magdolos mit Migdal-Aschtoreth = Stratons Turm (Cäsarea). Aber ist es denkbar, daß sich die jüdische Überlieferung über den Schauplatz gerade dieses Ereignisses so völlig getäuscht hätte? Eher wird mit Wellhausen (Israel. Gesch. S. 97) Herodot oder dessen Gewährsmännern eine Verwechselung der Schlacht bei Magdolos (d. i. nach Wellh. Pelusium) mit der Schlacht von Megiddo zuzutrauen sein.

Ausführlicher und zum teil abweichend berichtet die Chronik (II, 35, 20 ff.), daß Necho den J. unter Berufung auf einen Gottesspruch ausdrücklich von seinem Beginnen abgemahnt habe. Die Geschichtlichkeit dieser Notiz muß auf sich beruhen; der Zusatz (V. 22): „er hörte nicht auf die Worte Nechos aus dem Munde Gottes" soll im Sinne der Chronik zur Erklärung dienen, wie ein Josia ein solches Ende finden konnte. Nach V. 23 ff. wurde J. durch ein Geschoß verwundet, von seinen Knechten auf einen anderen Wagen gebracht und starb erst zu Jerusalem (auf heiligem, nicht auf unreinem Boden?). Endlich weiß die Chronik von Trauerliedern Jeremias und anderer auf den Tod Josias, die noch zu ihrer Zeit in regelmäßigem Gebrauch und einer Sammlung von Klageliedern einverleibt waren. Auf den Brauch einer (jährlichen?) Totenklage um Josia führt endlich auch Jer 22, 10 und Sach 12, 11, falls Hadadrimmon (s. Bd VII, S. 288. 295) einen Ort in der Nähe der Todesstätte J.s bedeutet. — Ein anderer J. (יאשיה), Sohn Zephanjas, wird Sach 6, 10 unter den aus Babel zurückgekehrten Exulanten erwähnt.

Kautzsch.

Josua, das Buch. — Litteratur: Osiander. Comm. in Jos., Tüb. 1681; Corn. a Lapide, Comm. in Jos., Antw. 1718; Herwarden, Disput. de libro Jos., Gron. 1826; Maurer, Komm. über das B. J., Stuttgart 1831; L. König, Alttest. Studien, I: Authentie des B. J., Meurs 1836; Keil, Komm. über das B. J., Erlangen 1847; Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des B. J. in ThQS 1864. 65; J. Hollenberg, Die deuteron. Bestandtheile des B. J. in ThStK 1874; die alexandrinische Uebersetzung des B. J., Meurs 1876; Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs JdTh 1876—1877; Budde, Richter und Josua, ZatW 1887, 93 ff.; J. S. Black, The book of J., Cambridge 1891; E. Albers, Die Quellenber. in Jos. 1—12, Bonn 1891; Klostermann, Gesch. des Volkes Isr., S. 92 f. Von sonstigen Kommentaren zu vergl. den von Fay (in Langes Bibelwerk), bes. Dillmann (im exeget. Handbuch) u. Oettli (im kurzgefaßten Komm. z. AT von Strack-Zöckler).

Das Buch Josua eröffnet die 2. Abteilung des alttestamentlichen Kanons, die Reihe der als נביאים ראשונים bezeichneten, prophetischen Geschichtsbücher, hat aber ursprünglich, wie sowohl sein Inhalt als seine schriftstellerische Zusammensetzung zeigen, den Schluß des Pentateuchs gebildet, um dann anläßlich der Einfügung der unter Josia wieder aufgefundenen deuteronomischen Thora (Dt 5—28) in den Schluß des ursprünglichen, mit Dt 34, 1—9 schließenden Buches Numeri (s. w. u.) zum Anfang der folgenden Geschichtserzählung gemacht zu werden. Die vom Talmud (Baba bathra f. 14b), L. König, Kaulen (Einl. § 206) u. A. vertretene Annahme, daß Josua Verfasser des Buches sei, darf heutzutage als abgethan gelten, überhaupt die Annahme einer einheitlichen Konzeption, welche Keil behauptete, indem er das Buch von einem Augenzeugen des unter Josua Geschehenen auf Grund ihm vorliegender Quellen, wie der bei der Landesverteilung aufgenommenen Protokolle, des bei der Bundeserneuerung zu Sichem (K. 24) darüber abgefaßten Dokumentes

geschrieben sein ließ. Die Stelle 5, 1, auf welche sich Keil beruft, würde selbst dann **nicht** Augenzeugenschaft des Schreibers beweisen, wenn die Lesart עָבְרֵנוּ richtig wäre. **Aber** dort ist fraglos mit dem Keri und sämtlichen alten Versionen עַד־עָבְרָם („bis sie **hinüber**gingen") zu lesen.

Um ein Urteil über das Buch zu gewinnen, fassen wir ins Auge

1. seinen Inhalt und seine Gliederung. Es zerfällt in einen eroberungsgeschichtlichen Teil K. 1—12, welcher mit einem Bericht über die die Einnahme Canaans vorbereitenden Schritte beginnt (1—5, 12), dann die siegreichen Kämpfe unter Josuas Führung schildert (5, 13—K. 11) und K. 12 mit einem Verzeichnis der überwundenen Könige des südlichen und nördlichen Landes schließt, und in einen verteilungsgeschichtlichen K. 13—21, der in eine Schlußbetrachtung ausläuft, die darauf hinweist, daß sich mit der Besitznahme Canaans durch die Stämme die göttliche Landesverheißung erfüllt habe (הַכֹּל בָּא). Der letzte Teil K. 22—24 verhält sich zu den beiden ersten wie ein epilogischer Schluß. Die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse werden in ihre jenseitigen Gebiete entlassen (vgl. Nu 32) und das Anstößige eines von ihnen auf dem rechtseitigen Jordanufer errichteten Altars beseitigt K. 22. Josua nimmt (K. 23) von den Vertretern des Volkes Abschied und erneuert in einer Volksversammlung zu Sichem den Bund des Volkes mit Jahve, worauf sein Tod und der des Priesters Eleasar, der ihm zur Seite gestanden, berichtet wird K. 24.

2. Die Zusammensetzung des Buchs. Während wir in dem eroberungsgeschichtlichen Teil eine Darstellung finden, welche ganz das Gepräge der pentateuchischen Erzählung der Patriarchen- und mosaischen Zeit, des aus zwei nicht mehr scharf zu scheidenden Quellen zusammengearbeiteten, sogenannten jehovistischen Buchs (JE) aufweist, erinnert der verteilungsgeschichtliche mit seinen die Stammgebiete nach Grenzen und Ortschaften umschreibenden Urkunden und Listen an die Partieen des Pentateuchs, die man gegenwärtig mit der Chiffre PC zu bezeichnen pflegt. Ferner ist durch das ganze Buch hindurch eine deuteronomistische Redaktion wahrzunehmen. Aber doch nur der Hauptmasse nach gehören die Kapp. 13—21 nebst 22 zu PC; denn wir treffen in diesem verteilungsgeschichtlichen Teil auch wieder die Darstellungsweise von JE, z. B. 18, 3—10. Und wie in K. 9, wo die Überlistung durch die Gibeoniten erzählt wird, zu JE, zu PC gehöriges und deuteronomische Elemente durcheinanderlaufen, so auch in K. 22, in dem Berichte über die Rückkehr der $2\frac{1}{2}$ Stämme in ihr Erbteil und die Erledigung ihres Altarbaues. Die Wechselbeziehung des Buches Josua zum Deuteronomium tritt besonders in K. 8 hervor. Der mit אָז יִבְנֶה beginnende Abschnitt (V. 30 ff.) ist im Buch Josua ein ebensolches Zwischenstück wie im Deut. der kleine mit אָז יַבְדִּיל anhebende Abschnitt 4, 41—43. Man vergleiche ferner K. 23, wo der Ausdruck ganz deuteronomisch ist, z. B. Jos 23, 11; 23, 5; 23, 14: die bekannten deuteronomischen Ausdrücke „hütet euch sehr für eure Seelen", „von ganzem Herzen und von ganzer Seele". Im eroberungsgeschichtlichen Teil findet sich an die Weise von PC Erinnerndes nur in kleineren Zusätzen, wie z. B. das Datum 4, 19; die Bemerkung über die Passahfeier 5, 10—12; ferner 9, 17—21, wo das Merkmal der Ausdruck נְשִׂיאֵי הָעֵדָה ist. Außerdem aber stoßen wir im Buch Josua auf sprachliche Erscheinungen, welche sowohl JE als PC fremd sind und der Vermutung Raum geben, daß der Redaktor noch anderweitiges Material verwendet hat (Strack). Hierher gehört der nur Ex 5, 1; 32, 27, aber im Buch Josua vierzehnmal vorkommende Gottesname ה' אלהי ישראל; ferner der uns im Pentateuch überhaupt nicht begegnende, im Buch Josua viermal (1, 14; 6, 2; 8, 3; 10, 7) sich findende Ausdruck גִּבּוֹרֵי הַחַיִל, wofür das Deuteronomium — und zwar in einem Bericht über dieselbe Sache — 3, 18 vielmehr בְּנֵי חָיִל gebraucht; עַם הַמִּלְחָמָה im AT nur Jos 8, 1. 3. 11; 10, 7; 11, 7, wofür im Pentateuch viermal אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה; das erst von Jos 8, 16 an vorkommende נִזְעַק zusammengerufen werden.

Diese Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, daß im Buche Josua verschiedene Hände unterscheidbar sind. Auf Versuche einer eingehenden Quellenanalyse, wie die von Oettli (vgl. Strack-Zöckler, Kurzgef. Komm. AT. 7, 2 Abth. S. 125 f.) gemachten, sowie auf den Art. „Pentateuch" verweisend bemerke ich nur noch 1. daß alles zu PC gehörige hier wie im Pentateuch jünger ist als JE; 2. daß JE und PC d. h. ein Werk, welches die vier ersten Bücher unseres jetzigen Pentateuch, ferner Dt 31, 14—23; 32, 1—44, 48—52; Dt 33. 34, 1—9; Jos 1—24 umfaßte, dem sogenannten Deuteronomiker d. h. dem Schriftsteller vorlag, welcher die unter Josia aufgefundene deuteronomische Thora Dt 5—28 einarbeitete und ihr die Gestalt und Einrahmung gab, in welcher wir sie jetzt finden. Er ist es gewesen, welcher den früheren Schluß des Pentateuchs, unser jetziges Josuabuch zum Anfang der folgenden Geschichtserzählung gemacht, es redigiert und über-

arbeitet hat. Was den uns vorliegenden Text des Buches Josua betrifft, so lehrt eine Prüfung desselben unter Vergleichung der LXX, daß er sich nicht einer gleich sorgfältigen Durcharbeitung zu erfreuen gehabt hat wie der des Pentateuchs. Es erklärt sich dies daraus, daß das Josuabuch, nachdem es einmal vom Pentateuch abgetrennt war, diesem an Heiligkeit nachstand (vgl. Dillmann a. a. O. 689 f.). Daß sein Konsonantentext „schon früh eine selbstständige Geschichte gehabt hat", zeigen Vorkommnisse wie die, daß sich das pentateuchische הִוא für הִיא nicht mehr findet; daß Jericho nicht mehr, wie im Pentateuch, יְרֵחוֹ heißt, sondern, wie auch sonst im AT יְרִחוֹ, יְרִיחוֹ. Auffallend ist auch קַנּוֹא 24, 19 statt des pentateuchischen קַנָּא.

3. Im Buch Josua finden sich Angaben, welche auf das Alter der Quellenschriften schließen lassen, aus denen es unmittelbar geschöpft ist oder auf die es unmittelbar zurückgeht. So muß 8, 28 wegen Jes 10, 28 lange vor Jesaja geschrieben sein; 16, 10 wegen 1 Kg 9, 16 in vorsalomonischer, spätestens in der Zeit des Anfangs der Regierung Salomos; weiter dürfte die Stelle 15, 63 wegen 2 Sa 5, 6 zurückführen, 10, 13 frühestens der Zeit Davids zuzuweisen sein, da das dort erwähnte סֵפֶר הַיָּשָׁר, wohl eine Sammlung nationaler Heldengesänge, laut 2 Sa 1, 18 auch Davids Elegie um Sauls und Jonathans Tod enthielt. Die Stelle 9, 27 gestattet keinen sicheren Schluß. Und wenn man aus 6, 25, wo anläßlich der Erzählung von Rahabs Verschonung gesagt ist, sie sei infolge dessen wohnhaft in Israel „bis auf diesen Tag", und aus 14, 14, wo es heißt, daß Kaleb im Besitz Hebrons, das er für sich in Anspruch genommen, verblieben „bis auf diesen Tag", gefolgert hat, daß das Buch von einem Zeitgenossen Josuas nach dessen Tod verfaßt sei, so ist dieser Schluß hinfällig, da, was 6, 25 betrifft, der Verf. nicht Rahabs Person allein meint, sondern ihr Geschlecht, in dem sie fortlebt. Und ähnlich verhält es sich mit 14, 14.

Daß der verteilungsgeschichtliche Teil des Buches auf schriftlichen Dokumenten, Listen und Urkunden beruht, ist an sich wahrscheinlich. Die Stelle 18, 9 zeigt, daß man beim Verteilungsgeschäft protokollarisch verfuhr. Da wir nichts von Grenzstreitigkeiten der einzelnen Stämme hören, so müssen die in das Buch Josua übergegangenen Aufzeichnungen über die Landesverteilung das Ansehen einer anerkannten, öffentlichen Urkunde gehabt haben. Aber auch sonst hat das Buch dergleichen urkundliche Stücke. Zu solchen zählt Ewald das Verzeichnis der 31 besiegten Könige 12, 9 ff. Daß der urkundliche Text hie und da nicht mehr seine ursprüngliche Gestalt hat, sieht man daraus, daß 19, 15 zwölf Städte gezählt werden, 19, 38 neunzehn, ohne daß vorher so viel aufgeführt sind, und 15, 32 neunundzwanzig, während doch 36 aufgeführt werden. Ist dort der Text lückenhaft, so hier von jüngerer Hand erweitert. Wenn nach dem Verzeichnis der Levitenstädte (21, 9 ff.) die priesterlichen Kahathiter nicht nur ihre Städte durchs Loos in der Nähe des später zu errichtenden Tempels, sondern auch zu einer Zeit, wo die בְּנֵי אַהֲרֹן noch nicht so zahlreich sein konnten, deren so viele erhalten, so wird mit Oettli in beiderlei Hinsicht die Einwirkung späterer Verhältnisse auf die Darstellung einzuräumen sein.

Daß das Buch Josua in seiner ursprünglichen Gestalt (abzüglich der Eingriffe des Deuteronomikers) und in Verbindung mit den vier ersten Büchern des Pentateuchs, ferner Dt 31, 14—23; 32, 1—44. 48—52; 33; 34, 1—9 den Propheten Hosea, Amos, Micha bereits bekannt war, erhellt aus folgendem. Was Micha betrifft, so stimmt (vgl. Klostermann, Der Pent. 155) das Schema der Geschichte, welches er bei den Zeitgenossen des Hiskia (6, 5 ff.) als so bekannt voraussetzt, daß er nur andeutend daran zu erinnern braucht, genau mit dem überein, welches das Buch Numeri in seiner Verbindung mit dem jetzigen Buche Josua beherrscht. Wie nämlich im Buche Num. vor dem mos. Liede Dt 32 über Balak und Bileam (K. 22—24), den Aufenthalt in Sittim (25, 1; 33, 49) und nach demselben im Buche Josua über den Zug von Sittim nach Gilgal, von wo aus Josua die Feldzüge zur Eroberung des Landes unternahm, berichtet ist, so gedenkt Micha unter Nachahmung jenes Liedes (6, 1 ff.) des Balak und Bileam und der צִדְקוֹת ה von Sittim bis Gilgal und gleich darauf (V. 8) des Mose als des Verkündigers der göttlichen Forderung an Israel. Finden wir hier eine bestimmte Beziehung auf JE, so bei Amos und Hosea deutliche Anklänge an PC. Abgesehen davon, daß Amos in den 40 Wüstenjahren 2, 10; 5, 25 mit PC stimmt, ist bemerkenswert das תְּהוֹם רַבָּה 7, 4, wie Gen 7, 11; ferner 2, 7 die unstreitig aus Stellen wie Lev 20, 3; 22, 2. 32 herübergenommene Formel לְמַעַן חַלֵּל אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי nach Erwähnung eines Unzuchtvergehens, die Anspielung von Hos 9, 10b auf Nu 25, 3; 31, 16, endlich die von Nöldeke hervorgehobene Stelle Ho 12, 4 ff. Indem dort der Prophet bei seinem Überblick über die Geschichte Jakobs nach Erwähnung verschiedener, im Pentateuch nach anderen Quellen erzählter Vor-

gänge auf das Gen 35, 9 in PC Berichtete zu sprechen kommt, hält er eine Reihenfolge der Ereignisse ein, die mit der des jetzigen Pentateuch stimmt, wonach der Schluß berechtigt erscheint, daß ihm PC in seiner Verbindung mit JE vorgelegen hat.

4. Die Geschichtserzählung des B. J. ist auf ihre Glaubwürdigkeit angegriffen worden. Man findet in dem Buch „nicht die Geschichte, sondern die Legende der Besitznahme Canaans durch die Israeliten". Den Hauptanstoß nimmt man aus der Vergleichung mit Ri 1 am Gesamtbild der Eroberung. Während das Buch Josua — sagt man — von einer vollständigen Unterwerfung des Landes durch den Nachfolger Moses rede, lehre schon die erste Zeile und Seite des Buchs der Richter das Gegenteil und zum Überfluß, daß die einzelnen Stämme den Krieg für eigene Rechnung führten. Nach Wellhausen u. A. soll Ri 1 nicht Fortsetzung, sondern sachlich an den Pentateuch sich anschließende Parallele zum Buche Josua sein, also die Eroberung des Westjordangebiets ganz neu und abweichend vom Buch Josua erzählen. Allein 1. sagt Ri 1 laut V. 1, was „nach dem Tode Josuas" geschehen sei, und es kann nach dem klaren Wortlaut der Stelle von einer Verlegung des Erzählten in die Lebenszeit Josuas keine Rede sein. 2. Wenn auf der einen Seite das Buch den Schein erweckt, als ob Josua das ganze Land erobert habe (18, 1; 21, 43—45), so limitiert es dies andererseits dahin, daß die Besitznahme der verlosten Landesteile doch nicht vollendet war (23, 7. 12). Die Voraussetzung, daß die Verteilung des Landes durchs Loos die völlig vollzogene Eroberung in sich schließe, ist irrig. Unter den zugeteilten Gebieten finden sich solche, welche nie erobert wurden, wie z. B. die Städte Ekron, Asdod, Gaza und das Land bis zum Bache Ägyptens, welches Juda zugesprochen wurde (15, 45—47). Die Dinge lagen nach Josuas Tode so, daß, wenn auch die unter seiner Führung errungenen Siege die Bevölkerung des Landes niedergeworfen und das Land in den Besitz Israels gebracht hatten, doch kein einziger Stamm zur vollständigen Besitznahme seines Erbteils gelangt war. Die festen Orte blieben zum Teil in kanaanitischen Händen, z. B. Jerusalem mit der Feste Zion, oder die Kanaaniter hielten sich in den Thälern, namentlich in der Ebene Jesreel. So geschah es, daß die Stämme teilweise unbequem wohnten, wenn sie auf dem Gebirge das offene Land zwar inne hatten, aber Burgen und Festungen in kanaanitischem Besitz waren, oder wenn in den Thälern die Kanaaniter die Herren blieben und die Israeliten sich auf die Berge beschränkt sahen. Bei solcher Sachlage erklärt sich der Inhalt von Ri 1, wo es sich um nichts anderes als um die Fortsetzung des Kampfes gegen die noch nicht völlig ausgerotteten früheren Bewohner handelt und die Einrichtung getroffen wird, daß je ein Stamm, Juda voran, den Krieg zu führen habe. Man sieht: der Widerspruch, den man zwischen dem Buche Josua und Ri 1 hinsichtlich der Eroberung des Landes zu finden meinte, ist in Wahrheit nicht vorhanden. Andere Einwände, welche man gegen die Glaubwürdigkeit der Geschichtserzählung des Josuabuchs erhoben hat, wie z. B. der, daß das von den transjordanischen Stämmen Erzählte „phantastisch und unnatürlich sei", lassen sich unschwer zurückweisen. Und wenn man behauptet hat, daß das Bild der Gebietsverteilung von der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit des Erzählers in die Vergangenheit zurückgetragen sei, so hat man übersehen, daß die geschichtliche Wirklichkeit vielfach hinter den Intentionen der Verteilung zurückgeblieben ist, wie denn z. B. nach 13, 6 die phönizische Küste verlost werden soll, aber nie erobert worden ist, oder nach 15, 12 das Mittelmeer die Grenze Judas bilden sollte, während sein Gebiet nie so weit gereicht hat u. s. f. Was schließlich die Wundererzählungen des Buches Josua betrifft, so werden dieselben für jeden ein Stein des Anstoßes sein, welcher ein direktes Eingreifen Gottes in den Natur- und Geschichtszusammenhang leugnet und den Maßstab der natürlichen, gradlinigen Entwicklung an die Geschichte Israels angelegt sehen will. Anders wird über dieselben, wie überhaupt über die biblischen Wunderberichte urteilen, wer mit den Verfassern der biblischen Geschichtsbücher und mit der Kirche als einer ihren Grund und Bestand auf wunderbare Thaten Gottes zurückführenden Gemeinschaft den supranaturalistischen Standpunkt teilt. Er wird nicht jede Geschichtserzählung, welche von einem Wunder berichtet, deshalb für ein Gebilde der Sage ansehen, nur insofern sich in jedem einzelnen Fall das Recht der Kritik wahren, als das Verhältnis, in welchem etwas Überliefertes zu anderm auch Überlieferten steht, derartig sein kann, daß die geschichtliche Wirklichkeit zweifelhaft wird. Im vorliegenden Falle nun wird er an der Wirklichkeit der erzählten Vorkommnisse darum festhalten, weil mit der Besitznahme Kanaans die Gottesthaten ihren Abschluß finden, durch welche die Nachkommenschaft Abrahams zu einem selbstständigen Volke unter den Weltvölkern ward. Nicht allmählig ist sie dazu erwachsen, nicht durch eigenen Entschluß und in eigener Kraft es geworden. Wie Israels Ursprung sich unterscheidet von dem Werden aller an-

deren Völker, so auch die Art und Weise, wie es zur Ausgestaltung seines Volkstums gekommen ist. Durch Gottes That ist es aus Ägypten erlöst worden; durch Gottes That hat es das Gesetz seines Gemeinlebens empfangen; durch Gottes That ist es in sein Land eingepflanzt worden. Daß übrigens das Wunder des Sonnenstillstandes, das der Erzähler 10, 13ª mit einer Dichterstelle des סֵפֶר הַיָּשָׁר belegt und dann V. 13ᵇ. 14 in Geschichtsprosa ausspricht, keineswegs monströs ist, sofern Josuas Wort lediglich auf andauernde Tages- und Nachthelle abzweckt, darüber vgl. d. f. Artikel S. 395, 1.

Was endlich die Stellen betrifft, welche die BB. Jos und Ri gemeinsam haben, so scheinen Ri 2, 6—9; 3, 3 aus Jos 24, 28—31; 13, 2—6 zu stammen; hingegen Ri 1, 10—15 = Jos 15, 14—19; 1, 21 = Jos 15, 63; 1, 27ᵇ. 28 = Jos 17, 12—13; Ri 1, 29 = Jos 16, 10 unabhängig von einander aus dem jehovistischen Buche entnommen zu sein.

Die LXX haben am Schluß des Buches einen langen, teils apokryphen, teils aus dem Richterbuch kompilierten Zusatz des Inhalts, daß die Israeliten zu jener Zeit die Bundeslade umhertrugen; daß Pinehas seinem Vater Eleasar im Priestertum folgte und bei seinem Tode im Grabe seines Vaters bestattet wurde; daß Israel die Götter der Völker ringsumher verehrt und von Gott in die Hände des Moabiterkönigs Eglon dahingegeben wurde, der es 18 Jahre beherrschte (Ri 3, 14).

Außer dem kanonischen Buch Josua giebt es unter diesem Namen eine samaritanische Chronik, welche aber starke Abweichungen und Erweiterungen der ursprünglichen Geschichte enthält: Chron. Samarit. ed. Juynboll, Lugd. Bat. 1848. **Volck.**

Josua, Sohn Nuns. Litteratur: 1. Die betr. Abschnitte bei Ewald (Gesch. des Volkes Israel) Hengstenberg (Gesch. des Reiches Gottes unter dem alten Bunde), Weber und Holtzmann (Gesch. des Volkes Israel u. der Entstehung des Christentums), Hitzig (Geschichte des Volkes Israel), Köhler (Lehrbuch der bibl. Gesch. ATs), Seinecke (Gesch. des Volkes Isr.), Wellhausen (Prolegomena zur Gesch. Isr. und Abriß der Geschichte Israels und Judas in: Skizzen u. Vorarbeiten 1. Heft), Stade (Gesch. des Volkes Israel 1. Bd), Reuß (Gesch. der hl. Schriften ATs), Kittel (Gesch. der Hebräer 1. Halbband), Klostermann, (Gesch. d. V. Isr.), Winckler (Gesch. d. V. J. in Einzeldarstellungen), Piepenbring (Histoire du peuple d'Isr.), Guthe (Geschichte des Volkes Isr.) Löhr (Geschichte des Volkes Isr. in acht Vorträgen dargestellt.) 2. Andreas Masius, Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata, Antwerpen 1574; Lutscher, De bello ab Israelitis in Can. illato, Gen. 1815; J. H. Stähelin, Eroberung und Verteilung des Landes durch Josua, ThStK 1849, 394 ff.; J. Sockel, Die Eroberung des hl. Landes, Gleiw. 1870; L Reinke, Beiträge 1, 271 ff.; 3. Zu Jos. 10, 12 ff.: Steudel, Der Stillstand der Sonne auf Josuas Geheiß, Tüb. Ztschr. f. Th. 1833, 1, S. 126 ff.; Weigle, Ueber Jos. 10, 7—15, ebenda 1834, 4, S. 101 f.; G. F. G. Goltz, Die stillstehende Sonne zu Gibeon, Berlin 1833; Zöckler. Kopernikus, oder Ptolemäus Bew. des Glaubens 1868, 248 ff.; A. Vogel, Sonne, stehe still zu Gibeon, Berlin 1869; Von Gilgal bis Aseka und Makkeda, ZlThK 1873, 1 ff.; Josuas Befehl an die Sonne ebenda 1874, 600 f.; Christlieb, Moderne Zweifel, 370 ff.; Hengstenberg, Gesch. II. 231 ff.

Josua, der Sohn Nuns aus dem Stamme Ephraim (1 Chr 8, 25—27, vgl. Nu 1, 10), urspr. הוֹשֵׁעַ d. i. Rettung, später von Mose יְהוֹשֻׁעַ d. i. Jahve ist Rettung (Neh 8, 17 verkürzt zu יֵשׁוּעַ; ebenso bei den LXX und im NT Ἰησοῦς) genannt — eine Umnennung, welche nach dem Wortlaut von Nu 13, 16 nicht nach Josuas Sieg über Amalek, sondern nur bei Gelegenheit der Aussendung der Kundschafter von Kadesch Barnea aus stattgefunden haben kann — war der Diener und Gehilfe Moses Ex 24, 13; 33, 11 und zwar laut Nu 11, 28 von seiner Jünglingszeit, seiner Jugend an (מִבְּחֻרָיו), also schon vor Moses Flucht nach Midian zu ihm in dieses Verhältnis getreten und dann wahrscheinlich auch sein Gefährte auf dieser Flucht. Als solchen stellte ihn Mose anläßlich des ersten feindlichen Angriffs, welchen das aus Ägypten befreite Israel durch Amalek erfuhr, an die Spitze des Kampfes (Ex 17, 9—13) bei Raphidim; als solcher war er mit Mose auf dem Sinai (Ex 24, 13). Er befand sich unter der Zahl der Zwölfe, welche als Kundschafter von Kadesch Barnea aus das hl. Land durchwanderten; und er und Kaleb allein sprachen bei ihrer Rückkehr im Widerspruch gegen den Kleinglauben ihrer Gefährten dem Volke Mut ein, im Vertrauen auf Jahve den Kampf mit den Kanaanitern aufzunehmen, weshalb denn auch er und Kaleb die einzigen waren, welche von allen Männern, die aus Ägypten gezogen waren, in der Wüste am Leben erhalten blieben (Nu 14, 30—38). Auf Befehl Jahves bestellte ihn Mose zu seinem Nachfolger und betraute ihn mit der Aufgabe, das Volk über den Jordan zu führen und in den Besitz des hl. Landes zu setzen (Nu 27, 18—23). Nachdem die von Josua von Schittim aus in das Westjordan-

land geschickten Kundschafter, welche in Jericho im Hause der Rahab Schutz und Bergung fanden, mit der Nachricht von der Entmutigung der Kanaaniter zurückgekehrt waren, hieß er das Volk sich bereit halten, um binnen drei Tagen den Fluß zu überschreiten, die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse, denen bereits im Ostjordanland ihr Erbbesitz zugesprochen war, ermahnend, eingedenk der übernommenen Verpflichtung ihre Brüder bei der Eroberung des Verheißungslandes zu unterstützen (Jos 1, 10—18; 2, 1—24). Am 10. Tage des 1. Monats des 41. Jahres nach dem Auszug aus Ägypten zog Israel durch den Jordan in gleicher Weise, wie beim Auszug aus Ägypten durch das rote Meer, das sich hatte teilen müssen, um ihm den Weg aus dem Lande der Knechtschaft in das der Verheißung zu bahnen. Man hat gesagt, Josua werde die Furten benutzt haben, welche der Jordan an einzelnen Stellen zu günstiger Jahreszeit biete. Aber dann war die Stelle des Übergangs die allerungünstigste und ungünstig vollends die Jahreszeit. 1 Chr 12, 15 finden wir allerdings ein Beispiel, daß ihrer etliche in derselben Jahreszeit über den Jordan schwammen; aber es wird dies als Beispiel unerhörter Kühnheit berichtet. Denn zu dieser Zeit füllt der Jordan alle seine Ufer, da die Wasser aus dem Gebirge ihn anschwellen. Daß es sich eben damals so verhielt, wird Jos 3, 15 ausdrücklich angemerkt. Es kann also keine Rede von Furten sein, welche Josua benutzt hätte. Wenn wirklich dort und zu dieser Jahreszeit ein Übergang stattgefunden hat, dann muß dem am Schilfmeer Geschehenen ähnliches sich wiederholt haben. Das Wasser des reißenden Flusses staute sich — so lesen wir — in dem Moment, als die Träger der hl. Lade den Jordan berührten, nördlich von Adam (wahrscheinlich die heutige Furt Damije, nordöstlich von dem Vorgebirge Karn Sartabe), während die Wasser südlich von Adam in das tote Meer abflossen. Wenn, wie Klostermann meint, ein heftiges Erdbeben Einbruch oder Hebung der oberhalb des genannten Vorgebirgs befindlichen Fläche des Jordanthales verursachte, durch nachfolgenden Bergrutsch den Flußlauf versetzte und dem überschwemmend ausgetretenen Strom erst nach geraumer Zeit erlaubte, wieder einen Abfluß nach Süden zu finden, so lagen hierin die natürlichen Bedingungen zu jener Aufstauung der Wasser und Trockenlegung des Flusses. Daß damals das Jordanthal von verheerenden Erdstößen heimgesucht war, beweist der von der Urkunde dem Übergang über den Jordan in engste zeitliche Nähe gerückte Einsturz der Mauern Jerichos. Zur Erinnerung an diese wunderbare Fügung errichtete Josua an der Stelle, wo die Priester während des Durchzugs des Volkes stille gestanden waren, 12 Steine, welche bei niedrigem Wasserstand sichtbar wurden (Jos 4, 9) und befahl, daß je ein Mann aus einem der 12 Stämme je einen Stein von derselben Stelle des Jordans an das westliche Ufer mitnehmen solle zur Errichtung eines Denkmals (4, 1—8; 20, 24), dessen Stätte Gilgal (das heutige Tell Djeldjul, eine Stunde vom Jordan und ebenso weit von Jericho entfernt; s. Mitteil. u. Nachr. des deutschen Palästina-Vereins 1899 Nr. 6 S. 97 f.) genannt wurde (8, 9). Dort, wo das Heerlager Israels für längere Zeit verblieb, hatte Josua auf Gottes Befehl an den in der Wüste Gebliebenen die Beschneidung nachzuholen (5, 2—8), um dann zur bestimmten Zeit das Passah feiern zu können.

Die Zusage, welche dem Josua wurde, daß Jahve als Führer des Kriegsheeres, welches nun sein Volk geworden war, ihm hilfreich gegenwärtig sein wolle, bewährte sich in dem Falle Jerichos, des Schlüssels des Landes, dessen Mauern ein Erdbeben niederlegte (5, 13—15. K. 6). An der Stadt wurde der Bann vollzogen und nur Rahab mit ihrer väterlichen Familie verschont. Nachdem auch die wegen Achans ungesühnten, an der Beute Jerichos begangenen Diebstahls zuerst erfolglos angegriffene Stadt Ai, der Schlüssel zu dem westlich von den Ebenen Jerichos aufsteigenden Gebirge (s. Mitteil. u. Nachr. des deutschen Palästina-Vereins a. a. O. S. 99 f.) gefallen war, machten die Bewohner von Gibeon durch listige Erschleichung Frieden mit Josua (K. 7—9). Laut der Anweisung Dt 27 hatte er, von Ai in nördlicher Richtung ziehend, auf den Bergen Ebal und Garizim Segen und Fluch verkündigen lassen. Als dann die Könige der südlichen Hälfte des Landes ein Bündnis schlossen, um Gibeon zu züchtigen, wurden sie bei Makkeda aufs Haupt geschlagen. Von dieser Schlacht heißt es, daß während derselben sich über das Heer der Kanaaniter ein heftiges Gewitter mit Hagelschlag entlud (10, 11), und daß sich, als das feindliche Heer die Flucht ergriff, Josuas Begehren erfüllt habe, daß die Sonne lange genug scheine, um die Niederlage desselben vollständig werden zu lassen (10, 12 ff.), so daß das geschlagene Heer sich nicht wieder sammelte. Von der Hochebene, auf welcher Gibeon liegt, erstreckt sich ein Thal nach Ajalon hinab, welches von da nach Ekron in die Ebene verläuft. Wenn nun Sonnenlicht blieb, bis die Verfolgung Ajalon erreichte, so genügte das Mondlicht, um sie bis ins Flachland fortzusetzen, und so — sagt der Er-

zähler — sei es gekommen, indem er die aus dem ספר הישר entnommene Nachricht (10, 12—13ª) in 13ᵇ und 14 dahin deutet, daß die Sonne bis in die Mitte des Himmels ihren gewöhnlichen Lauf eingehalten; von da an aber so lange gebraucht habe bis zu ihrem Untergange, als sonst ihr ganzer Tageslauf währte (כיום תמים). Wenn der Erzähler, wie wir doch annehmen müssen, seine Quelle richtig verstanden hat, so brauchen wir darum nicht an einen „wirklichen Stillstand des Erdkörpers“ zu denken, sondern nur an einen „optischen Sonnenstillstand“: Gott erhielt „auf das Gebet Josuas auf wunderbare Weise in jenen Gegenden die Tageshelle, so daß Israel nach dem Augenschein meinen mußte, die Sonne sei im Himmel stehen geblieben“. Hatte sich der Gott Israels den Kanaanitern durch das, was an Jericho geschah, als den Gott der Erde und am Jordan als den Herrn der Wasserströme erwiesen, so durch diesen Vorgang als den Herrn auch über Sonne und Mond, Kanaans höchste Götter. Nach Makkedas Erstürmung (10, 28) wandte sich Josua gegen eine Reihe anderer Städte der nachmaligen Stammgebiete von Juda und Simeon, eroberte insbesondere die Städte Libna, Lakisch, Eglon, Hebron und Debir, drang im Süden bis in die Gegend von Kadesch Barnea, im Westen bis in die von Gaza vor, die Macht der Kananiter in dem ganzen Lande zwischen Gibeon und Kadesch brechend (10, 29 ff.). In einem dritten Feldzug besiegte er am See Merom (dem heutigen Bahr el-Hule) die verbündeten Könige der Nordhälfte des Landes, wo Hazor (vielleicht der heutige Tell Hazâr in der Mitte zwischen dem See Merom und dem Mittelmeer) der Vorort war.

War durch diese wuchtigen Schläge binnen weniger Jahre (vgl. 14, 7 mit v. 10) das Land mit Ausnahme der philistäischen und phönizischen Küste unterworfen, so war es doch keineswegs in allen seinen Teilen von Israel besetzt. Noch mehrere Jahre nach Beendigung dieser Kriegszüge befand sich Josua in dem Lager von Gilgal mit dem Volk, soweit es nicht schon vorher auf der Ostseite des Jordan ansässig geworden oder teilweise in den eroberten Städten des diesseitigen Landes sich niedergelassen hatte, und beherrschte von dort aus das Land (14, 6).

Die Austeilung des Landes an die Stämme, die zweite Aufgabe, der Josua zu genügen hatte, begann noch in diesem Lager 14, 6. Zuerst gelangten zu Ansässigkeit die Stämme Juda, Ephraim und Halbmanasse, was sich ebenso aus dem Zahlenverhältnis, in welchem das Volk dieser Stämme zu den übrigen stand, als aus ihrer bevorzugten Sonderstellung erklärt. Nachdem diese ihre Gebietsteile in Besitz genommen, brachte Josua die heilige Lade und das hl. Zelt von Gilgal nach Silo im Stamme Ephraim (18, 1), wo er von da an wohnte und das Volk verwaltete. Hier nahm er die Verteilung des Landes von neuem auf. Die Gegend, wo die noch übrigen Stämme ihren Besitz finden sollten, wurde durch das Los entschieden, der Umfang jedes Gebiets aber nach der Zahl des Stammes ausgedehnt und verteilt (K. 18 ff.). Josua selbst erhielt auf Jahves ausdrücklichen Befehl die im Stammgebiet Ephraim gelegene Stadt Thimnath Serach zum Erbgut (19, 49. 50; 24, 30). Nach vollzogener Landverteilung gestattete er den 2½ ostjordanischen Stämmen, welche ihrer Pflicht genügt hatten, die Rückkehr in die ihnen bereits zugewiesenen ostjordanischen Gebiete (22, 1—9). Die Arbeit im Großen war durch ihn geschehen. Was noch übrig war, um zum ruhigen Besitz des Landes zu gelangen, konnten und sollten die einzelnen Stämme nachholen. Im Vorgefühl seines Todes versammelte er die Obersten des Volks, sie zu völliger Ausrottung der Kanaaniter ermahnend und vor der Verbindung mit ihnen warnend (K. 23). Auf einem bald darauf zusammenberufenen allgemeinen Landtag zu Sichem nahm er Abschied vom Volke, das er auf seine Erklärung hin, Jahve dienen zu wollen, zur Beobachtung der göttlichen Satzungen verpflichtete. Zur Erinnerung daran errichtete er bei der Terebinthe, welche „am Heiligtum Jahves“ stand, eine Denksäule und nahm über den ganzen Vorgang eine Urkunde auf, welche dem Gesetzbuch beigefügt wurde (24, 26—27). Nicht lange darauf starb er in einem Alter von 110 Jahren und wurde in seinem Erbteil begraben (24, 29. 30; Ri 2, 8. 9).

In Josua finden wir unerschütterliche Glaubenszuversicht und kindlichen Glaubensgehorsam Gott gegenüber gepaart mit völliger Unabhängkeit von menschlichem Thun und Meinen (Nu 24, 1—10; Jos 17, 14—18; 24, 15). Zu diesen Eigenschaften kommen persönliche Tapferkeit und eine seltene Feldherrngröße. Wie Mose, so erhält auch er das Ehrenprädikat eines Knechtes Jahves (24, 29; Ri 2, 8 vgl. m. Dt 34, 5). Aber er will nicht außer Verbindung mit Mose betrachtet sein, dessen eigenstes Werk er trieb und zur Vollendung führte. Den Namen Josuas finden wir späterhin erwähnt bei der Wiedererbauung Jerichos, 500 Jahre nach seinem Tode, 1 Kg 16, 34; bei jenem Laubhüttenfest

Neh 8, 17 und von Stephanus AG 7, 45; ferner Hbr 4, 8. In Betreff der Angriffe auf die Glaubwürdigkeit der Erzählung des Buches Josua, seiner Wunderberichte vgl. d. v. A.

Eine interessante außerisraelitische Notiz über Josuas Geschichte findet sich bei Prokopius und Suidas; s. Bochart, Geogr. sacr. 520; Fabricius, Cod. pseudepigraph. **I,** 889—894. **Volck.**

Jotham, יוֹתָם, LXX *Ἰωαθάμ,* 1. jüngster Sohn des Jerubbaal (Gideon), der allein dem Blutbad entrann, durch welches sein Halbbruder Abimelech die Familie Gideons ausrottete. Nachdem er in seiner berühmten Fabel von den Bäumen, die einen König suchten, den Sichemiten ihre Thorheit vorgehalten und die schlimmen Folgen ihres Verrats prophezeit hatte, floh er nach einem nicht näher zu bestimmenden Orte Beer Ri 9, 5—21. 57.

2. J., Sohn Ussias und der Jeruscha, einer Tochter Zadoks, König von Juda (vgl. Winer, Bibl R.-W ^{3} I, 614 f.; Schenkel, Bibel-Lex. III, 391 f. (Nöldecke); Riehm, HWB I, 790 (Kleinert); Ewald, Gesch. des Volkes Isr.^{3} III, 632 f. 660 f.; Stade, Gesch. d. V. Isr. I, 589; Köhler Lehrb. d. bibl. Gesch. II, 2, S. 357 ff.)

Nachdem Jotham, *Ἰωαθάμ* (*Ἰωναθάν* in Cod. B 2 Kg 5, 5. 7. 32 [A, in V. 5, 32 *Ἰωαθάν* ist wohl nur Schreibfehler]) bereits bei Lebzeiten seines Vaters, da derselbe aussätzig geworden, als Vorsteher des Palastes Recht gesprochen hatte (2 Kg 15, 5; 2 Chr 26, 21), bestieg er den Thron im Alter von 25 Jahren und regierte 16 Jahre zu Jerusalem (759 bis 43 nach der traditionellen Rechnung, richtiger vielleicht 740—736). Bei der bekannten Verwirrung, in der sich die chronologischen Angaben des Königsbuchs in diesem Zeitraum befinden, übergehen wir alle die mehr oder weniger künstlichen Versuche, die Anführung eines 20. Jahres des Jotham (2 Kg 15, 30) zu erklären. Die Schwierigkeit wächst noch, wenn sich aus den gleichzeitigen assyrischen Quellen für die Regierung des Jotham und Ahas wirklich nur ein Zeitraum von 12 (statt 32!) Jahren ergeben sollte. Die immer wieder am nächsten liegende Annahme, daß bei den 16 Jahren J.s die Zeit der Mitregentschaft eingerechnet sei, hat zwar an 2 Kg 15, 5 (s. o.) einen Anhalt, entspricht jedoch nicht dem klaren Wortlaut von 2 Kg 15, 32. Von den Thaten Jothams, dem das Zeugnis einer streng theokratischen Gesinnung erteilt wird, berichtet das Königsbuch (15, 35) nur den Bau, d. h. Ausbau oder Verschönerung des „oberen" Tempelthors. Wie sich aus Jer 20, 2, wo von einem oberen Benjaminsthor die Rede ist, und deutlicher aus Ez 8, 3. 5, vgl. mit 9, 2 und 40, 38 ff. ergiebt, ist damit das nördliche Eingangsthor aus dem äußeren in den inneren Vorhof, zunächst dem Brandopferaltar, gemeint. Die Chronik (II, 27, 3 ff.) berichtet außerdem, offenbar aus guter Quelle, daß J. auch an der Ophelmauer eifrig gebaut und Schlösser und Thürme auf dem Gebirge Juda und in den Wäldern errichtet habe; vgl. über ähnliche Bauten seines Vaters 2 Chr 26, 9 ff. Von den kriegerischen Thaten J.s, auf welche 2 Chr 27, 7 hinweist, wird (V. 4 ff.) nur ein Beispiel angeführt, nämlich die Bezwingung der Ammoniter, die bereits dem Ussia tributpflichtig geworden (2 Chr 26, 8) und wahrscheinlich erst nach dem Tode desselben wieder abgefallen waren. Ob der sehr bedeutende Tribut, den sie drei Jahre lang an Jotham entrichtet haben sollen (100 Talente Silber und je 10 000 Kor Weizen und Gerste), als ein fortlaufender Jahrestribut zu denken ist oder als nur auf drei Jahre verhängt, läßt sich aus 2 Chr 27, 5 nicht sicher entscheiden. Vielleicht aber steht dieser Feldzug in Zusammenhang mit den Erfolgen, die J. nach der Andeutung von 1 Chr 5, 17 auch in dem den Ammonitern benachbarten israelitischen Ostjordanland errungen hatte, und damit fiele zugleich ein Licht auf die wahre Veranlassung des syrisch-ephraimitischen Bündnisses gegen Juda, das nach 2 Kg 15, 37 noch bei Lebzeiten J.s in Wirksamkeit trat. Die Erbitterung der Israeliten über die durch Jotham erlittenen Verluste und die Besorgnis vor einem weiteren Umsichgreifen der Macht Judas traf zusammen mit den Plänen der Syrer, die nur in dem engsten Zusammenschluß von Damaskus, Israel und Juda eine Schutzwehr gegen die immer drohenderen Fortschritte Assurs erblickten (vgl. Jes 7, 6, wonach von den Verbündeten sogar ein syrischer Vasall für den Thron Judas in Aussicht genommen scheint). Die Zeitlage war diesen Plänen insofern günstig, als Tiglath Pileser von Assyrien seit seiner Thronbesteigung (745) in heftige Kämpfe im Osten verwickelt war. Doch scheint es unter Jotham noch nicht zu bedeutenderen Kämpfen gekommen zu sein, daher in der Chronik auch des Bündnisses gegen Juda noch nicht gedacht wird. Von den Propheten wirkte zur Zeit J.s vor allem Jesaja, und die Schilderungen desselben 2, 5 ff. lassen nur zu deutlich erkennen, wie trotz aller Anhäufung von Schätzen und Kriegsmaterial, trotz aller glänzenden Bauten und gewinnreichen Unternehmungen zur See auch ein Fürst, wie Jotham, den inneren Verfall des Reichs nicht zu hemmen vermocht hatte. **Kautzsch.**

Jovianus, römischer Kaiser Juni 363 bis Februar 364. — Die wichtigeren Quellen: Ammianus Marcell. XXV; Eutropius, Brev.; Aurel. Vict., Epit.; Themistius, Orat. V; die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozom., Theodoret. Einzelnes bei den Byzantinern. Zu vgl. Abbé de la Bleterie, Histoire de l'empereur Jovien, Amsterdam 1740; Tillemont, Histoire des empereurs IV, S. 263 ff.; H. Richter, Das weströmische Reich u. s. w., Berlin 1865, S. 168 ff. (dürftig); H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II, Gotha 1887, S. 344 ff.; Vict. Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums, I, Jena 1887, S. 176 ff.

Flavius Claudius Jovianus, barbarischer Herkunft, geboren um 331 in Singidunum (Belgrad) als Sohn des durch militärische Tüchtigkeit ausgezeichneten Comes Varronianus, vermählt mit Charito, der Tochter des angesehenen Generals Lucillianus, Christ und unter Julian Versuchungen zum Abfall gegenüber standhaft (Sokr. III, 13; Theodor. IV, 1: Rufin. II, 1: confessor), nahm als höherer Offizier der Palasttruppen an dem Perserzuge teil und wurde in den kritischen Augenblicken nach dem Tode Julians, nachdem der prätorische Präfekt Sallustius abgelehnt, auf Anregung einzelner in raschem Wahlgange, welcher der Majorität die Möglichkeit der Erwägung abschnitt, am 27. Juni 363 von der Armee im Angesichte des Feindes zum Kaiser gewählt. Die Christenfrage scheint dabei keine Rolle gespielt zu haben. Die bei Kirchenschriftstellern (Sokr. III, 22; Sozom. VI, 3; Theodor. IV, 1) bestimmt auftretende Nachricht, daß er unter Hinweis auf den Gegensatz zwischen seinem christlichen Bekenntnisse und der heidnischen Religion des größeren Teils der Armee Bedenken geltend gemacht habe, läßt sich mit Grund nicht in Zweifel ziehen; nur die Einzelheiten der Überlieferung sind zu beanstanden. Die militärische und die politische Lage, welche der Neugewählte vorfand, und daneben Rücksichten auf die Sicherstellung seiner Würde gegenüber etwaigen Usurpationen im Westen führten zu einem unrühmlichen Frieden mit den Persern, in dem ansehnliche Gebiete des Reiches, darunter die Stadt Nisibis, preisgegeben wurden. Doch war vielleicht ein anderer Ausweg überhaupt nicht mehr möglich. Jedenfalls wurde Jovian persönlich für diese Schmach verantwortlich gemacht (dagegen richtig Sokr. III, 22, während Theodor. IV, 2 den Thatbestand einfach in sein Gegenteil verkehrt). In Antiochien entlud sich der Groll der unruhigen, leidenschaftlichen Bevölkerung in bissigen Pamphleten (Proben bei Suidas *'Ioβιανός*).

In Antochien fand der junge Kaiser Gelegenheit, seine Stellung zu den kirchlichen und theologischen Fragen und Zuständen, welche aus den arianischen Kämpfen und der religionspolitischen Restauration Julians sich ergeben hatten, öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Umworben von den Fraktionen (Sokr. III, 24), erklärte er sich unumwunden für die nicänische Partei und ihren Führer Athanasius. In einem Schreiben forderte er diesen, den „gottgeliebten", „gottähnlichen" Mann, der das Steuerruder des orthodoxen Glaubens in seiner Hand hält, auf, seinen Bischofssitz in Alexandrien wieder einzunehmen und im Gebete der kaiserlichen Majestät zu gedenken (Athan. opp. ed. Bened. 1698, I, 2, p. 779). Athanasius selbst suchte den Kaiser in Antiochien auf (vita aceph., vgl. den A. Arianismus Bd I, S. 40) und kam dem Befehle des Kaisers, neue schriftliche Darlegungen der rechten Lehre einzusenden, im Einvernehmen mit einer ägyptischen Synode nach (Athan. a. a. O. S. 780). Wiederholte Versuche der Arianer, das Vertrauen Jovians in Athanasius zu erschüttern, mißlangen (die Protokolle Athan. a. a. O. S. 782 f. und Philost. VIII, 6). Umsonst bemühten sich auch die Macedonianer, eine Gunsterweisung vom Kaiser zu erlangen. (Sokr. III, 25). Andererseits vollzog sich in Antiochien unter Führung des bei dem Herrscher angesehenen Bischofs Meletius auf Grund der Formel *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* eine bedeutsame Annäherung der Gegenpartei an die Nicäner (Sokr. III, 25; Mansi III, 370 f.).

Es läßt sich nicht verkennen, daß die Autorität des Kaisers auf den Gang der christologischen Kämpfe direkt oder indirekt einen gewissen Einfluß geübt hat, doch hat Jovian jeden gewaltsamen Eingriff in die Entwickelung vermieden und aus seiner Abneigung dagegen kein Hehl gemacht (sein Ausspruch: *μηδενὶ ὀχληρὸς τῶν ὁπωσοῦν πιστευόντων ἔσεσθαι* Sokr. III, 25; dazu Themistius, Orat. V). Hier hörte Konstantius, in dem er sein Vorbild fand, auf, für ihn maßgebend zu sein. Dieselbe Haltung beobachtete er gegenüber dem Hellenismus. Die Wiederherstellung des Zustandes vor Julian war selbstverständlich das Ziel seiner Religionspolitik und mag in der Hauptsache in den wenigen Monaten seiner Regierung erreicht worden sein, so daß Philostorgius VIII, 5 mit Recht sagen konnte: (Jovianus) *τὸν ἀρχαῖον κόσμον ἀποκαθίστησι ταῖς ἐκκλησίαις πάσης αὐτὰς ἀπαλλάξας ἐπηρείας, ὅσην αὐταῖς ὁ ἀποστάτης ἐπήνεγκεν.* Symbolisch wies darauf hin das im Heeresbanner und auf Münzen wieder erscheinende Monogramm Christi

(Cohen, Méd. impér. VI). Die verbannten Bischöfe kehrten zurück, die Vorrechte der Kirche und ihrer heiligen Stände — Kleriker, Witwen, Jungfrauen — wurden restituiert, die innegehaltenen Getreidelieferungen des Staates wieder ausgeführt (Sokr. III, 24; Sozom. VI, 3; Theodor. IV, 4). Der Comes Magnus, der sich an der Kirchenbedrückung in frevelhafter Weise beteiligt hatte, entging kaum der Todesstrafe (Theodor. IV, 22). Mit Vorgängen aus der Zeit der Julianischen Restauration hängt ohne Zweifel auch eine Konstitution zusammen, welche die Verehelichung mit einer geweihten Jungfrau oder Witwe, auch im Falle der Zustimmung dieser, unter Todesstrafe stellt und die aus dieser Verbindung (contubernium) hervorgehenden Kinder für erbunfähig erklärt (Cod. Theod. IX, 25, 2). Dagegen ist das, was Suidas (a. a. O.) über die Zerstörung eines in eine Bibliothek verwandelten Tempels in Nisibis zu erzählen weiß (wobei übrigens der Kaiserin die Anregung zugeschrieben wird), Fabel. Wenn demnach die Religionspolitik Jovians die Wiederherstellung der früheren Lage der Kirche und des Christentums als festes Ziel behauptete, so ging doch daneben dem Heidentum gegenüber eine Toleranz, welche auf dieser Seite dankbar anerkannt wurde (Themist. a. a. O.; anders in verwunderlicher Umdeutung der Quellen Schiller S. 347). Z. vgl. zu letzterem Vict. Schultze a. a. O.

Auf dem Wege von Antiochien nach Konstantinopel übernahm Jovian in Ancyra mit seinem Sohne Varronianus, einem Kinde, feierlich das Konsulat. Kurz darauf ereilte ihn in dem bithynischen Städtchen Dadastana in der Nacht vom 16. bis 17. Februar 364 in einem Alter von 33 Jahren der Tod. Die Ursache war eine natürliche, obwohl die Berichte darüber von einander abweichen (Amm. Marcell. XXV, 10; Eutrop. Brev. 17). Der Verdacht gewaltsamer Tötung (z. B. bei Chrysostomus in epist. ad Philipp. cap. 4 hom. 15, 5; neuestens Schiller S. 348) ist unbegründet. Die Leiche wurde in Konstantinopel in der Apostelkirche neben den Konstantinern beigesetzt.

In der Kirche empfand man das unverhoffte Ende des mit großen Hoffnungen begrüßten Augustus als einen schweren Schlag (Sokr III, 26; Theodor. IV, 4; Rufin. II, 1: haec tam pia et tam beata principia mors immatura corrupit). Wohl fehlten ihm die Eigenschaften eines großen Fürsten, und seine Bildung ging über Mittleres nicht hinaus (Amm. Marcell.: XXV, 10: mediocriter eruditus; doch Aurel. Vict. Epit. c. 40: literarum studiosus), aber die gewissenhafte Ausübung seines Berufs, sein Gerechtigkeitssinn und ein angeborenes freundliches Wesen erwarben ihm bei Christen und Heiden in steigendem Maße Achtung. Vorzüglich hing ihm die Armee an (Theodor. IV, 5). Die von Ammianus Marcellinus an ihm gerügten sittlichen Mängel (XXV, 10: edax et vino Venerique indulgens) scheinen in der That, wie jener erhoffte (quae vitia imperiali verecundia forsitan correxisset), seit seiner Erhebung zurückgetreten zu sein. Die seltsame Notiz des Eutropius Brev. c. 18: benignitate principum, qui ei successerunt (Valens und Valentinian), inter divos relatus est, ist entweder falsch oder so zu erklären, daß die Apotheose ein bloßes Ceremoniell ohne den früheren Inhalt geworden war. Jovian hinterließ eine Gattin und den vorhin genannten Sohn, welchem, um ihn regierungsunfähig zu machen, ein Auge ausgestochen wurde (so Chrysostomus a. a. O.). **Victor Schultze.**

Jovinianus, römischer Häretiker in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. gest. vor 406. — Quellen: Hieronymi lib. II adversus Jovinianum ed. Vallarsi II, 238—384; Hieronymi epistola 48 und 49 ad Pammachium ed. Vallarsi I, 212 ff.; Hieronymi epistola 50 ad Domnionem ed. Vallarsi I, 236 ff.; Augustini lib. de haeresibus c. 82 ed. Maur. VIII, 24 ff.; Siricii papae epistola 2 ad diversos episcopos, Mansi III, 663 ff.; Ambrosii ep. 8 ad Siricium, Coustant. ep. pont. Rom. I, 669 ff.; Ambrosii ep. 83 ad Vercellenses, Ballerini V, 554 ff. — Litteratur: G. B. Lindner, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae quarto et quinto saeculo antesignanis, Dissertation, Leipzig 1839; K. Heintz, Jovinian in Pipers evangelischem Kalender 1858, S. 89—96 und in Zeugen der Wahrheit II, 133 ff.; O. Zöckler, Hieronymus 1865, S. 194 ff; A. Thierry, St. Jérome, 1875, S. 143 ff.; Wagenmann, A. Jovinianus in RE² VII, 127—29, 1880; A. Harnack, Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben ZThK II, 138—154, 1891; W. Haller, Jovinianus, Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, Leipzig 1897 (dort auch vollständige Zusammenstellung der gesamten älteren Litteratur).

Von dem Leben Jovinians wissen wir wenig Sicheres. Es ist eine unbegründete Vermutung des Baronius (Ann. eccl. ad ann. 382 § 30, 31), die Schrödl im Kirchenlexikon ²VI, 1903 wieder aufgenommen hat, daß Jovinian aus dem Kloster des Ambrosius in Mailand hervorgegangen ist. Nach dem Jahre 385 trat er in Rom öffentlich und

litterarisch gegen die Ueberschätzung des ehelosen und asketischen Lebens auf, die durch das aus dem Orient stammende und im Abendland sich immer mehr einbürgernde Mönchtum verbreitet war. Dieser Zeitpunkt ist durch den Weggang des Hieronymus nach Palästina gegeben, da ihn Hieronymus nicht persönlich in Rom kennen gelernt hatte. Vor dieser Zeit hatte er im Cölibat als strenger Asket gelebt, in schlechtester Kleidung, in zottiger Tunika, schwarzem Hemd und barfuß war er einhergegangen und hatte sich nur von Brot und Wasser genährt. Mit seinem öffentlichen Auftreten milderte er sein asketisches Leben — dies dürfen wir den krassen Ausführungen des Hieronymus, der ihn in seiner späteren Zeit als römischen Stutzer und Wollüstling, als christlichen Epikur und Prediger sinnlicher Lust schildert, glauben — er erlaubte sich den Genuß von Fleischspeisen, trug bessere Kleidung, besuchte die Bäder und schloß sich vor allem nicht von dem Verkehr mit Jünglingen und Frauen ab. Gerade der letzte Punkt war den orientalischen Mönchen, die auf strengste Klausur drangen, besonders anstößig. Dabei blieb er aber nach wie vor ehelos und dies gewiß nicht, weil die damalige Kirche den Bruch des Mönchsgelübdes als furchtbaren Frevel beurteilte (gegen Haller S. 123), sondern weil er diese Lebensform für sich als christlich geboten erachtete. Er lebte ganz nach der Weise der vormönchischen, abendländischen Asketen, und so dürfen wir ihn als einen Vertreter des alten Asketenstandes betrachten, der gegen die neuen und verschärften asketischen Formen des orientalischen Mönchtums in Rom einen verzweifelten Kampf kämpft. Dabei gelangte er zu prinzipiellen Aufstellungen, die mit seit lange in der Kirche geteilten Anschauungen in Widerspruch standen. Daß wir es mit einer durchaus achtungswerten und unanstößigen Persönlichkeit zu thun haben und sein fanatischer Gegner Hieronymus uns ein Zerrbild von ihm entworfen hat, geht daraus hervor, daß Augustin und seine anderen Gegner nichts Ungünstiges über seinen Lebenswandel zu berichten wissen und seine großen Erfolge in Rom doch mit auf die Wirkung seiner Persönlichkeit zu setzen sind. Der Erfolg seiner Agitation gegen das Mönchtum war, daß viele Männer und Frauen sogar in höherem Alter das ehelose Leben aufgaben. Unter den Priestern fand er nach Augustin keinen Anhang. Das amtliche Schreiben des Siricius nennt 8 seiner Anhänger, die ihm als ministri praedicantes zur Seite standen, deren Namen aber sonst unbekannt sind. Daß sich ihm auch leichtfertige Naturen anschlossen, die in ihm einen Vertreter laxer christlicher Sittlichkeit sahen, ist dem Hieronymus wohl zu glauben. Der römische Bischof Siricius sah sich auf Denunziation der mönchischen Kreise Roms bewogen, den Jovinian und seine Anhänger auf einer römischen Synode im Jahre 390 zu exkommunizieren und den auswärtigen Bischöfen, insbesondere dem Ambrosius von Mailand davon Mitteilung zu machen (Siricii ep. 2 ad diversos episcopos). Bei dieser Verurteilung hatte wohl vor allen der einflußreiche Mönch und frühere Senator Pammachius, ein ergebener Freund des Hieronymus, mitgewirkt. Da Jovinian sich mit seinen treuesten Anhängern nach Mailand begeben hatte, so beeilte sich Ambrosius 391 eine Synode in Mailand zu halten, die gleichfalls die Exkommunikation über Jovinian aussprach (Ambrosii ep. 8 ad Siricium, papam). Die Annahme Hallers (S. 126), wonach ein Edikt des Kaisers Theodosius vom 17. Juni 389, das die Vertreibung der Manichäer verfügte, Jovinian zum Verlassen Roms veranlaßt habe, und wonach Jovinian in Mailand beim Kaiser gegen die Anwendung dieses Ediktes auf seine Anhänger vorstellig zu werden beabsichtigte, läßt sich nicht beweisen und ist auch wenig wahrscheinlich. Nach der Verurteilung des Jovinian als Häretiker schrieb Hieronymus um 392 auf Veranlassung seiner römischen Freunde, die ihm die Schriften Jovinians nach Bethlehem geschickt hatten, seine zwei Bücher gegen Jovinian, s. Bd VIII S. 49, 45 ff. Da diese aber selbst dem Pammachius und Domnio zu stark polemisch waren, versuchte Hieronymus den häßlichen Eindruck seiner Schrift abzuschwächen, ohne sachlich nachzugeben (ep. 48, 49 u. 50). In Mailand lebte der Streit noch einmal wieder auf. Zwei Mönche Sarmatio und Barbatian, Angehörige des von Ambrosius gestifteten Klosters, hatten ihr Kloster verlassen und wurden, als sie dahin zurückkehren wollten, von Ambrosius abgewiesen. Sie gingen nach Vercelli und sammelten dort Anhänger. Ambrosius schrieb deshalb an die dortige Gemeinde, um sie vor den häretischen Lehren Jovinians, die die beiden Mönche vertraten, zu warnen (Ambrosii ep. 83 ad Vercellenses). Augustin schrieb gegen die Jovinianische Häresie die Schrift de bono conjugali, ohne Jovinian ausdrücklich zu nennen. Aus der Schrift des Hieronymus gegen Vigilantius im Jahre 406 erfahren wir, daß Jovinian damals bereits gestorben war (Hieron. adv Vigil. c. 1). Die näheren Umstände seines Todes sind unbekannt. Ein vom Jahre 412 datiertes Edikt des Kaisers Theodosius, das Tillemont (Mémoires X, 733 ff.) auf das Jahr 389 zurückdatieren und auf Jovinian beziehen wollte, hat wohl mit dem bekannten Häretiker nichts

zu thun, zumal da auch bei der schwankenden Überlieferung des Namens Jovianus oder Jovinianus im Edikt sich nichts Sicheres feststellen läßt.

Was die Lehranschauungen Jovinians betrifft, so sind sie uns nur aus den Schriften seiner Gegner bekannt. Diese haben uns zwar einige seiner Thesen wörtlich überliefert, aber für den inneren Gedankenzusammenhang sind wir auf hypothetische Konstruktionen gewiesen. Deshalb sind auch die Urteile der protestantischen Gelehrten von Flacius (**Centuriae Magdeburg. IV**, 5 S. 381) bis auf Harnack und Haller, die in ihm einen Protestanten seiner Zeit, den tiefsten, originellsten, durch Entschiedenheit ausgezeichneten Wahrheitszeugen des Altertums sehen, in dem das echt evangelische und protestantische Prinzip am meisten hervortrete, nicht mit Sicherheit und in diesem Umfange festzuhalten. Jovinian hatte seine Lehren in einer Schrift, die Hieronymus **commentarioli** nennt, litterarisch vertreten. Daß diese Schrift von der **conscriptio temeraria**, von der der römische Bischof Siricius spricht, zu unterscheiden sei, wie Haller (S. 118) meint, ist wenig wahrscheinlich. Hieronymus verspottet den Stil Jovinians, der in der That nach den Proben zu urteilen schwerfällig und schwülstig war. Für seine Thesen suchte Jovinian Zeugnisse aus der Schrift, aber auch aus der profanen Litteratur beizubringen. Die Lehren Jovinians sind alle an dem Widerspruch gegen das Mönchtum orientiert. Aus dem Briefe des Siricius hören wir von zwei Irrlehren Jovinians, und diese scheinen in der That die Kernpunkte seiner Lehranschauung gewesen zu sein. Nach dem ersten Satz haben Jungfrauen, Wittwen und Verheiratete, die auf Christus getauft sind, dasselbe Verdienst, wofern sie nicht sonst in ihren Werken verschieden sind. Für die Gleichwertigkeit des ehelichen und jungfräulichen Standes wies J. auf die göttliche Einsetzung der Ehe in Gen 1, 28 und 2, 24 hin. Er berief sich dabei auf die Gottesmänner des alten Bundes und auf den Apostel Petrus, die in der Ehe gelebt haben. Auch empfehle der Apostel Paulus im ersten Timotheusbrief ausdrücklich die Ehe. Dies führt J. dazu für das Recht der zweiten und dritten Verehelichung und für die Rekonziliation bußfertiger Hurer einzutreten. Beachtenswert ist es aber, daß J. den Cölibat des Klerus nicht bekämpft zu haben scheint. — Wie die Bevorzugung des jungfräulichen Standes bekämpfte J. auch die Überschätzung des Fastens. Das Fasten ist nach ihm um nichts besser, verdienstlicher und gottgefälliger als der Genuß von Speisen, der mit Danksagung geschieht. Er lehnte sich hier wörtlich an 1 Ti 4, 4 an. Gott hat alles zum Dienst der Menschen geschaffen. Wie der Mensch als Besitzer und Beherrscher der Welt unter Gott steht, so sind Tiere und Pflanzen zur Nahrung und Kleidung, überhaupt zum Gebrauch der Menschen geschaffen. Christus selbst hat an der Hochzeit zu Kana teilgenommen und dort nicht gefastet oder auch nur gewisse Speisen als unrein zurückgewiesen. Zur Darstellung seines Blutes hat er im heiligen Abendmahl nicht das Wasser, sondern den Wein gewählt, und auch Paulus habe auf dem Schiffe Brot und nicht Kastanien gegessen und dem magenleidenden Timotheus den Rat Wein zu trinken gegeben. Mit dem Fasten ahmen die Christen die Heiden nach, die Priester der Cybele und Isis enthalten sich des Brotes und der Cerealien, und die Pythagoräer des Fleischgenusses.

In dem mailändischen Synodalbescheid des Ambrosius werden dem Jovinian noch zwei weitere Irrlehren beigelegt. J. leugne die unverletzte Virginität der Maria und eine Verschiedenheit in der himmlischen Belohnung der Gerechten. Mit der Bekämpfung des werdenden Dogmas von der unverletzlichen Virginität der Maria, an dem die Mönche zur Verherrlichung des Cölibats besonders interessiert waren, wollte J. den Anhängern des Mönchtums einen schmerzlichen Schlag versetzen. J. hielt dabei fest an der jungfräulichen Geburt Jesu, behauptete aber, daß Maria durch das Gebären aufgehört habe, Jungfrau zu sein. Er beschuldigte die Gegner des Manichäismus und Dualismus, da bei ihrer Annahme von der beständigen Jungfrauschaft der Maria der Leib Christi kein wirklicher, sondern nur ein scheinbarer gewesen sei. — Als eine Konsequenz aus der Gleichstellung der Ehe und der Virginität scheint J. den Satz aufgestellt zu haben, den uns Hieronymus als vierten überliefert hat. Nach J. erhalten alle Wiedergeborenen, welche ihre Taufgnade bewahrt haben, gleichgiltig ob sie im Ehestand oder als Jungfrauen gelebt haben, dieselbe Vergeltung im Himmelreich. Es giebt nur zwei Klassen von Menschen, Gerechte und Sünder. Für diese Zweiteilung der Menschheit, die von Anfang an nachweisbar sei, beruft er sich auf Noah und die Sünder, Lot und die Sodomiter, die Israeliten und die Ägypter, die Schafe und die Böcke, die Gesegneten und die Verfluchten des Vaters, auf die Gleichnisse vom guten und schlechten Baum und von den klugen und thörichten Jungfrauen. Auch den Märtyrern erkennt J. keine höhere Stufe in der Seligkeit zu. Ob einer in der Verfolgung verbrannt, erdrosselt oder enthauptet wird, es sind verschiedene Arten des Kampfes, aber es giebt nur einen Siegeskranz. Auch den Einwand

vom vierfachen Ackerfeld, von den verschiedenen Wohnungen im Himmel ließ er nicht gelten. Und auf den Vorwurf, weshalb sich denn der Gerechte anstrenge, wenn es doch keinen Fortschritt gebe, antwortete er: er thue dies nicht, um mehr zu verdienen, sondern um nicht zu verlieren, was er hat. Die Heiligung dient also zur Bewahrung des Gnadenstandes, nicht zur Mehrung der Verdienstlichkeit und Seligkeit. Die gute Grundrichtung der Seele dachte er sich — er knüpfte hier an Johanneische Gedanken an — durch die mystische Einwohnung Gottes und Christi im Menschen bestimmt. Die wahren Christen bilden miteinander ein einiges Volk, die wahre einige Kirche, die die Braut, Schwester und Mutter Christi ist.

Von diesen Gedanken aus wird auch der fünfte schwierigste Satz J.s verständlich. Hieronymus hat ihn als zweite Irrlehre des J. und Ambrosius als Lehre des Sarmatio und Barbatian bekämpft, Augustin und Julian von Eclanum haben sich genauer mit ihm auseinandergesetzt (Aug. Op. imperf. contra Julianum lib. I c. 96 ff.). J. behauptete nämlich die prinzipielle Sündlosigkeit der Wiedergeborenen. Die, welche mit vollem Glauben in der Taufe wiedergeboren sind, können vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden. Ein in der Taufe Wiedergeborener kann nicht sündigen, wenn ein getaufter Christ fällt, so ist es ein Beweis, daß er kein wahrhaft Wiedergeborener war; er hat nur die Wassertaufe und nicht die Geistestaufe wie Simon Magus in der Apostelgeschichte erhalten. Wie diese Proposition von J. des näheren ausgeführt wurde, bleibt im Dunkeln. Hieronymus machte ihn auf Grund dieses Satzes zum Geistesverwandten des Pelagius, Julian von Eclanum zum Gesinnungsgenossen Augustins, und Augustin setzte wieder Jovinian in Beziehung zum Pelagianismus. **Grützmacher.**

Irenäus, Bischof von Lyon, gest. nach 190. — Ausgaben seiner Werke: von Erasmus, Basel 1526; Feuardent (1575 und 1576, verbesserte Hauptausgabe): Köln 1596; Grabe, London 1702; Massuet, Paris 1710 ff. (nach Kapiteln und Paragraphen dieser Ausgabe wird, wie üblich, hier citiert); Stieren, Leipzig 1853, 2 voll.; Harvey, Cambridge 1857, 2 voll. In letzterer Ausgabe sind zuerst die Parallelen aus Hippolytus als Ersatz des Originals verwertet und die bis dahin bekannt gewordenen syrischen und armenischen Fragmente gesammelt und stark vermehrt (vol. II, 431—469). Dazu kommt einiges Neue, aber noch der Sichtung Bedürftige bei Mösinger, Monum. syr. II (1878) p. 8, lat. Teil p. 10 und bei Pitra, Analecta IV (1883, bearbeitet von Martin) p. 17—35. 292—305. Selbst die griechischen Fragmente sind noch bei weitem nicht vollständig in die bisherigen Ausgaben aufgenommen. Vgl. z. B. Pitra, Anal. II, 194 ff. 202 (Nr. 2 = Frg. VI lat. bei Stieren p 828; Harvey p. 478); p. 204 Nr 4; Papadopulos Kerameus, Anal. Hierosol. I, 387—389. dazu Haußleiter, Ztschr. f. Kirchengesch. XIV, 69 ff. Auch Cramer, Cat. in Matth. et Marc. unter den Corrigenda hinter p. 498 zu Iren III, 10, 6. — Ueber Hss. der lat. Version Pitra, Anal. II, 188 bis 193. 210—217; Loofs, Die Hss der lat. Uebersetzung des Irenäus und ihre Kapiteleinteilung in Kirchengesch. Stud. zu H. Reuters 70. Geburtstag, 1888, S 1—93; Sanday, The Mss. of Irenaeus in Journal of philol XVII p. 81—94. — Litteratur über Irenäus: Eus. h. e. V, 4 p. 8. 20. 24. 26; Hieron. v. ill. 35; Tillemont, Mém. pour servir à l'hist. eccl. tom. III (a. 1695) p. 77—99. 619—629; Dodwell, Dissert. in Iren. 1689; Grabe, Proleg. de vita et script. Iren. 1702; Massuet, Dissert. praeviae in Iren. libros 1702 (Dies und anderes abgedruckt bei Stieren II, 32—355); Stieren in Ersch und Grubers Encykl. Serie 2, Bd XXIII, S. 357—386; Ziegler, Irenäus der Bischof von Lyon 1871; Leimbach, Wann ist Ir. geboren? ZlTh 1873 S. 614—629; Lipsius, Die Zeit des Ir. und die Entsteh. der altkath. Kirche, HZ 1872, S. 241—295; desselben Art. über Irenäus Diction. of Christ. biogr. III (1882) p. 253—279; Zahn, Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus, Forschungen z. Gesch. des Kanons 2c. IV (1891) S. 247—283; von demselben Apostel und Apostelschüler in der Prov. Asien a. a. VI (1900) S. 27—40. 53—94; Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. bis Eusebius I (1893) S. 263—288; II, 1 (1897) S. 320—333. 517—522. — Ueber einzelne Seiten der Lehre und der litterarischen Arbeiten des J.: Duncker, Die Christologie des hl. Ir. 1843; Zahn, Marcellus von Ancyra, 1862 S. 234—245; Kunze, Die Gotteslehre des Ir. 1891; Thiersch, Die Lehre des Ir. von der Eucharistie ZlTh 1841, S. 40 ff.; Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, 1854 S. 71—107; Hopfenmüller, S. Irenaeus de eucharistia, 1867; Werner, Der Paulinismus des Ir., TU VI, 2, 1889. — Ueber seinen Kirchenbegriff und Stellung zu Rom: Ritschl, Entsteh. der altkath. Kirche, 2. Aufl. 1857, S. 312 ff.; Hackenschmidt, Die Anfänge des kath. Kirchenbegriffs, 1874, I S. 83 ff.; Seeberg, Der Begriff der christl. Kirche, I (1885) S. 16 ff.; Schneemann, S. Iren. de ecclesiae Rom. primatu 1875; Harnack, SBA 1893, S. 939 ff. — Stellung in der häreseol. Litteratur: Harnack, ZhTh 1874, S. 174 ff. 211 ff; Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 1875, S. 36 ff.; Kunze, De historiae Gnosticismi fontibus 1894, p. 1—40.

I. Schriften: 1. *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Diesen Titel hat Ir. selbst in Anlehnung an 1 Ti 6, 20, dem großen, aus 5 Büchern bestehen-

den Werk gegen die Ketzer gegeben (l. II praef.; IV praef. § 1 und c. 12,4, 5; V, praef. cf. Euſ. h. e. V, 7, 1, und die Einführungsformel eines ſyriſchen Fragments bei Harvey II, 433 nr. 3), ſtatt deſſen bei Griechen, Lateinern und Syrern auch abgekürzte Formen üblich waren (Eus. h. e. III, 23, 3; Cyr. Hieros. catech. 16, 6; Hieron. v. ill. 35; Anastas. Sin. bei Tiſchendorf, Anecd. sacra et prof. p. 120; Florus im Prolog zur lat. Überſetzung; Wright, Catal. of the syr. Mss. p. 1012. 1013; Photius cod. 120; eigentümlich Cramer, Cat. in acta ap. p. 31 mit der Korrektur p. 426 *κατὰ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος* = Iren. III, 12, 1). Das ganze Werk iſt uns vollſtändig nur in einer lateiniſchen Überſetzung erhalten, deren Alter erneuter Unterſuchung bedarf; denn die Meinung von Grabe (sect. II, 3) und Maſſuet (diss. II, 53), daß bereits Tertullian c. Valentinianos ſie benutzt habe, iſt anfechtbar. Für das Vorhandenſein des Originals noch im 16. und 17. Jahrhundert giebt es unverwerfliche Zeugniſſe (Zahn, ZKG II, 288—291; Meyer ebenda XI, 155—58; ThLB 1893 Nr. 43). Inzwiſchen haben wir an großen Excerpten bei Epiphanius (haer. 31, 9—32 = Iren. I praef. § 1—c. 11, 1; Epiph. haer. 32, 1. 5. 7; 33, 1; 34, 1; 35, 1—20; 35, 1 = Iren. I, 11, 2—21, 5), an zahlreichen kleineren Citaten bei anderen Schriftſtellern und großen ſtillſchweigend herübergenommenen Stücken bei Hippolytus (refut. VI, 38, 42—52; VII, 32—37) einen gewiſſen Erſatz für beträchtliche Teile des noch nicht wiedergefundenen Originals. — Es fehlte in der kirchenamtlichen Stellung des Irenäus zu Lyon nicht an Anlaß zu einer litterariſchen Beſtreitung der Irrlehrer. Einige Schüler des von der Schule Valentins ausgegangenen Gnoſtikers Marcus waren in die Rhonegegend gekommen (I, 13, 7), und Schriften des zur valentinianiſchen Lehre abgefallenen römiſchen Presbyters Florinus beunruhigten die dortigen Gemeinden (fragm. syr. XXVIII Harvey II, 457). Aber die nächſte Veranlaſſung zur Abfaſſung des großen Werks war die Bitte eines auswärtigen Freundes und Berufsgenoſſen (für letzteres vgl. beſonders IV praef.; V praef.), ihn mit der valentinianiſchen Lehre genauer bekannt zu machen und ihm Anleitung zu ihrer Widerlegung zu geben (ſ. beſonders die Vorreden zu l. I u. III). Dem entſprechend will Ir. die von ihren Urhebern und Anhängern vielfach in myſteriöſes Dunkel gehüllten Lehren erſtlich aus Licht ziehen (*ἔλεγχος*), zweitens aber auch widerlegen (*ἀνατροπή*). Das urſprünglich nicht auf ſo großem Umfang angelegte Werk ſollte in ſeinem erſten Buch die erſte, im zweiten die zweite Aufgabe löſen (I, 31, 3 und die Vorreden zu II. III. IV). Aber ſchon II, 35, 3 ſtellt Ir. ein drittes Buch in Ausſicht, in welchem die ſummariſche Wiederlegung des 2. Buchs durch einen ausführlichen Schriftbeweis ergänzt werden ſollte. Aber „die Liebe in Gott, reich und neidlos wie ſie iſt, giebt mehr als man von ihr fordert" (III praef.). Auch die eigentliche Aufgabe des zweiten Buchs ſoll mit reicheren Mitteln noch einmal in Angriff genommen werden. Das Verſprechen, außer der die Gnoſis verurteilenden Lehre der Evangeliſten die der übrigen Apoſtel nach Apoſtelgeſchichte und Briefen und zuletzt die Worte Jeſu ſelbſt ins Feld zu führen (III, 11, 9), wird im dritten Buch nur teilweiſe gelöſt. Die Reden Jeſu werden auf ein viertes Buch verſpart (III, 25, 7), welches dann wieder ſelbſtſtändig dem Freunde geſchickt wird (IV praef.). Aber am Schluß desſelben iſt nicht nur ein großer Teil dieſer Aufgabe noch unerledigt; es ſtellt ſich außerdem noch das Bedürfnis heraus, die Lehre des Paulus gründlicher, als es im 3. Buch geſchehen, gegen gnoſtiſche Mißdeutung ſicher zu ſtellen. Eine förmliche Auslegung der pauliniſchen Briefe, ſowie der nicht in paraboliſcher Form vorgetragenen Ausſagen Jeſu über Gott den Vater ſtellt er für das 5., unwiderruflich letzte Buch in Ausſicht (IV, 41, 4). Erſt eine erneute Mahnung des Freundes an das gegebene Verſprechen ſcheint die Abfaſſung bewirkt zu haben (V praef.). Erfüllt hat Ir. in demſelben ſein Verſprechen keineswegs; in keinem Teil des Werkes entſpricht die Ausführung dem Programme ſo wenig, als in dieſem letzten; daran können die Sophismen Maſſuets (diss. II § 54) nichts ändern. Grabes Vermutung (proll. sect. II § 6), daß das Werk nicht vollſtändig erhalten ſei, entbehrt nicht ganz des Anhalts, und auch nicht der Analogie, denn manche lat. Hſſ. haben auch den jetzigen Schluß von V, 32 an weggelaſſen. Bei großer Klarheit des Gedankens und des Ausdrucks im einzelnen überläßt ſich Ir. ſtets dem natürlichen Strom der ihm zufließenden Stoffe und Ideen und giebt ſich keinerlei Mühe, ihn in das enge Bett eines vorher aufgeſtellten Plans einzuzwängen. Was den geordneten Gang des Werkes ſtört, ſind auch nicht Digreſſionen und Exkurſe, von welchen der Schriftſteller reumütig zurückkehrte, ſondern der rüſtig fortſchreitende Gedankengang eines Mannes, der ſich auf den Gebieten, welche er überhaupt betritt, mit ungezwungener Sicherheit bewegt. Er verzichtet ausdrücklich auf alle Kunſt des ſchriftſtelleriſchen Vortrags. Wie er ſie überhaupt nicht erlernt und geübt hat, ſo muß ins-

besondere sein Aufenthalt unter den Kelten und seine eifrige Beschäftigung mit deren barbarischer Sprache den Mangel an Feinheit des griechischen Ausdrucks entschuldigen (I praef.). Nur um die Sache ist es ihm zu thun; und obwohl er an einen weiteren Leserkreis denkt (V. praef.) und sogar eine direkte Beeinflussung der Häretiker durch seine Schrift zu beabsichtigen scheint (I, 31, 3; III, 25, 7; IV, 12, 4), so hat er doch immer zunächst den im kirchlichen Glauben mit ihm einigen, aber über die Feinde desselben und die rechten Mittel der Kriegführung nicht ausreichend unterrichteten Freund im Auge, bei welchem er auf wohlwohlende Aufnahme seiner Darstellung rechnet. Um die valentinianische Lehre war es diesem hauptsächlich zu thun; daher steht sie im Vordergrund der Darstellung wie der Widerlegung des Ir. Aber da dieselbe eine recapitulatio omnium haereticorum ist, so gehört es zu ihrer Darstellung, daß sie auf ihre Wurzeln zurückgeführt und bis zu Simon Magus zurückgegangen werde; und da die Widerlegung der valentin. Lehre zugleich diejenige aller anderen Häresien sein soll, so muß auch auf die ihr gleichzeitigen, aber nicht stammverwandten Lehrbildungen, z. B. auf den Marcionitismus wenigstens beiläufig eingegangen werden (IV praef.; I, 22, 2; 31, 3; II praef.). Als Quellen der Darstellung dienen ihm neben der persönlichen Berührung mit einigen Schülern Valentins deren Schriften (I praef.), aus denen er meist frei referiert, zuweilen aber auch wörtlich citiert, z. B. I, 8, 5 aus einer Schrift des italischen Valentinianers Ptolemäus (vgl. Zahn, Gesch. des neutestl. Kanons II, 956—959); I, 11, 3 aus der Schrift eines anderen „berühmten Lehrers" derselben Schule, also nicht des Karpokratianers Epiphanes, dessen Namen ältere Gelehrte in dem Epitheton clarus (so Iren. lat., insignior bei Tert. c. Valent. 37; *ἐπιφανής* Hippol. refut. VI, 38) wiederfinden wollten, nachdem ihnen Epiphanius (haer. 32, 3) in diesem Irrtum vorangegangen war. Ir. kennt wohl ältere kirchliche Ketzerbestreitungen, vermißt aber an ihnen genügende Kenntnis der valent. Lehre (IV praef.). Dagegen mag er in Bezug auf andere Häresien aus solchen Werken geschöpft haben, wie er denn Justins Schrift gegen Marcion (IV, 6, 2) und ein gegen Marcus polemisierendes Gedicht (I, 15, 6) beifällig citiert. Das dritte Buch (III, 3, 3) ist zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (175—189) geschrieben. Seit Massuet (diss. II, § 47), dessen ungenaue Angabe Harvey (Introd. p. CLVIII und vol. II, 110) und Ziegler (S. 29 Anm.) vollends falsch reproduzieren, hat man die Abfassungszeit näher zu bestimmen gesucht, indem man die Anführung der Uebersetzung Theodotions (Iren. III, 21, 1) als Beweis dafür nahm, daß Irenäus dies einige Zeit nach dem zweiten Jahr des Commodus geschrieben habe, in welchem nach den sich ergänzenden Angaben der Paschachronik (ed. Dindorf I, 481) und des Epiphanius (de mens. et pond. 17 cf. 18) Theodotion sein Werk ediert habe. Aber erstlich handelt es sich nicht um eine einmalige Erwähnung einer buchhändlerischen Novität. Irenäus hat die theodotion'sche Version des Daniel durchweg anstatt der LXX benützt (vgl. Overbeck, Quaest. Hippol. p. 104—108) und hält sie sicherlich für einen Bestandteil seiner inspirierten LXX. Das setzt einen kirchlichen Gebrauch zu Lyon voraus, welcher in der Zwischenzeit zwischen dem 2. Jahr des Commodus (181/2) und dem letzten Jahr des Eleutherus (189) nicht entstanden und seinem Ursprung nach wieder völlig in Vergessenheit geraten, und bei dem Urteil des Ir. über die verschiedenen Versionen (III, 21, 1—4) am wenigsten auf ihn selbst, den damaligen Bischof dieser Kirche, zurückgeführt werden kann. Und obwohl Ir. (nach dem griechischen Text schon III, 21, 1; nach dem lat. erst III, 21, 3) den Epheser Theodotion und den Pontiker Aquila als *οἱ νῦν μεθερμηνεύειν τολμῶντες* den 70 Senioren der Ptolemäerzeit gegenüberstellt, so zeigt doch eben diese Zusammenstellung Theodotions mit Aquila, welcher der Zeit um 130 angehört, von Ir. aber erst hinter Theodotion genannt wird, sowie die Behauptung des Ir., die Ebjoniten seien diesen beiden Übersetzern (zu Jes 7, 14) mit ihrer Meinung von der natürlichen Erzeugung Jesu gefolgt, daß er das Werk Theodotions nicht als eine allerneueste Erscheinung seiner Gegenwart kennt; und es folgt unmittelbar, daß Theodotion geraume Zeit vor Commodus und vor Eleutherus gearbeitet haben muß. Die Paschachronik, welche nicht zum 2., sondern 6. Jahr des Commodus, und zwar mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die dazu notierten Konsuln, die Herausgabe von Theodotions Version ansetzt, ist für uns ohne alle Bedeutung, da wir den Gewährsmann, den sie citiert und ziemlich buchstäblich abschreibt, selbst lesen können, nämlich den Epiphanius. Dieser aber begnügt sich mit der sehr unbestimmten Angabe *περὶ τὴν τοῦ δευτέρου Κομόδου βασιλείαν* (§ 17 f. jedoch Text und Anmerkungen bei Lagarde, Symmicta II, 169) und *ἐν τῷ χρόνῳ τούτου* (§ 18). Wenn Massuet eine Konjektur gemacht hat, die er nicht mitteilt (etwa *περὶ τὸ δεύτερον τῆς Κομόδου βασιλείας*), so wird dieselbe durch den Kontext schlechthin aus-

geschlossen. Der zweite Commodus des Epiphanius aber wird von diesem selbst ebenso unzweideutig nach (Septimius) Severus, als die Version Theodotions nach der des Symmachus angesetzt; und die heillosen Konfusionen und Selbstwidersprüche dieses schrecklichsten aller Chronologen in diesem Zusammenhang § 16—18 hat der Scharfsinn eines Petavius (II, 398 sqq., Dindorf IV, 1, 62 sqq.) wohl einigermaßen zu erklären, aber keineswegs zu beseitigen vermocht. Die Angabe des Epiphanius ist demnach völlig wertlos für die Chronologie des Jr. Andererseits darf man aus dem bescheidenen Tone, in welchem Jr. auch noch in der Vorrede seines letzten Buchs seinem Freunde gegenüber sich äußert (quemadmodum postulasti a nobis obedientibus praecepto tuo), auch nicht schließen, daß er das ganze Werk noch als Presbyter geschrieben habe. Es bedarf kaum der Annahme, daß jener Freund selbst ein angesehener Bischof war (Florus im Prolog § 1 scripsit quinque libros cuidam episcopo), oder daß Jr. ein höflicher Mann war, dem des Freundes Wunsch als Befehl galt (vgl. Massuet diss. II § 49 gegen Grabe). Stellen wie IV, 30, 1 (hi qui in regali aula sunt fideles cf. Hippol. refut. IX, 12), sowie die Abwesenheit aller Andeutungen von einem Verfolgungszustand der Kirche sprechen dafür, daß dieses Werk nicht unter Marc Aurel, sondern erst unter Commodus (180 bis 192) und somit, wenn wir die für das mittlere Buch geltende Angabe, zur Zeit des Eleutherus (175—189), für das ganze Werk gelten lassen, um 185, vielleicht im Lauf mehrerer Jahre, ausgearbeitet wurde. Da Jr. nun mit biblischen Citaten nicht sparsam ist, so läßt sich daraus, daß er sich selbst mit einer einzigen Ausnahme, die wir nicht kontrollieren können (III, 7, 1 cf. Grabe sect. II, 1), niemals citiert, nicht schließen, daß er vorher nur erst wenig oder noch gar nicht schriftstellerisch thätig gewesen sei, zumal nach den vorhandenen Angaben keine andere seiner Schriften von annähernd gleichem Umfang oder gleicher Bedeutung wie das Hauptwerk gewesen zu sein scheint. — 2. Ein Mahnschreiben an den römischen Presbyter Florinus *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν* (Eus. h. e. V, 20, 1; ein geschichtlich bedeutsames Stück daraus V, 20, 4—8; eine aus einem Martyrologium genommene armenische Übersetzung bei Pitra, Anal. II, 200). Zur Zeit dieses Schreibens stand Florin noch innerhalb der Kirche; denn Jr. beweist ihm erst, daß seine Lehrsätze mit der Kirche unverträglich seien, und daß „nicht einmal die außerhalb der Kirche stehenden Ketzer solche Sätze auszusprechen gewagt haben". Dem entspricht, was Eusebius (V, 20, 1) sagt, daß Florin damals die im Titel des Sendschreibens verneinte Ansicht zu begünstigen schien. — 3. Durch denselben Florin veranlaßt, aber nicht mehr an ihn gerichtet, war *τὸ σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος*. Das einzige Fragment dieser „Studie" bei Eus. V, 20, 2 enthält keine Anrede an Florin, sondern ist eine an den Schreiber, welcher die Schrift kopieren wird, gerichtete Beschwörung zu gewissenhafter Vergleichung seiner Abschrift mit dem Original. Da das Thema der Schrift eine Grundlehre Valentins betraf, und sie nicht mehr die Form einer Warnung an Florin an sich trägt, so mag im wesentlichen richtig sein, was Eusebius sagt, daß Jr. sie geschrieben habe, als Florin „wiederum durch die Jrrlehre Valentins fortgerissen wurde". Besonders bedauerlich ist der Untergang dieser Schrift, weil Jr. darin so eingehend seinen Zusammenhang mit der ersten nachapostolischen Generation erörtert hat, daß Eusebius außer jener Beschwörung am Schluß der Schrift nur dies aus derselben anmerkt. In der Überschrift eines syrischen Citats aus Iren. I, 9, 3 ist nicht, wie man aus der Übersetzung von Harvey (II, 433 f. A. 1; cf. Pitra-Martin IV, 18. 293 Nr. 3) schließen könnte, diese Schrift von der Ogdoas citiert, sondern nur gesagt, daß Jr. in jenem Zusammenhang gegen die von Valentin und seinen Anhängern wie ein Mythus vorgetragene Phantasie und gegen die von ihnen so genannte Ogdoas streite, was in der That zutrifft. Dagegegen ist ein griechisch und syrisch erhaltenes Fragment, welches in einer Hs mit *κατὰ Βαλεντίνου* eingeführt wird, wahrscheinlich der Schrift über die Ogdoas entlehnt (Frg. VIII; Stieren S. 829; Harvey II, 479; Mai, Spicil. Rom. II, 2, 36; Pitra, Anal. II, 197 Nr. 6; syrisch etwas vollständiger bei Harvey II, 454 Nr. 25; Pitra-Martin IV, 26. 299 Nr. 24 mit der sonderbaren Überschrift „von Irenäus, welchen die Häretiker citieren", oder nach anderer Lesung „töteten"). — 4. Ein an einen gewissen Blastus in Rom gerichtetes Sendschreiben *περὶ σχίσματος* nennt Eusebius V, 20, 1 cf. c. 15 neben demjenigen an Florin. Nach Pseudotertullian haer. 22 war Blastus ein Quartadecimaner, nach Pacianus (ep. 1 ad Sympron.) ein geborener Grieche und Montanist, vgl. Zahn, Forschungen IV, 285. 307. Zu diesem Sendschreiben gehört nicht ein syrisches Fragment, welches Harvey demselben zuweisen wollte (II, 456 Nr. 27 = Pitra-Martin S. 26. 300 Nr. 26, s. die hier folgende Nummer). Eher wäre dahin zu rechnen eines der Pfaffschen Fragmente, wenn es echt wäre (Harvey II, 505 Nr. 37) und sehr

wahrscheinlich ein armenisches Fragment (Pitra-Martin S. 34. 305 Nr. 8), dessen Echtheit durch die Verwandtschaft des Gedankens mit Iren. IV, 26, 2; 33, 7 bestätigt wird. — 5. Zu den Sendschreiben, welche Ir. zur Zeit des Osterstreites zwischen den Asiaten und Victor von Rom an verschiedene Bischöfe gerichtet hat (Eus. V, 24, 18), wird dasjenige gehören oder hing doch damit zusammen, welches er nach einem syrischen Fragment (Harvey II, 456 Nr. 27; Martin S. 26. 300 Nr. 26) „an einen Alexandriner schrieb, darüber, daß es Recht sei, das Fest der Auferstehung am Sonntag zu feiern". Ob der Adressat ein Quartadecimaner war, oder ob Ir. ebenso wie an Victor (Eus. V, 24, 11) im Ton der Konzession so geschrieben hat, läßt sich weder aus der Ueberschrift, noch aus dem Inhalt des Fragments sicher erkennen. — 6. Schreiben an Victor von Rom in der Osterfrage, im Namen der gallischen Christen (Eus. V, 23, 2; 24, 11—17. Zusammenstellung, Übersetzung und Untersuchung der Fragmente bei Zahn, Forsch. IV, 283—308). Eusebius kennt mehrere Schreiben des Ir. in dieser Angelegenheit, aber nur eines an Victor. In vielen Gnomologien (Maximus Conf., Parall. Sacra etc. s. Harvey II, 477 Nr. 4; Pitra, Anal. II, 197 Nr. 8 Note 3) wird ein Satz des Ir. „aus dem Brief an Victor" citiert. Eine Mehrheit solcher Briefe hat nur Hieronymus (vir. ill. 35), von welchem wiederum Photius (cod. 120), wie so oftmals, durch Vermittlung der griechischen Übersetzung des Sophronius abhängig ist, in seiner Weise, wahrscheinlich infolge unaufmerksamer Lesung von Eus. h. e. V, 24, 18 erdichtet. Zu dem einzigen Sendschreiben des Ir. an Victor gehört daher auch das syrische Fragment eines Schreibens an Victor in betreff des Florinus und seiner Schriften (Harvey II, 457 Nr. 28; Martin S. 27. 300 Nr. 27; vgl. Zahn, Forsch. IV, 254 A. 4; S. 289 f. 305—308; VI, 32 ff.), und es ist nicht schwer einzusehen, wie trefflich es sich in Ton und Zusammenhang jenes Sendschreibens einfügt. Möglich ist auch, daß Pseudojustin (quaest. ad. orthod. 115 ed. Otto III^3, 186) mit *ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ* eben dieses Sendschreiben meint, denn von einer anderweitigen, nicht als Brief abgefaßten Abhandlung des Ir. über diesen Gegenstand wissen wir nichts. — 6. „Über den Glauben an Demetrius, einen Diakon von Vienne". Ein seit Feuardent in lateinischer Übersetzung und ohne genauere Angabe der Herkunft gedrucktes Fragment (Harvey II, 478 Nr. 6) hat zuerst Pitra Anal. II, 202; vgl. S. 194 aus einem Miscellenkodex (Paris 854 fol. 134) griechisch herausgegeben. Das Citat wird dort eingeleitet *ἐκ τῆς* (l. *τοῦ*) *πρὸς Δημήτριον διάκονον Βιαίνης περὶ πίστεως λόγου* und als Anfangsworte dieser Schrift *ζητῶν τὸν θεὸν ἄκουε τοῦ Δαυὶδ λέγοντος κτλ.* Es schließen sich aber hieran mit dem Lemma *τοῦ αὐτοῦ λόγου* drei kurze Sätze an, welche schon längst als Frg. V (Stieren S. 828; Harvey S. 477) nach einem Citat des Maximus (Opp. ed. Combefis II, 152 = Migne 91 col. 276) in die Sammlung aufgenommen waren. Dort waren die Anfangsworte und der Titel der Schrift ebenso angegeben; denn *ἐκ τῶν . . . λόγων, οὗ ἡ ἀρχή κτλ.* ist ein seine Korrektur mit sich führender Schreibfehler. Vielleicht gehört zu dieser Schrift ein syrisch, armenisch und arabisch erhaltenes Fragment (Harvey II, 460—463 Nr. 30. 31; Martin S. 28. 31. 301—302; syr. Nr. 29; arm. Nr. 1; Mai, Spic. Rom. III. 704). In zwei syr. Hss, einer Londoner vom J. 562 (Brit. Mus. Add. 12156 fol. 1) und einer vatikanischen (Cod. 140 fol. 128; vgl. Mösinger, Mon. syr. II, 9, lat. Teil S. 11 Nr. 3), ferner in der armenischen Übersetzung sowie in der arabischen, in welcher der Name Hierotheus aus Irenaeus verschrieben ist, wird es dem Ir. zugeschrieben. Diese starke Bezeugung kann nicht dadurch in Frage gestellt werden, daß in einer syrischen Hs (Brit. Mus. Add. 12156 fol. 77, also derselben, welche fol. 1 unser Fragment dem Ir. zuschreibt) ein sehr ähnlich lautendes Stück die Überschrift trägt „von Bischof Melito über den Glauben" (Cureton, Spicil. syr. p. 32, englischer Teil S. 53. 95; Martin S. 29. 301 Nr. 30). Denn erstens ist eine Schrift Melitos unter diesem Titel nicht bekannt; der Titel *περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων* Eus. IV, 26, 2 liegt zu weitab. Dagegen macht schon der Eingang des Melitofragments („Aus Gesetz und Propheten haben wir gesammelt, was verkündigt ist über unsern Herrn Jesus Christus") ziemlich gewiß, daß es aus Melitos *ἐκλογαὶ ἔκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν* (Eus. IV, 26, 13) genommen ist. Zweitens sind diese Sätze Melitos denjenigen des Ir. eben nur sehr ähnlich, keineswegs mit ihnen identisch. Ir. wird hier wie anderwärts Ausführungen eines älteren Schriftstellers sich frei angeeignet haben, vielleicht in der Schrift an Demetrius, welcher der Titel *περὶ πίστεως* eher zukommt, als den Eklogen Melitos. — 7. Eine Apologie bezeugt Eus. V, 26: *πρὸς Ἕλληνας λόγος συντομώτατος καὶ τὰ μάλιστα ἀναγκαιότατος, περὶ ἐπιστήμης ἐπιγεγραμμένος.* Hieraus macht

Hier. vir. ill. 35 zwei Schriften, deren letztere de disciplina betitelt gewesen sein soll, wie auch Rufin h. e. V, 26 *περὶ ἐπιστήμης* übersetzt, während Sophronius das Original glücklich wieder erreicht. Vielleicht las Hieronymus bei Eusebius gegen die meisten Hss, auch gegen Rufin und den Syrer *εἰς*, wie Lämmer *εἰς*, vor *τὰ μάλιστα*. — 8. Eine Schrift *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* widmete er einem gewissen Marcianus, möglicherweise dem Verfasser des Martyrium Polycarpi (c. 20, s. dazu Lightfoot). — 9. Eine Sammlung von Predigten wird das *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* gewesen sein (Eus. V, 26; falsch Rufin dialogi de diversis, richtig Hieronymus variorum tractatum, Sophronius *ποικίλων ὁμιλιῶν*, vgl. Zahn, Forsch. III, 44). Ein Fragment derselben ist in den Gnomologien wenigstens teilweise unter richtigem Titel aufbewahrt (Harvey II, 480 Nr. 11), andere mit Verschreibung des Titels in *διατάξεων* (l. l. II, 508 Nr. 41 = Nr. 9 vgl. Migne 86 col. 2087). Ein armenisches Bruchstück einer Predigt über Mt 20, 20 trägt die Überschrift „aus der zweiten Reihe der Homilien des hl. Irenäus, des Nachfolgers der Apostel" (Harvey II, 464 Nr. 32; Martin S. 31. 302 Nr. 2). — 10. Oekumenius giebt einen Auszug aus einer Schrift, worin Ir. über Sanctus und Blandina erzählt haben soll (Harvey II, 482 Nr. 13). Abgesehen von einer Verwechselung der Märtyrerinnen Blandina und Biblias stimmt dieser Bericht wesentlich mit dem Schreiben der Gemeinde von Lyon über die Martyrien von Lyon im J. 177 überein (Eus. V, 14—19. 25). Ir. kann der Verfasser des letzteren sein, da er damals Presbyter in Lyon war, und die Gemeinde kann an irgend einer Stelle seinen Namen als des Verfassers genannt haben (vgl. den gleichen Fall Mart. Polyc. 20, 1), ohne daß Eusebius es nötig fand, auch dieses Stück des Berichts unter seine ohnehin ausführlich genug geratenen Auszüge aufzunehmen. Wir hätten ein Seitenstück an der nahezu sicheren Abfassung der Passio Perpetuae durch Tertullian. — 11. Aus einer Schrift *περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην* existiert ein Fragment, gegen welches nicht viel einzuwenden ist (Harvey II, 496 Nr. 32, vollständiger aus einer anderen Hs Pitra, Anal. II, 203 Nr. 3, vgl. S. 195). Wenn man neben Josephus, Justinus und Cajus auch den Ir. für den Verfasser der Schrift Hippolyts *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* gehalten hat (Photius cod. 48), so könnte das aus der Erinnerung an eine Schrift verwandten Gegenstandes stammen, welche Ir. in der That geschrieben hat. — 12. Unsicher ist eine „erste Auslegung zum hohen Liede", von welcher ein syrisches Fragment existiert (Harvey II, 455 Nr. 26; Martin S. 26. 299 Nr. 25). — 13. Über die Geschichte der 4 Fragmente, welche der Tübinger Kanzler Pfaff 1715 herausgab (Stieren I, 847—891 Nr. 37—40; Harvey II, 498—506 Nr. 35—38), hat Stieren II, 381—528 die Akten gesammelt. Neuerdings hat Harnack (TU, NF V, 3) sie nachgeprüft und, wie es scheint, endgiltig bewiesen, daß alle 4 Stücke eine Fälschung Pfaff's seien. Das 2. Fragment mit der dunkeln Berufung auf *δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις*, womit möglicherweise die Didache gemeint wäre (vgl. das Citat aus Mal. 1, 11 hier wie in Didache 14, 3), berührt sich nahe mit Iren. IV, 17, 5—18, 1. Auch dort wird betont, daß die Kirche das Opfer des neuen Bundes von den Aposteln empfangen habe; es wird die gleiche prophetische Stelle unter Nennung des Malachias und dahinter mit der gleichen Formel (Joannes in apocalypsi) Apk 5, 8 citiert. Bedenklich ist, daß an ein als paulinisch bezeichnetes Citat (Rö 12, 1) mit *καὶ πάλιν* ein solches aus Hbr 13, 15 angeschlossen wird, als ob auch dies Paulus geschrieben hätte, während Ir. den Hebräerbrief zwar citiert (Eus. V, 26), aber dem Paulus abgesprochen hat (Phot. cod. 232). Entscheidend gegen die Echtheit ist der auf einem Druckfehler bei Halloix beruhende Gebrauch von *ἐκκαλοῦμεν* statt *ἐπικαλοῦμεν*. — 14. Ob Ir. seine Absicht gegen Marcion eine besondere Schrift zu schreiben ausgeführt hat, wissen wir nicht (Iren. III, 12, 12; Eus. V, 8, 9).

II. Lebensgeschichte. Da Ir. mehr als irgend ein anderer Kirchenschriftsteller vor Euseb für uns als Zeuge kirchlicher Tradition von Wichtigkeit ist, so hat auch eine genauere Festellung seines äußeren Lebensganges erhebliche Bedeutung. Die Provinz Asien war seine Heimat. In Niederasien, d. h. in einer an der Westküste Kleinasiens gelegenen Stadt und in der Umgebung Polykarps, also gewiß in Smyrna hat er, „da er noch ein Knabe war," den späteren Ketzer Florin gesehen (s. unten). Nach dem Armenier Sebeos hat sich Ir. einmal in Laodicea aufgehalten (Mitteilung von Hübschmann bei Harnack Patr. apost. I², 2, 101). Die auch sonst mannigfach bezeugte Verbindung zwischen den Kirchen Asiens und Galliens und der Ton, in welchem Ir. von den Kirchen und Kirchenlehrern jener Provinz redet, bestätigen seine Herkunft. Griechische Abkunft folgt

freilich weder aus seinem Namen, den man in den Inschriften Asiens ziemlich häufig antrifft, noch aus der Sprache, in welcher er schrieb. Andererseits hat aber auch Harvey (Pref. p. V; Introd. p. CLIII) nichts Triftiges für die Hypothese einer semitischen, syrischen Herkunft beigebracht. Die Übereinstimmungen in neutestamentlichen Citaten mit den syrischen Versionen sind nur Zeugnisse für die Gestalt des griechischen Textes im zweiten Jahrhundert, auf welchen beide zurückgehn. Die Anzeichen von einiger Kenntnis des Hebräischen und Aramäischen, welche übrigens durch den an den betreffenden Stellen begreiflicherweise besonders verderbten Text ziemlich verdunkelt sind (I, 21, 3; II, 24, 2; 35, 3), könnten es höchstens wahrscheinlich machen, daß unter den asiatischen Kirchenlehrern, welchen Jr. die Grundlagen seiner Bildung verdankt, auch Juden von Geburt waren. Selbst mit wieviel Buchstaben der Name Jesus von den Hebräern geschrieben werde, weiß er nicht aus eigener Kenntnis, sondern beruft sich dafür auf die periti eorum (II, 24, 2). — In das helle Licht unbezweifelter Geschichte tritt Jr. erst im J. 177, in welchem die zu Lyon im Gefängnis liegenden Konfessoren ihn zum Überbringer eines Schreibens in Sachen der montanistischen Frage an Eleutherus von Rom wählten (Eus. h. e. V, 3, 4 und c. 4). Wenn Eusebius bemerkt, daß die gallischen Christen d. h. die Gemeinden von Vienne und Lyon (V, 1, 3), dieses Schreiben an Eleutherus ebenso wie das in derselben Sache an die Gemeinden Asiens und Phrygiens gerichtete Schreiben derselben Konfessoren ihrem an die Asiaten gerichteten Bericht über die Martyrien jener Tage beigefügt haben, so muß die Absendung des zu zweit genannten Briefs der Konfessoren sich bis nach dem Tode seiner Verfasser (*τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολάς*) und nach dem Ende der Verfolgung verzögert haben. Daraus folgt aber nicht das Gleiche für die Reise des Jr. und den von ihm zu überbringenden Brief an Eleutherus, von welchem auch nach Jahr und Tag noch eine Abschrift genommen und den Asiaten bei so naheliegender Gelegenheit mitgeteilt werden mochte. Also während die Verfolgung in Lugdunum wütete, wird Jr. nach Rom gereist sein. Vgl. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, III, 344 f. Wenn ihn die Konfessoren nach Apk 1, 9 nicht nur ihren Bruder, sondern auch ihren *κοινωνός* nennen, so scheint er persönlich von der Verfolgung nicht ganz unberührt geblieben zu sein; und es mag auch die Absicht, das gefährdete Leben und die wertvolle Kraft des Jr. der Gemeinde zu erhalten, seine Wahl zum Abgesandten nach Rom mit veranlaßt haben. Im J. 177 war Jr. Presbyter der Kirche von Lyon (Eus. V, 4, 2). Er wird es seit einigen Jahren gewesen sein, denn gleich nach seiner Rückkehr wurde er der Nachfolger des in der Verfolgung umgekommenen Bischofs Pothinus (Eus. V, 5, 8; Hieron. vir. ill. 35). Als Bischof von Lyon schrieb er um 185 sein großes Werk (oben S. 404, 18). In gleicher Eigenschaft und damit zugleich als Vorstand der gallischen Gemeinden schrieb er um 190 an Victor von Rom, als dieser aus Anlaß des Osterstreits den Asiaten die Kirchengemeingemeinschaft aufgekündigt hatte, sowie auch an andere Bischöfe (Eus. V, 24, 11—18 s. o. S. 405, 10). Weitere Nachrichten über seine letzten Lebensjahre haben wir nicht. Erst Hieronymus macht ihn zum Märtyrer, aber ganz beiläufig (comm. in Es. lib. XVII, Vallarsi Quartausg. IV, 761), und Dodwells Vermutung, Hieronymus habe sich durch die Ausdrucksweise der Konfessoren von Lyon (Eus. V, 4, 2: *κοινωνὸς ἡμῶν*) dazu ermächtigt geglaubt, ist nicht unwahrscheinlich. Der Bericht bei Greg. Tur. Hist. Franc. I, 27; Gloria mart. I, 49 u. 50 ist so verworren, daß man annehmen muß, er habe ebensowenig wie Gregor der Große (ep. XI, 56) gesta vel scripta des Jr. vor sich gehabt. Die Angabe eines syrischen Schreibers (Harvey II, 454), wonach ihn die Häretiker, und diejenige eines anderen, wonach ihn die Gallier erschlagen haben sollen (Mon. syr. ed. Moesinger II, 8 syr., S. 10 lat. Text), erwecken wenig Zutrauen. Sein Name fehlt in dem ältesten syrischen Martyrolog aus der Zeit um 350—400, und im sogen. Martyrol. Hieronymi (Acta SS Nov. tom. II, 1 p. [1—192]). In griechischen Menologien, z. B. in dem des Basilius Porphyrog. (Migne 117 col. 597. 601) und in dem Menol. Sirleti (Canis. ant. lect. ed. Basnage III, 1, 460 sq.) ist unser Jr. mit dem Märtyrer und Bischof von Sirmium gleichen Namens aus der Zeit Diocletians, welcher in jenem syrischen Kalender noch einsam unter dem 6. April steht (Acta SS Nov. II, 1 p. LV), so brüderlich unter dem 23. August zusammengestellt, daß der Verdacht einer Uebertragung der Märtyrerwürde von einem Jr. auf den andern kaum abzuwehren ist. Hippolyt, Tertullian, Euseb und viele spätere, welche Gelegenheit hatten, es zu bemerken, auch Makarius von Magnesia, welcher wahrscheinlich auf Grund der von ihm gelesenen Vita Polycarpi den Jr. als Wunderthäter neben Polykarp, Fabian von Rom und Cyprian von Karthago stellt (III, 24 p. 109 ed. Blondel vgl. ZKG II, S. 454. 457), schweigen

von seinem Martyrium; und alle Anstrengungen von Massuet (diss. II, § 31—40), dasselbe zu beweisen, waren eitel. Aus der Zeit nach seinem Eingreifen in den Osterstreit, welches nach dem Amtsantritte Victors von Rom (a. 189) und noch unter Commodus († 192) fällt, fehlt jede Spur seines Weiterlebens. Während über diese Daten eine ernstliche Meinungsverschiedenheit nicht entstehen konnte, ist der Streit über die Geburtszeit und Lebensdauer des Ir. bis heute noch nicht geschlichtet. Während Dodwell und Grabe, in neuerer Zeit am bestimmtesten der Unterzeichnete die Geburt des Ir. dem Anfang des 2. Jahrhunderts mehr oder weniger naherücken, haben Massuet, Ziegler, Lipsius, Harnack sie näher an die Mitte des Jahrhunderts herangerückt. Eine mittlere Stellung nehmen Tillemont („frühestens um 120"), und Leimbach (c. 126) ein. Dabei will jedoch bedacht sein, daß man früher als das Todesjahr Polykarps bald 147, bald 166 oder gar 169 annahm, während heute als ausgemacht gelten darf, daß Polykarp an einem Sabbath, dem 23. Febr. 155 gestorben ist. Es kommen folgende Momente in Betracht: 1. Ist Irenäus 177 nach vorangegangenem Presbyterat Bischof geworden, so muß er nach damals herrschender Regel mindestens 40 Jahr alt gewesen, also wahrscheinlicher vor als nach 137 geboren sein (Zahn, Forsch. VI, S. 28). 2. Irenäus sagt, die Apokalypse sei nicht vor langer Zeit, sondern beinah noch zu seinen Lebzeiten (*σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*), gegen Ende der Regierung Domitians geschaut worden (V, 30, 3). Wenn der Sinn der griechischen Worte nicht durch den Sprachgebrauch feststände, so würde sich doch daraus, daß dies um 185 geschrieben, Domitian aber 96 gestorben ist, von selbst ergeben, daß *γενεά* hier nicht den gewöhnlich zu etwa 30 Jahren berechneten Zeitraum bezeichnet, innerhalb dessen eine Generation der andern zu folgen pflegt. Es heißt auch nicht, wie der Lateiner übersetzt hat, nostro saeculo, sondern bezeichnet die mit der Geburt des Redenden beginnende Zeit. Nun ist „beinah" ein relativer Begriff, und offenbar ist die rhetorische Absicht, die Abfassung der Apk so nahe wie möglich an die Gegenwart heranzurücken. Aber bei einem Mann von nüchterner Schreibweise wie Ir., welcher sich z. B. in der Berechnung der noch nicht 50 Jahre Jesu (Jo 8, 57) als einen nur zu skrupulösen Rechner zeigt (II, 22, 6 irrationabile est enim, omnino viginti annos mentiri eos), ist nicht anzunehmen, daß er so geredet haben würde, wenn er 40—50 Jahre nach c. 95 geboren wäre. Nach dieser Stelle allein möchte man eher mit Dodwell an 97 oder 98, oder mit Grabe an c. 108, als mit Massuet und Harnack an c. 140 oder gar mit Ziegler an c. 147 denken. 3. In seinem Brief an Florin (Eus. V, 20 5) schreibt Ir.: *εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ, λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ.* Dies heißt nicht nur, daß Florin damals eine Stellung am kaiserlichen Hof innehatte, sondern daß Ir. ihn in Smyrna in dieser Stellung sich hat bewegen sehen, daß also Florin sich im Gefolge des damals in Smyrna weilenden Kaisers befunden hat. Dieser Kaiser kann nicht Antoninus Pius (138—161) gewesen sein; denn dafür, daß dieser als Kaiser jemals die Provinz Asien besucht habe, fehlt jedes Zeugnis. Selbst daß er um 154 in Alexandrien und Antiochien gewesen sei, kann man dem unzuverlässigen Malalas (XI, p. 280) angesichts von Capit. Anton. 5, 4—5; 7, 1 nicht glauben. Es ist also, da Marc Aurel, vor dessen Regierungsantritt Polykarp starb, hierdurch ausgeschlossen bleibt, Hadrian gemeint. Dieser ist 123 und wieder 129 in der Provinz gewesen, bei letzterer Gelegenheit unter anderem in Ephesus und Laodicea, wahrscheinlich auch in Smyrna (Zahn, Forsch. IV, 278). Die Begegnung des jungen Ir. mit Florinus in Smyrna hat also 129 stattgefunden. Mit Unrecht hat man dagegen die Erwähnung desselben Florin in dem Schreiben des Ir. an Victor geltend gemacht (oben S. 405,20). Ein Mann, welcher schon 129 eine dienstliche Stellung am Hofe inne hatte, könne nicht nach 189 noch ein gefährlicher Ketzer gewesen sein, zu dessen Verurteilung Viktor aufgefordert werden mußte. Aber Ir. redet dort von Florin nur als von einem Schriftsteller, dessen Schriften in Gallien Schaden anrichten, und dessen Schriften Victor, der das bisher versäumt hat, aus der Kirche verbannen soll. Wenn Ir. schließlich dem Klerus zuruft: „Scheltet (oder rüget) den, der Solches geschrieben hat", so fordert er ein Anathema über den ehemaligen römischen Presbyter. Statt dessen mußte er Absetzung und Exkommunikation desselben fordern, wenn er noch lebte. Florin kann und wird also geraume Zeit vor 190 gestorben sein. Wenn nun Ir. sagt, daß er 129 „noch ein *παῖς*" war, so würde dies an sich sogar auf ein Alter von 20 und mehr Jahren gedeutet werden können (Eus. h. e. VI, 8, 5 cf. 3, 3; 8, 1 ff.; vita Const. II, 51, 1 cf. I, 19, 1; Galen. ed. Kühn XIX, 217), jedenfalls aber weist uns dies nicht ins Kindesalter. Was Ir. zunächst in Bezug auf jenen Zeitpunkt von seinen Erinnerungen an die Predigten und Lebensgewohnheiten Polykarps mitteilt, setzt voraus, daß er damals mindestens 12 bis

15 Jahr alt, also c. 115 geboren war. Von da aus ist seine Äußerung über die Apokalypse begreiflich. — 4. Jr. hat aber nicht nur vorübergehend im Jahre 129 Gelegenheit gehabt, den Polykarp zu hören; er erinnert sich an Worte, welche Polykarp häufig zu wiederholen die Gewohnheit hatte, und spricht von den damals empfangenen Belehrungen als solchen, die ihm von Jugend an (ἐκ παιδός) zu teil geworden und mit der Seele zugleich gewachsen seien (§ 5). Da nun die Erinnerung an empfangene Unterweisungen mit den Jahren nicht zu wachsen, sondern abzunehmen pflegt, wenn die Unterweisungen nicht fortgesetzt und wiederholt werden, so folgt, daß Jr. unter dem Einfluß Polykarps als seines Lehrers vom Knaben oder Jüngling zum Mann herangewachsen ist. Eben dies bestätigt seine Aussage über Polykarp im Hauptwerk (III, 3, 4) ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. Kann diese Altersangabe selbstverständlich nicht das früheste Kindesalter etwa bis zum 7. Jahr bedeuten (cf. Iren. II, 22, 4; 24, 4), so kann ἡλικία nur die gewöhnliche Bedeutung „Alter des Erwachsenen" haben, und nach einem gleichfalls gewöhnlichen, auch dem Jr. geläufigen Sprachgebrauch (II, 25, 5 cf. Clem. hom. I, 1) bezeichnet ἡ πρ. ἡλ. das jüngere Mannesalter, welches im Altertum bis in die vierziger Jahre ausgedehnt wurde. Schon 129 hatte für Jr. die Zeit seiner Belehrung durch Polykarp begonnen, und sie kann sich bis um 150, etwa von 15.—35. Lebensjahr erstreckt haben. 5. Eben dies ergiebt sich auch aus verschiedenen Angaben des Jr. über Belehrungen, welche er durch andere Apostelschüler in Asien empfangen hat. Allerdings bedürfen die oft zusammengestellten Fragmente der „Seniores apud Irenaeum" sehr der Sichtung. Es bleiben aber nach der strengsten Sichtung zwei Abschnitte übrig, in welchen Jr. über mündliche Vorträge jener Presbyter berichtet, welche er selbst gehört hat: IV, 27, 1 — 32, 1 und V, 33, 3—4. Von einem bestimmten Vortrag eines apostolorum discipulus (IV, 32, 1, wogegen IV, 27, 1 nicht streitet) sagt er IV, 27, 1 audivi a quodam presbytero, und er beschreibt in oft wiederholtem Imperfektum, welchen Eindruck er damals von diesen und anderen ähnlichen Vorträgen empfing (besonders IV, 31, 1: talia quaedam enarrans de antiquis presbyter reficiebat nos et dicebat). An der anderen Stelle fügt er der Anführung einer eschatalogischen Tradition, welche er auf persönliche Schüler des Johannes zurückführt, die Bemerkung hinzu (V, 33, 4): „Dies bezeugt aber bestätigend auch Papias, der ein Hörer des Johannes und Genosse des Polykarp gewesen, ein Mann der alten Zeit, in schriftlicher Form im vierten seiner Bücher". Schon hieraus ergiebt sich, daß Jr. jene Überlieferung nicht aus dem Werk des Papias geschöpft, sondern auf mündlichem Wege empfangen hat; vollends beweist dies die weitere Bemerkung, daß Papias dieser Tradition noch ein Zwiegespräch zwischen Jesus und Judas hinzugefügt habe, welches also in jener mündlichen Mitteilung der Presbyter nicht enthalten war. Nun sagt aber Jr. und alle sonstige Überlieferung nur von einem einzigen Mitglied des Kreises jener Apostelschüler Asiens, von Polykarp, daß er ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht habe. Sind die übrigen beträchtlich früher, also etwa vor 145 gestorben, so muß Jr. vor dieser Zeit jene Lehrer mit Verstand gehört haben. — 6. Jn dem Anhang des Martyrium Polycarpi in einer Moskauer Hs., welcher sogut wie gewiß von demselben „Pionius" herrührt, welchem wir eine vor 400 verfaßte Vita Polycarpi verdanken (Patr. ap. II, p. 168; ZKG II, S. 454 ff.; GgA 1882 S. 289 ff.), wird unter Berufung auf Schriften des Jr. berichtet, daß Jr. zur Zeit des Todes des Polykarp in Rom als Lehrer thätig gewesen sei und durch eine trompetenartige Stimme von dem in Smyrna erfolgten Tod seines Lehrers am Tage und in der Stunde dieses Ereignisses benachrichrigt worden sei. Man mag über diese letzte Angabe, welche bekanntlich zu allen Zeiten ihresgleichen findet, denken wie man will, so besteht kein Recht, den Kern der Nachricht zu bezweifeln. Die detaillierten Angaben über Polykarps Besuch in Rom zu Ostern 154 (Iren. III, 3, 4; besonders aber im Brief an Victor Eus. V, 24, 16—17) stammen von einem Mann, welcher damals in Rom anwesend war. Die Nachricht des „Pionius" bestätigt die nächstliegende Annahme, daß Jr. dort Selbsterlebtes berichtet. Wie die Angabe des „Pionius" von den sonstigen Überlieferungen über Jr. unabhängig ist, so bestätigt er auch in unabhängiger Weise die vorstehenden Berechnungen. Es ergeben sich also folgende Ansätze: Jr. geb. c. 115, in Smyrna unter dem vorwiegenden Einfluß Polykarps aufwachsend und noch als junger Mann mit oder ohne Unterbrechungen lebend c. 128—150, in Rom spätestens 154, Presbyter in Lyon vor 177; Bischof daselbst von 178 an, Abfassung seines Hauptwerkes c. 185, Sendschreiben an Victor c. 190, gestorben nicht zu lange darnach im Alter von c. 80 Jahren. Die Verteilung seiner mannigfaltigen litterarischen Thätigkeit auf den Lauf seines Lebens ist unmöglich, solange nicht die verlorenen Schriften wiedergefunden sind.

III. Zur Charakteristik des Irenäus. Schon die Mannigfaltigkeit seiner Bestrebungen, welche vorstehende Übersicht veranschaulicht, verbietet es, hier eine Darstellung seiner Theologie und seiner Kirchenpolitik zu versuchen, zumal eine einigermaßen befriedigende in der Litteratur über Ir. bisher noch nicht vorhanden ist. Für die Beurteilung des schon von Hippolyt (refut. VI, 42. 55) und Tertullian (adv. Valent. 5), aber auch von Eusebius trotz dessen Abneigung gegen den chiliastischen Gedankenkreis stets mit größter Ehrerbietung genannten Kirchenlehrers und Kirchenmannes ist es ungünstig, daß wir außer den dürftigen Bruchstücken seiner meisten Schriften von ihm nur ein polemisches Werk besitzen, und auch dieses größten Teils nicht mehr im Original. Wir lernen ihn hier vor allem als einen schlagfertigen Verteidiger der kirchlichen Lehrüberlieferung gegen die „fälschlich" sogenannte Gnosis kennen. Vergleicht man ihn mit den Schriftstellern der Schule, aus welcher er hervorging, mit einem Papias oder Polykarp, so empfängt man einen starken Eindruck davon, daß Ir. mit treuester Anhänglichkeit an diese schlichten, teilweise sogar beschränkten Männer eine ungemeine Empfänglichkeit für die verschiedensten ihm zugänglichen Bildungselemente verbindet. Je weniger er mit außerkirchlicher Gelehrsamkeit prunkt, umsomehr überrascht die Fülle der Beweise dafür, daß er trotz seiner frühzeitigen Unterstellung unter den kirchlichen Unterricht sich eine achtungswerte weltliche Bildung angeeignet hat. Er will kein Philosoph sein, auch nicht Lehrer einer „barbarischen Philosophie", wie die Apologeten von Aristides bis Clemens; aber wie hoch überragt er sie alle an gesundem Urteil, an Schärfe des Gedankens und Klarheit der Darstellung! Ir. ist der erste Schriftsteller der nachapostolischen Zeit, dem der Name eines Theologen gebührt. Wenn emsige Beschäftigung mit allerlei Gegenständen und Urkunden des christlichen Glaubens, worin Eusebius und Hieronymus Großes geleistet haben, noch nicht zum Theologen macht, sondern nur eine in sich harmonische, aus den eigentümlichen Prinzipien des christlichen Glaubens entwickelte Gesamtanschauung von den Beziehungen zwischen Gott und Welt, so läßt sich Ir. nur mit Origenes und Augustin vergleichen. Athanasius und Cyrill kommen als Theologen neben diesen Männern gar nicht in Betracht. Was aber Reinerhaltung der Theologie von fremdartigen Einflüssen anlangt, übertrifft Ir. sie alle. Aller aprioristischen Spekulation abhold, in den Thatsachen der Offenbarung wurzelnd, sucht er die gesamte dem Menschen und Christen kundgewordene, aus der Ewigkeit fließende und in dieselbe wieder einmündende Entwickelung von der Schöpfung bis zum Millenium als ein lernbegieriger Schüler der Offenbarung teleologisch zu begreifen. Wenn Eusebius und Hieronymus beklagen, daß er der noch älteren Autorität eines Papias folgend der chiliastischen Lehre ergeben gewesen sei, so muß man nur die haltlosen und öden Vorstellungen dieser Lehrer des 4. Jahrhunderts vom Ausgang der Dinge sich vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß Ir. lediglich die urchristliche Eschatologie festgehalten hat, ohne welche ein einheitliches und doch zugleich wahrhaft christliches Bild der Welt- und Offenbarungsgeschichte nicht zu stande kommt. Als die phrygischen Bauern mit ihren fanatischen Weissagungen und ihrer finsteren Bußpredigt die Kirche seiner Heimat und bald auch die ganze Christenheit aufregten, hat Ir. die Besinnung nicht verloren. Er hat im Einklang mit seiner Gemeinde und ihren im Gefängnis liegenden Konfessoren den römischen Bischof Eleutherus davor gewarnt, eine religiöse Bewegung, welche an wertvolle Erbstücke der Apostelzeit anknüpfte, ungeprüft zu verdammen (vgl. Zahn, Forsch. V, 43—47). Er ist der Ausschreitung der „Aloger", welche im Gegensatz zum Montanismus alle Prophetie und dazu das Buch der Apokalypse aus der Kirche verbannt wissen wollten, scharf entgegengetreten. Aber er ist kein Montanist geworden. Er hat auch in seiner Beurteilung des heidnischen Staats nicht die Linie verlassen, welche Jesus und Paulus vorgezeichnet haben, und welche auch die Apokalypse des Johannes, wie Ir. richtig erkannte, nicht überschritten hat. Das römische Reich ist ihm sowenig das des Antichrists, wie die Welt und das Fleisch des Teufels ist. — Auch als Mann der kirchlichen Praxis ist Ir. nicht leicht zu überschätzen. Wir besitzen seine Predigten nicht mehr; aber daß schon 150 Jahre nach seinem Tode eine Sammlung derselben vorhanden war, sichert ihm eine erste Stelle in der Geschichte der christlichen Predigt. Ir. lernte Keltisch, um den Heiden in und um Lyon das Evangelium nahe zu bringen. Darum gebührt ihm eine Ehrenstelle in der Geschichte der Mission. Die treue Erfüllung der Pflichten, welche sein in enge räumliche Grenzen eingeschränktes Amt und sein entlegener Bischofssitz ihm auferlegte, hindert ihn nicht, das Wohl und Wehe der gesamten Kirche auf dem Herzen zu tragen, und in die sie erschütternden Bewegungen wirksam einzugreifen. Er ist in Rom wie in Ephesus zu Hause. Die vielfach durchblickende Vorliebe für die Kirche seiner Heimat macht ihn nicht blind gegen die in der Lage und der Geschichte Roms begründete

hervorragende Bedeutung und den besonderen Beruf der römischen Kirche. In der Osterfrage reißt er sich von der heimatlichen Sitte los, weil er die abweichende Sitte des Abendlandes dem Wesen und Mittelpunkt der christlichen Osterfeier, der jährlichen Hochfeier der Eucharistie angemessener fand. Aber mit rücksichtsloser Entschlossenheit tritt er der Überschätzung solcher Differenzen und der mit Unwissenheit gepaarten Anmaßung des Papstes Victor entgegen. Die Einheit der Kirche, um deretwillen er die hauptsächlich durch die Succession der Bischöfe in den großen Apostelkirchen getragene Tradition hochschätzt, hat nach Ir. zur Lebensbedingung eine große Freiheit und Mannigfaltigkeit der kirchlichen Bräuche und die gegenseitige Unabhängigkeit der autonomen Kirchenkörper. Die größte Gefahr aber für die Einheit der Kirche erblickt er nächst der Fälschung der Lehre durch die Gnostiker in der alles uniformierenden Rechthaberei, mag sie bei einem Quartadecimaner Blastus sich finden, der in Rom der dort herrschenden Ostersitte sich nicht fügen wollte, oder bei dem römischen Bischof Victor, mit welchem er in der äußeren Parteistellung in der Osterfrage übereinstimmte. Durch diese auf innerster Überzeugung beruhende, von den kleinlichen Motiven der streitenden Parteien unabhängige Haltung in den kirchlichen Streitfragen seiner Zeit hat dieser streitbare Theolog doch, wie Eusebius (V, 24, 18) ihm nachsagt, seinen Namen Irenäus zur Wahrheit gemacht. Er hat den Frieden der Kirche im Streit gesucht. Wenn er den Entwickelungsgang der Kirche weder durch eine wirksame Reaktion zurückgeschraubt, noch durch epochemachende Gedanken um einen wesentlichen Schritt vorwärts gebracht hat, so hat er doch in dreifacher Beziehung mehr geleistet, als vielleicht irgend ein Kirchenlehrer der ersten drei Jahrhunderte. Er hat viel dazu gethan, die Kirche zu schützen, erstens gegen den zersetzenden Einfluß der meist unter dem Deckmantel der äußerlichen Zugehörigkeit zur Kirche sich einschleichenden Spekulationen der valentinianischen Schule, zweitens gegen provinziale Engherzigkeit und bäuerischen Fanatismus, drittens aber auch gegen die Gelüste des römischen Stuhls nach einer despotischen Universalherrschaft in der Kirche.

Th. Zahn.

Irenäus, Christoph, Flacianer, geb. c. 1522, gest. 1595. — Litteratur: Raupach, Presbyterologia Austriaca, S. 69—73, bis jetzt die beste Biographie mit reichhaltiger, aber nicht ganz vollständiger Bibliographie (vgl. den Nachtrag in Raupach, Zwiefache Zugabe, S. 43); Leukfeld, Historia Spangenbergensis, S. 37 f.; Auserlesene theol. Bibliothek 59 Tl., S. 1657; Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs 5, 333, 422; Wibel, Hohenlohische Kirchen- und Ref. G. 1, 599; Th. Stud. a. Württb., 1880, 271; Krumhaar, die Grafsch. Mansfeld im Ref. Zeitalter, S. 353; Preger, M. Flacius, 2. Bd., ZhTh 19, 3 ff., 218 ff.; H. Beck, Erbauungslitteratur d. ev. K. Deutschl., 1, 302 ff.; AdB. 14, 582, Buchwald, Witth. Ordiniertenbuch, 1, 82.

Christoph Irenäus, dessen deutscher Name noch nicht feststeht, wurde zu Schweidnitz etwa im Sommer 1522 geboren, denn im März 1592 nennt er sich prope septuagenarius. Aus bescheidenen Verhältnissen hervorgegangen, besuchte er doch die Schule des von ihm hochverehrten Trotzendorf in Goldberg und studierte wohl in Wittenberg, wo er vielleicht als Christofferus Harem Schuidnicensis im Mai 1544 inskribiert wurde (Förstemannn, Alb. Viteb. 212). Wahrscheinlich nötigten ihn seine beschränkten Mittel, bald einen Schuldienst zu suchen. 1545 bis Ende 1547 war Ir. Rektor der Schule in Bernburg (Z. G. Oberrhein, 1899, 141, Wasserspiegel 8 f.). Am 4. Jan. 1548 aber empfahl ihn Melanchthon, nachdem er aus unbekannten Gründen von Bernburg weggekommen war, als Schulmeister nach Schweinfurt, indem er von ihm rühmte: scribit solutam orationem et versus satis feliciter. Ir. sollte sich persönlich bewerben, aber die Sache zerschlug sich. Er übernahm das Rektorat der Schule in Aschersleben, was ihn wohl bewog, am 17. Februar 1549 die Magisterwürde in Wittenberg zu erwerben (Köstlin, Baccal. und Magistri der Univ. Wittb. zu 1549). Am 6. Sept. 1551 verehelichte sich Ir. mit Irene, Tochter des berühmten Rektors der Zwickauer Schule Pet. Plateanus, der vom 21. Aug. 1547 bis 27. Jan. 1551 Superintendent in Aschersleben gewesen war (Fabian, M. P. Plateanus, Zwickauer Gymn.-Progr. 1878), übernahm Herbst 1552 das Diakonat, weshalb ihn Bugenhagen am 2. Nov. 1552 ordinierte, und rückte 1559 zum Archidiakonat vor. Hier begann er in Predigten das Apostolikum zu behandeln, woraus jenes umfassende Werk erwuchs: „Symbolum Apostolicum, das ist die Artikel unseres christlichen Glaubens ausgelegt" (der erste) 1562 25. Juli, 140 Bl.; „der ander Art." 1562 10. Aug., 166 Bl.; „der dritte Art." 1562 29. Sept., 240 Bl. (nur vom hl. Geist); Fortsetzung „Kirche, Gemeine der Heiligen, Vergebung der Sünden", 1563 29. Sept., 444 Bl.; „Auferstehung des Fleisches" 1565 1. Mai, 360 Bl.; Spiegel des ewigen Lebens 1572, Widmung vom 29. Sept. 1571, 414 Bl.; Spiegel der Hellen 1579

2. Febr., 376 Bl. Schon hier zeigte sich Ir. als strengen Lutheraner und Polemiker gegen jede Art von „Korrupteln," weshalb er auch mit seinen Amtsbrüdern in Streit lag.

Im Frühling 1562 wurde Ir. als Pfarrer an die St. Peter- und Paulskirche zu Eisleben berufen, wo sein Landsmann und Mentor Hier. Mencel Superintendent war. Hier wurde er als „gelehrter, treuer, reiner Lehrer des Gesetzes und Evangelii," als „christlicher Eiferer und allen Korrupteln und einschleichenden Sekten widerwärtig, dabei ehrbaren Lebens und Wandels," von den Grafen von Mansfeld, wie von der Gemeinde hochgeschätzt und mit den Anhängern des Flacius unter der Führung von Cyr. Spangenberg befreundet. Ende 1566 erbat sich Herzog Johann Wilhelm von Sachsen Ir. zum Hofprediger, erst in Koburg, dann in Weimar. Ungern lieh man ihn auf ein Jahr, mußte ihn aber später dem Herzog ganz überlassen. Ir. predigte mit großem Freimut und strafte ohne Menschenfurcht hoch und nieder, benutzte aber auch seine einflußreiche Stellung, um den Anhängern des Flacius zu Ämtern auf der Universität, in der Kirche und der Kanzlei zu helfen, wie er selbst gesteht (Zweizüngige Lehre Georgii Autumni 1580), und genoß großes Vertrauen beim Hofe. Mit dem Herzog war er auf dem Altenburger Gespräch, 21. Oktober 1568 bis 9. März 1569, und mit der Herzogin auf einer Reise nach Südwestdeutschland, auch in Trier.

Vergebens bemühten sich Chemnitz und Mörlin, auf einer Zusammenkunft zu Ummendorf, Ir. von Flacius abwendig zu machen. Dieser eilte selbst nach Straßburg, um sich von dem Meister genau über seine Lehre von der Erbsünde unterrichten zu lassen und sie fortan bis zum letzten Atemzug unter den schwersten Opfern und Bedrängnissen zu verteidigen, dagegen die Bemühungen Andreäs um Einigung des Protestantismus und Ausgleichung der theologischen Gegensätze auf lutherischer Seite von 1569 an in Schrift und Wort mit steigender Heftigkeit unter groben Verdächtigungen und Beschimpfungen Andreäs zu bekämpfen. Vergeblich erschien Andreä im Febr. 1570 selbst in Weimar. Das Treiben der Flacianer in Thüringen, vor allem des Ir., erregte den Unwillen der evangelischen Fürsten. Kurfürst Friedrich von der Pfalz klagte am 10. April 1570 über ihr unchristliches Diffamieren, Verketzern und Verdammen; Kurfürst August von Sachsen drohte mit Krieg. Johann Wilhelm mußte die beiden Diakonen Reinecker und Günther entlassen, während Ir. als Superintendent nach Neustadt a. d. Orla versetzt wurde. Dort fuhr er fort, seine theologischen Gegner in Predigten, Briefen und Privatgesprächen zu verlästern, und weigerte sich, das herzogliche Reskript gegen das Gezänke zu veröffentlichen. Trotzig setzte er Jan. 1572 dem Konsistorium bei einer Disziplinaruntersuchung großen Widerstand entgegen, entwich endlich „nocte silente" von seinem Amt und begab sich nach Mansfeld. Hier wandten sich die alten Freunde unter der Führung Mencels von der Sache des Flacius ab und wurden dafür von Irenäus und Spangenberg aufs heftigste angegriffen, so Mencel 1574 und G. Herbst 1580. Die Jenaer Theologen schrieben gegen Ir. „Vom Flickwerk M. Irenäi" 1572. Flacius eilte selbst herbei und hielt unter Teilnahme des Ir. am 3. und 4. Sept. zu Mansfeld ein Gespräch mit seinen Gegnern. Immer wütender wurde der Kampf, immer heftiger erregten sich die Geister auch in der Bürgerschaft, es gab selbst Unruhen im Gottesdienst. Zuletzt griff der Erzbischof Sigismund von Magdeburg als Lehensherr ein. Am 31. Dez. 1574 erschienen 500 Landsknechte, denen Ir. nur mit Hilfe einer vornehmen Witwe (wohl der Gräfin) entrann.

Die nächsten Jahre im Leben des Ir. sind dunkel. Wir wissen nur, daß er sich fortan exul Christi nannte und bis 1590 siebenmal vertrieben wurde. 1575 weilte er in Schlesien, wurde auf Betreiben der Kirchendiener aus seiner Vaterstadt ausgewiesen und zog nun nach Westen und Süden. Einzelne Spuren weisen auf einen Aufenthalt in Hessen (am Hellenberg-Ellenberg, wo er 1578/79 den „Spiegel der Hellen" schrieb) und am Niederrhein. Ostern 1579 weilte er in Frankfurt, wo er mit dem Rektor Petrejus Herdesianus, dem Ehenachfolger des Flacius, Verbindungen hatte. Kurze Zeit darauf fand er Zuflucht in Franken, wo sein Weimarer Kollege Reinecker bei dem Herrn von Crailsheim auf Morstein in Dünsbach Amt Gerabronn weilte. Ir. wurde mit seiner Gattin von Eberhard von Stetten in dem nahen Buchenbach im Jagstthal Amt Künzelsau aufgenommen. Hier „auf der Elendsburg zwischen Berg und Thal" führte Ir. den Kampf gegen Andreä und die nun vollendete Formula Concordiae in grimmigem Haß und mit grobem Schelten auf ihre Verfasser, Unterzeichner und Beschützer weiter (Merklich Partikel der längst gesuchten Formel Concordien, 1580; Examen des ersten Artikels, 1581). Eine persönliche Begegnung mit Andreä, welche Graf Wolfgang von Hohenlohe zu Langenburg am 6. August 1581 veranlaßte, goß nur Öl ins Feuer. Ir. bestand übel in der Unterredung, aber er sah jetzt in Andreä den stolzen Kirchenfürsten, der in seiner Kutsche

daherfahre, und schalt nur um so mehr auf ihn. Graf Wolfgang, den Ir. bei einem Besuch in Frankfurt verlästerte, sann fortwährend auf Wege, um Ir. aus Franken zu treiben, dessen Gattin aber noch in Buchenbach 1582 starb. Chemnitz, Kirchner und Selneccer erließen 1583 die scharfe „Refutatio Irenaei. Gründlicher Bericht auf das Examen."

Wie eine Erlösung kam Ende 1582 ein Ruf an ihn als Senior der niederösterreichischen Kirche nach Horn bei Wien unter Veit Albrecht von Puchheim, wohin er mit seiner zweiten Gattin Veronika N. übersiedelte. Ir. war aber nicht der Mann für die tief zerrissene evangelische Kirche, wo die Anhänger der Konkordienformel und die aus ganz Deutschland hierher geflüchteten Flacianer einander gegenüberstanden, und letztere trotz Ir. und Spangenbergs Warnung unter der Anführung des Joach. Magdeburgius die Lehre des Flacius von der Erbsünde in wahnwitziger Weise übertrieben und so dem Flacianismus ein nicht unverdientes Ende bereiteten. Auf Grund eines Gutachtens der Altorfer Fakultät kündigten endlich die österreichischen Stände nach einem Beschluß vom 12. Aug. 1585 den Flacianern auf. Ir. stand wieder heimatlos da. Die nächsten Jahre läßt sich sein Aufenthalt nicht nachweisen. Wahrscheinlich suchte der gealterte Mann noch einmal in Schweidnitz eine Unterkunft, der Rat aber gebot ihm, obwohl er krank war, die Stadt noch „bei Sonnenschein" zu verlassen. Zuletzt wandte er sich wieder nach Buchenbach zu Eberhard von Stetten, wo er seine dreiteilige Postille zum Druck fertig machte (Widmung des ersten Teils vom 24. Febr. 1589) und immer noch litterarisch thätig war. Im Frühjahr 1595 dürfte er gestorben sein, denn am Sonntage Misericordias wird seine Witwe im Buchenbacher Kirchenbuch erwähnt. Sein Sohn ist wohl Wolfg. Irenäus von Weißburg (? Weißenburg, Elsaß), der am 23. Okt. 1577 die Tochter des Flacius, Anna, ehelichte (Preger, Flacius 2, 527 Anm.).

Irenäus, ein ursprünglich edel angelegter, begabter und wohlgelehrter Mann, der große Achtung und großes Vertrauen bei den Männern seiner Richtung genoß, ist ein Opfer der **rabies theologorum** geworden. Mit ehrlichem Eifer kämpfte er gegen Adiaphoristen, Synergisten, Accidentisten für das „Depositum" Luthers, die reine lutherische Lehre, aber seine Theologie verkümmerte, da die flacianische Erbsündenlehre für ihn zum Zentraldogma wurde. Im heftigsten Kampf für die von Flacius in der Hitze des Gefechtes gemachte Anwendung des ungeeigneten Substanzbegriffes auf die Erbsünde, verbrauchte er seine beste Kraft im Schelten und Lästern und nahm innerlich Schaden. Er vergaß, wie freundlich sich Melanchthon um ihn angenommen hatte, und ließ sich im Haß gegen Andreä und dessen Gönner Wolfgang von Hohenlohe teils zur Unbilligkeit im Urteil, teils zur Unwahrheit hinreißen. Wohl hat sein „Spiegel des ewigen Lebens," das beste seiner Erbauungsbücher, drei Auflagen erlebt, aber sonst hinderte er die Erbauung durch seine starken persönlichen Ausfälle (vgl. das scharfe Urteil von H. Beck a. a. O.). Rom hat den Mann, der das päpstliche Jubeljahr und den gregorianischen Kalender scharf angegriffen hatte, im Index zu den **autores primae classis** gerechnet. Sein großes Werk über das Symbolum Apostolicum dürfte für den praktischen Theologen Beachtung verdienen. In seiner Schrift „De monstris" zeigte er sich als echtes Kind seiner Zeit, bietet aber den Medizinern manche Nachricht, die noch der Prüfung wert ist. **G. Bossert.**

Irene, Kaiserin, s. Bd III S. 224, 25 ff.

Irische Schwestern der Liebe s. Bd V S. 392, 37 f.

Irland, kirchliche Verhältnisse, Statistik. — Litteratur: Ranke, Englische Geschichte (bes. Bd 4 u. 6); Beaumont, L'Irlande sociale, politique et religieuse (Paris 1881); R. Hassenkamp, Gesch. Irlands bis zu s. Union mit England (Leipzig 1886); Fr. de Pressensé, L'Irlande et l'Angleterre 1800—1888 (Paris 1889); The official Year-book of the Church of England, London, Society for promoting christian knowledge; Wetzer u. Welte, Kath. Kirchenlexikon.

Die Besitzergreifung der Insel durch König Heinrich II. fand auf Grund einer Bulle Hadrians IV. (eines Engländers) von 1155 (Jaffé 10056) statt, durch welche Hibernia und alle Nachbarinseln dem ersteren gegen die jährliche Zahlung eines Denars von jedem Wohngebäude überwiesen ward. Die von 1171 an begonnene Besiedlung und Besitzergreifung durch die Engländer beschränkte sich nur auf einen Streif an der Ostküste und erlangte infolge der Landesabwesenheit der meisten Großbesitzer wenig Bedeutung. Die Fortdauer einer gewissen Oberherrlichkeit des Papstes trug hiezu mittelbar auch etwas bei, wie

denn Papst Johann XXII. sich bei K. Eduard II. über die Härte seiner Regierung in Irland beklagte; doch das war vergeblich, wurde doch u. a. 1367 den englischen Kolonisten unter Strafe des Hochverrats verboten, einen Iren zu einer geistlichen Pfründe zu präsentieren oder in ein Kloster aufzunehmen ꝛc. Die Abhängigkeit des Landes von der Regierung zu London ward nach den Verwirrungen der Kriege zwischen „der roten“ und „der weißen Rose“ 1495 wesentlich gefördert durch die sogenannte Poyningsakte, ein vom irischen Parlament angenommenes Gesetz, nach welchem alle Vorlagen, die an das irische Parlament gebracht wurden, vorher vom englischen Geheimen Rat gebilligt sein müßten. Im 16. Jahrhundert führte die Losreißung der englischen Kirche von der Suprematie des Papstes durch Heinrich VIII. auch in Dublin dazu, daß das Parlament Irlands 1536 die päpstliche Suprematie für abgeschafft und alle Appellationen nach Rom für verboten; die Beamten aber, welche den Suprematseid für den König verweigerten, für Hochverräter erklärte, woran sich noch andere Feststellungen zu Gunsten der Durchführung des anglikanischen Kirchenwesens in allen Pfründen Irlands schlossen. Hiebei erwies sich der Erzbischof von Armagh als beharrlicher Vertreter der römisch-katholischen Sache. Die für letztere so günstige Zwischenzeit der Königin Maria, der „Blutigen“, 1553—1558, diente immerhin auch zur formalen Beseitigung der päpstlichen Oberhoheitsansprüche. Denn nachdem schon 1541 durch Gesetz der Titel eines Dominus Hiberniae durch den eines souveränen Königs ersetzt worden war, erkannte auch der Papst 1555 die Umwandlung Irlands in ein Königreich an. Unter der K. Elisabeth nahm 1560 das Parlament zu Dublin die Ordnungen der englischen Staatskirche auch für Irland an, und durch die Uniformitätsakte wurde die engl. Gottesdienstordnung und das „Commonprayerbook“ eingeführt, jedoch bei der Liturgie die lateinische Sprache zugestanden. Unter den Bischöfen verweigerten nur zwei den Suprematseid, weshalb sie ihre Stellen verlassen mußten. Die darauf folgenden Erhebungen irischer Vornehmer, gefördert durch spanische Invasionen, sowie Aufrufe und Bevollmächtigte der Päpste, führten zu weitgehender Grundenteignung gegenüber den Iren und zu verstärkter Besiedlung mit Engländern und Schotten, was namentlich auch infolge der unter Jakob I. und Karl I. (seit 1641) erhobenen Aufstände ausgiebig fortgesetzt wurde. Jedoch erst durch die Insurrektion gegen die republikanische Regierung erhielt der Kampf zwischen Iren und Engländern seine höchste Schärfe. Der erbarmungslosen Niederwerfung der aus nationalen wie religiösen Gründen unternommenen Aufstände folgten in umfassenderer Weise Konfiskationen des Grundbesitzes und Kolonisierung durch protestantische Engländer; andererseits verstärkte sich die Auswanderung von Iren in verschiedene katholische Länder Europas. So kam es, daß bei der gesetzlichen Neuordnung des Bodenbesitzes durch die Siedlungsakte von 1665 über zwei Dritteile des gesamten Bodens im Besitze der englischen Minderheit, etwa einem Vierteile der Bevölkerung, bestätigt wurden. Nach der kriegerischen Unterwerfung Irlands durch K. Wilhelm III. ward die fortdauernde Bedingung des Suprematseides und der Verwerfung des Meßopfers für Parlamentsmitglieder und Beamte (auch für Advokaten) Irlands durch das Londoner Parlament bewirkt. 1727 wurde den irischen Katholiken das aktive Wahlrecht für das Parlament des Landes entzogen und durch ein Gesetz desselben von 1745 wurden die Ehen zwischen Papisten und Anglikanern für nichtig erklärt. Eine Reihe von anderen Gesetzen und Verordnungen beengte die Bewegungsfreiheit des Katholicismus, z. B. die schon 1896 erfolgte Bestimmung, daß jeder katholische Priester und Ordensgeistliche sich registrieren zu lassen hatte, und daß solcher nur in seinem Kirchspiele amtieren dürfe. So kam es, daß eine statistische Erhebung von 1730 die Anwesenheit von nur 1455 Priestern und von 254 Mönchen in 51 Klöstern ergab. Deren Unterhalt erforderte bei dem Fortbestehen der Zehentlieferung von seiten der katholischen Iren an die anglikanische Geistlichkeit eine beträchtliche Opferwilligkeit auf seiten derselben, zumal die Zehenterhebung durch die Thätigkeit der Zehentpächter vielfach besonders drückend war. Es war das Gebiet des Besitzes und Erwerbes, auf welchem im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts die Beseitigung der den Katholiken mißgünstigen gesetzlichen Bestimmungen begann, bis schrittweise für sie die volle politische und kirchliche Gleichberechtigung gewonnen war. Nachdem man 1778 den Erwerb von Grundeigentum den Katholiken erleichtert und verschiedene Beschränkungen erbrechtlicher Art aufgehoben hatte, begünstigte die im Jahre 1782 erlangte Unabhängigkeit der irischen Gesetzgebung von der Vorberatung des englischen Geheimen Rates die einheimische parlamentarische Behandlung von Gesetzen konfessioneller Art schon insofern, als Anträge und Gesetzesvorschläge für die Katholiken eingebracht werden konnten. Es geschah dies natürlich nur durch Protestanten. Schon das Jahr 1782 selbst brachte nicht nur Freiheit im Ankauf von Landbesitz, sondern auch die Beseitigung des Registrierens der

dienstberechtigten Geistlichen. 1792 folgte die Aufhebung des Mischehenverbotes und die Zulassung der Katholiken zur Advokatur, welchem Stande dann auch der wirkungsvollste Führer der katholischen Iren in den folgenden Jahrzehnten, O'Connell, angehörte. Die Zulassung zum Besuche der Dubliner Universität, wenn auch nicht zu deren Diplomen und Graden, im Jahre 1793 und die Bewilligung einer Subvention für das Priesterseminar zu Maynooth 1795 galten der höheren Bildung der Katholiken des Landes. Die Bewilligung von 8000 Pfd. Sterl. für das Kollege von Maynooth, eine Beisteuer, welche auch bei der Vereinigung des irischen Parlamentes mit dem englischen von dem letzteren nicht beanstandet wurde, war der erste Staatsbeitrag, den die katholische Kirche in Irland erhielt, während die Presbyterianer und andere Nonkonformisten, die sich hauptsächlich in Ulster niedergelassen hatten, schon seit Jakob I. eine beträchtliche jährliche Zulage für ihre Prediger, „Regium Donum" genannt, erhielten, welche später jährlich vom Parlament verwilligt wurde. Gleichfalls 1793 wurde ihnen das aktive Wahlrecht für die politischen und gemeindlichen Wahlen wieder eingeräumt und eine Anzahl von Ämtern zugänglich. Ein weiteres Entgegenkommen der Gesetzgebung wurde von ministerieller Seite bei der Vorbereitung der Parlamentsunion Irlands und Englands, welche im Jahre 1800 Gesetz wurde, den Katholiken in Aussicht gestellt. Doch zog sich die Erfüllung hinaus, besonders infolge des Widerstrebens des Königs Georg III., welcher eine Erschütterung der Verfassung Englands und eine Verletzung seines Herrschereides in solcher Änderung sah. Umfassende Associationen in Irland betrieben jedoch eine lebhafte Agitation für die Ansprüche der Katholiken, mit welcher allerdings gemeinhin infolge der drückenden Lage der katholischen irischen Landpächter und -arbeiter eine starke agrarische Bewegung sich verband, welche zahllose Störungen des Landfriedens mit sich brachte. Dies um so mehr, weil auch ein Bund protestantischer Bewohner der Insel, die Orange-Logen, sich gebildet hatte und zu gewaltthätiger Abwehr vorging. Die steigende Unzufriedenheit im Lande, durch die agitatorische Kraft O'Connells bedrohlicher entwickelt, veranlaßte im Jahre 1829 das umfassende Gesetz zur Aufhebung der Testakte für die Katholiken, durch welches ihnen das Parlament und alle Ämter außer der Stelle des Lordkanzlers von England und des Vizekönigs von Irland zugänglich wurden, jedoch nicht die Stiftungen der Universitäten und höheren Schulen. Für die Besetzung der katholischen bischöflichen Stühle aber wurde kein Veto des Königs in Einführung gebracht, um dieser Kirche keinerlei offiziellen Charakter zu verschaffen, wie auch keine Dotation für deren Geistlichkeit beschlossen wurde. Im Jahre 1838 aber wurde der Zehent, welcher in allen Kirchspielen an die anglikanische Kirche zu entrichten war, in eine wesentlich geringwertigere Geldsteuer umgewandelt. Die Verhältnisse der Grundpächter und kleinen Landwirte gestalteten sich infolge erhöhter Pachtbeträge und häufigeren Mißwachses von den 30er Jahren an immer drückender; zugleich erlangte die politische Bewegung für die Auflösung der im Jahre 1800 vorgenommenen Union mit England eine zunehmende Stärke. Die Aufregung wurde durch O'Connells Repeal Agitation aufs höchste gesteigert, und wenn auch mit dessen Verhaftung die Gefahr beseitigt war, so blieb doch nach wie vor im irischen Volk Erbitterung und Haß gegen England. Was der Gewalt nicht gelungen war, versuchte Sir Robert Peel durch freundliches Entgegenkommen, indem er 1845 seine Maynooth-Bill ins Parlament brachte, nachdem schon das Jahr zuvor durch die Charitable Requests-Bill den Katholiken das Recht gegeben war, ihre Kirche durch freiwillige Gaben zu dotieren, ohne durch protestantisches Aufsichtsrecht beschränkt zu sein. Peel beantragte in seiner Bill, die Verwilligung für Maynooth auf 26 000 Pfd. Sterl. jährlich zu erhöhen und auf den regelmäßigen Etat zu setzen und außerdem einen Beitrag von 30 000 Pfd. Sterl. für Bauten zu geben, auch die Aufsicht über Lehre und Disziplin des Seminars den katholischen Visitatoren zu überlassen. Die Bill ging mit großer Majorität durch; aber es stellte sich bei den Verhandlungen darüber und den jährlich wiederholten Kämpfen gegen dieselbe nur zu deutlich heraus, daß die Maßregel nach keiner Seite befriedigte. Die Katholiken sahen darin nur eine kleine Abschlagszahlung einer großen Schuld, ein Teil der Protestanten einen Verrat am protestantischen Prinzip. Überdies führten die Verhandlungen zu Spaltungen im protestantischen Lager selbst, sofern die Dissenters prinzipiell gegen jede Unterstützung einer Kirche durch den Staat sind. Es war klar, daß jede weitere Aufhilfe, die man der katholischen Kirche zukommen ließe, nur neuen Kampf hervorrufen, und ebenso, daß die halbe Maßregel nicht auf die Länge genügen würde. Was aber sollte geschehen? Macaulay hatte geraten, das Kirchengut, das dermalen im Besitz einer kleinen Minorität des Volkes sei, gleichmäßig unter die katholische, die protestantisch-episkopale Kirche und alle Dissentergemeinschaften zu teilen. Niemand aber konnte erwarten, daß die Kirche, die faktisch und rechtlich im Besitz des Kirchen-

guts war und dazu sich den idealen Beruf einer Missionskirche für ganz Irland zuschrieb, weitaus den größten Teil ihres Gutes an eine Kirche würde abtreten wollen, welche sie für grundverkehrt und schädlich erklärte. Und ebensowenig ließ sich eine solche Maßregel von dem überwiegend protestantischen Parlament erwarten, in welchem Dissenter und Staatskirchliche wenigstens in ihrer Abneigung gegen die katholische Kirche eins waren. War aber eine Verteilung des Kirchenguts unter alle Kirchen außer Frage, so blieb als durchgreifende Maßregel, um alle kirchliche Ungleichheit und allen Hader für die Zukunft abzuschneiden, nur das umgekehrte Verfahren: der einzig bevorzugten Kirche ihre Vorrechte zu entziehen und so alle Denominationen auf dieselbe Stufe zu stellen. Diesen ebenso durchgreifenden als kühnen Plan wagte Gladstone in die Hand zu nehmen, der, im Dezember 1868 an die Spitze der englischen Regierung getreten, gleich im ersten Parlament eine Bill einbrachte, welche die Aufhebung der irischen Staatskirche beantragte; trotz heftigen Widerspruchs ging sie durch und erhielt als „Irish Church Act" am 26. Juli 1869 die königliche Bestätigung. Das Gesetz sollte mit dem 1. Januar 1871 in Kraft treten. Die hauptsächlichsten Bestimmungen dieser Akte sind, daß die irische Kirche von ihrer bisherigen Verbindung mit der englischen Kirche und dem Staate losgelöst und das Kirchengut, nach Befriedigung aller gerechten und billigen Ansprüche der Interessenten, nach Beschluß des Parlaments (für nichtkirchliche Zwecke) verwendet werden solle. Zur Durchführung dieser Maßregel wird eine Kommission (the Commissioners of Church Temporalities in Ireland) auf 10 Jahre eingesetzt und zwar mit ausgedehnten Vollmachten, so jedoch, daß das von der Kommission proponierte Verfahren von dem königlichen geheimen Rat für Irland gut geheißen wird. — Alle Patronatsrechte (königliche und andere), alle geistlichen Korporationen und alle geistliche Gerichtsbarkeit und kirchlichen Gesetze (mit einziger Ausnahme des Heirats- und Ehegesetzes) hören auf, ebenso das Recht der Bischöfe, im Hause der Lords zu sitzen, nur die Rangordnung der derzeitigen Prälaten bleibt, solange sie leben. Andererseits sind auch beschränkende Gesetze aufgehoben, wie jene betreffend die Abhaltung von Synoden und die Befugnis, Beschlüsse zu fassen. Bei der Trennung der Kirche vom Staat bleibt die Form und Verfassung der Kirche wesentlich unverändert, d. h. das dermalige Kirchenrecht, Glaubensartikel, Ritus, Disziplin und Ordnungen, mit solchen Änderungen, wie sie die neue Kirchenakte mit sich bringt, sind bindend für die Mitglieder der Kirche, geradeso als ob sie einen Kontrakt geschlossen hätten, dieselben festzuhalten, und das kirchliche Eigentum, das durch diese Akte der Kirche zugewiesen wird, steht unter dem Schutz des bürgerlichen Gesetzes. Sobald die Kirche (d. h. die Bischöfe, Geistlichen und Laien) Personen erwählt als Repräsentanten der Kirche und Verwalter des kirchlichen Vermögens, werden diese als Kirchenkörperschaft Representative Church Body inkorporiert. Mit dieser Korporation tritt die oben genannte Kommission in Verbindung, um die Besoldungen an die Prälaten, Geistlichen und andere Interessenten fortzuentrichten oder die Jahrgelder in ein Kapital umzuwandeln, das der Korporation übergeben wird unter der Bedingung, den Beteiligten ihre frühere Besoldung ungeschmälert fortzuzahlen. Was kirchliche Gebäude betrifft, so werden alle Kirchen, die benützt werden, der Korporation überlassen, samt den Begräbnisplätzen (welche jedoch der Ortsbehörde abgetreten werden können), ebenso die Schulhäuser. Gebäude, die nicht gebraucht oder beansprucht werden, fallen an die Kommission heim. Pfarrhäuser und bischöfliche Wohnungen werden der Korporation gegen Bezahlung des zehnfachen jährlichen Wertes des Bodens, auf dem sie stehen, überlassen und dazu noch bis 10 Acker Land bei jedem Pfarrhaus, 30 Acker bei einem Bischofssitz um billigen Anschlag. Als Ersatz für solchen Besitz, der aus Donationen und Subskriptionen herstammt, wird eine runde Summe von 500000 Pfd. Sterl. gegeben und überdies alle bewegliche Habe der Korporation einfach überlassen. Gleichzeitig mit der Staatskirche hören auch die jährlichen Verwilligungen des Parlaments für die protestantischen Dissenters (Regium Donum, 44000 Pfd. Sterl. p. a.) und für das katholische Seminar (Maynooth Grant, 26000 Pfd. Sterl. p. a.) auf. Den Interessenten wird bis zu ihrem Tod ihr bisheriger Anteil fortbezahlt oder in ein Kapitel, das Vierzehnfache des jährlichen Betrages ausmachend, verwandelt und einem Pflegschaftsrat übergeben. Überdies erhält das protestantische theologische Kollege in Belfast eine Summe von 15000 Pfd. Sterl., während dem Maynooth College die gemachten Vorschüsse erlassen werden.

Die nächste Sorge war die Konstituierung des repräsentativen Kirchenkörpers, der denn auch 1870 inkorporiert wurde, die 12 Prälaten, 12 geistliche und 24 weltliche Repräsentanten der 12 Diöcesen und 12 kooptierte Mitglieder umfassend (die Zahl der Mitglieder hat sich seitdem infolge der Trennung der Diöcesen Armagh und Clogher um je 1,

bezw. 2 Glieder erhöht). Sodann wurde zur Beratung einer Verfassung für die nunmehr unabhängige Kirche fortgeschritten, welche 1879 zum Abschluß kam.

Die Verfassung der Kirche von Irland (the Constitution of the Church of Ireland) wurde in der Generalsynode 1879 zum Abschluß gebracht und alle in der zehnjährigen Periode seit der irischen Kirchenakte 1869 vereinbarten Gesetze kodifiziert und als fortan giltiges Kirchenrecht sanktioniert. Lehre und Ritus blieben unangetastet, also ganz so wie in der anglikanischen Schwesterkirche, mit welcher, wie mit anderen gleichartigen Kirchen, eine Verbindung aufrecht erhalten wird. Die Veränderungen beschränken sich auf die durch die Lostrennung von dem Summepiskopat und Staatsverband nötig gewordene neue Verfassung. An der Spitze der Kirche steht, unter Christus, dem Haupt der Kirche, eine Generalsynode mit oberster gesetzgebender und administrativer Gewalt, unbeschadet der Episkopalverfassung.

1. Die Generalsynode besteht aus drei Ständen, den Bischöfen, dem Klerus und der Laienschaft, welche zwei Häuser bilden, das Haus der Bischöfe und das Haus der Repräsentanten, aber gewöhnlich in voller Synode zusammenberaten. Das Repräsentantenhaus besteht aus 208 Geistlichen und 416 Laien. Jede Diöcese sendet eine bestimmte Zahl von Vertretern und zwar so, daß die Geistlichen von Geistlichen, die Laien von Laien (Synodenmännern) gewählt werden. Die Einteilung der Diöcese in Wahldistrikte ist der Diöcesansynode überlassen. Jeder ordinierte Geistliche ist in und außerhalb seiner Diöcese wählbar. Jeder Laie muß bei seinem Eintritt in die Generalsynode folgende Deklaration unterzeichnen: „Ich, A. B., erkläre hiemit feierlich, daß ich ein Mitglied und Kommunikant der Kirche von Irland bin.“ Alle drei Jahre werden die Repräsentanten gewählt, und zwar wird die Wahl zwei Monate zuvor von den zwei Erzbischöfen in ihren Diöcesen ausgeschrieben. Gleichzeitig mit den Repräsentanten werden Ersatzmänner gewählt.

Die Generalsynode tagt alljährlich (im April) in Dublin. Außerordentliche Sitzungen können von dem Primas (oder Stellvertreter) oder auf Verlangen eines Drittels des einen oder anderen Standes des Repräsentantenhauses berufen werden, aber nur mit genauer Angabe des zu verhandelnden Gegenstandes. — Drei Prälaten, 40 geistliche und 80 Laienrepräsentanten zum mindesten, sind zu einer Sitzung in voller Synode erforderlich, und wenigstens fünf Prälaten im Hause der Bischöfe und die genannte Zahl von Abgeordneten im Hause der Repräsentanten. In voller Synode präsidiert der Primas (der Erzbischof von Armagh) oder sein Stellvertreter.

Verhandlungen. Jeder Vorschlag eines Gesetzes oder Kanons wird zunächst als Bill vor die volle Synode gebracht und, wenn genehmigt, zum erstenmal ohne Debatte gelesen und dann gedruckt und der Tag für die Debatte festgesetzt, in der die Hauptpunkte verhandelt werden. Wenn die Bill zum zweitenmal gelesen ist, wird sie von der vollen Synode im Committee beraten und hierauf die Zeit für das dritte Lesen festgesetzt, so daß wenigstens ein voller Tag dazwischen liegt. Zum drittenmal gelesen und angenommen, wird die Bill zum Gesetz. Die Bischöfe haben jederzeit das Recht, die Sache für sich zu beraten, und bis dies geschehen, wird die Verhandlung abgebrochen.

Die Bischöfe stimmen abgesondert von den Repräsentanten, die Repräsentanten entweder zusammen oder nach Ständen, letzteres immer, wenn 10 Mitglieder des einen oder anderen Standes es schriftlich verlangen. Zu einem giltigen Beschluß ist die Majorität der anwesenden Prälaten (wenn sie abstimmen wollen) ebenso nötig wie die der Repräsentanten (ob sie nach Ständen oder zusammen abstimmen). Wird eine Frage von den Bischöfen verworfen, so kommt sie in nächster Sitzung wieder zur Sprache, und wenn dann zwei Drittel der Repräsentanten dafür stimmen, so gilt der Antrag als angenommen — außer wenn zwei Drittel aller Bischöfe anwesend sind und dagegen stimmen, sowie ihr Veto schriftlich begründen. Die Bischöfe stimmen immer zuletzt ab.

Anträge auf irgendwelche Änderungen in der Lehre, der Liturgie oder dem Ritus müssen in voller Synode unter genauer Angabe der betreffenden Punkte gestellt und von wenigstens zwei Dritteln jedes der zwei Stände des Repräsentantenhauses approbiert werden. Darauf wird eine Abschrift der Resolution den Sekretären der Diöcesansynoden zugestellt, und erst in der nächsten Generalsynode darf die Bill zur Verhandlung kommen. Nur die einstimmig gemachten Vorschläge der englischen Ritualkommission können sofort angenommen werden, wenn zwei Drittel jedes Standes dafür sind.

Die Generalsynode hat das Recht, allgemeine Anordnungen über die Ausübung des Patronatsrechtes zu treffen, sowie über alles, was Ordnung, gutes Regiment und Wirksamkeit der Kirche betrifft. In diesem Sinne kontrolliert sie auch die Beschlüsse der Diö-

cesansynoden. Während die bisherige kirchliche Einteilung als zu recht bestehend gilt, hat die Generalsynode das Recht, mit Zustimmung der betreffenden Diöcesen Aenderungen zu machen, wie Trennung oder Zusammenlegung von Diöcesen.

Für die einzelnen Geschäftszweige werden von der Generalsynode Ausschüsse bestellt, insbesondere ein Record-Committee, ein ständiger Ausschuß, der den Druck und die Verwahrung der Synodalakten kontrolliert und das Siegel der Generalsynode verwahrt. Alle Gesetze der Generalsynode werden in zwei Exemplaren gedruckt und kollationiert und dann mit dem Synodalsiegel und der Unterschrift des Primas versehen und eines davon im Archiv der Generalsynode, das andere bei dem Representative Church Body deponiert.

2. Diöcesansynoden werden jährlich wenigstens einmal von dem Bischof berufen und gehalten, wobei eine Diöcese sich mit einer anderen vereinigen oder in zwei Distrikte geteilt werden kann. Alle aktiven Geistlichen (mit Einschluß der Kuratgeistlichen) sowie der Probst und die Fellows vom Trinity College, Dublin (wenn ordiniert) sind Mitglieder der Synode; die von den Gemeinden gewählten Vertreter stehen im Verhältnis von 2 : 1 zu der aktiven Geistlichkeit. Dies gilt auch von Kathedralen, die zugleich Parochien sind. Als Gemeindevertreter können auch grundbesitzende Geistliche und solche, die sine cura sind, gewählt werden. Die Wahl findet alle drei Jahre statt. Die Laienvertreter (Synodsmen) haben dieselbe Deklaration zu unterzeichnen wie die in der Generalsynode, die Geistlichen dieselbe wie bei ihrer Ordination und Anstellung. Zur Beschlußfähigkeit ist die Anwesenheit des Bischofs oder Kommissärs und je $^1/_4$ des Klerus und $^1/_4$ der Synodenmänner erforderlich. Gewöhnlich tagen beide Stände miteinander, aber auf Verlangen von sechs Mitgliedern eines Standes getrennt. Einfache Majorität der Stände für sich oder der gemeinschaftlich beratenden entscheidet und macht den Beschluß giltig und bindet alle Angehörigen der Diöcese. Gemeinden, die zuwiderhandeln, werden von der Beteiligung bei der Synode ausgeschlossen.

Der Bischof stimmt für sich ab. Legt er ein Veto ein, so muß der betreffende Antrag bis zur nächstjährigen Synode vertagt werden, und wenn dann je $^2/_3$ beider Stände wieder dafür stimmen und der Bischof dagegen, so kommt die Sache vor die Generalsynode zur endgiltigen Entscheidung. Der Bischof kann jedoch zuvor schon die Sache an die Generalsynode weisen. Die Synode hat das Recht, über das Kirchenvermögen der Diöcese zum besten der Kirche zu verfügen, sofern nicht Anordnungen der Generalsynode oder rechtliche Ansprüche im Wege stehen. Auch hat sie das Recht, unter Vorbehalt der Zustimmung des repräsentativen Körpers, die Pfarreien neu zu regulieren, was Besoldung und Abgrenzung (Teilung einer Pfarrei oder Zusammenlegung von mehreren u. s. w.) betrifft.

Ein Diöcesanrat als ständiger Ausschuß, bestehend aus dem Bischof und einigen geistlichen und weltlichen Synodalen, wird alljährlich von der Synode gewählt, zur Erledigung laufender Geschäfte, z. B. Anfertigung der Liste der neugewählten Synodalglieder u. a.

3. Die Parochialorganisation ist trotz der veränderten Verhältnisse nach Form und Namen beibehalten worden. Als Parochie (parish) gilt jede Kirche mit einem Geistlichen und registrierten Gemeindegliedern (registered vestrymen), d. h. Männern von wenigstens 21 Jahren, die entweder zur irischen Kirche gehören und einen Grundbesitz in der Parochie mit 10 Pfd. Sterl. wenigstens Reinertrag haben, oder sich regelmäßig zu der betreffenden Kirche halten. Eine dahin gehende Deklaration haben die Mitglieder bei der jährlichen Revision des Gemeinderegisters zu unterzeichnen. Die Diöcesansynoden können auch einen regelmäßigen Beitrag zum Kirchenfond zur Bedingung des Eintritts in die Vestry machen. Die Gemeindeversammlung wählt einen der zwei Kirchenvorsteher (der andere wird von dem Geistlichen gewählt), auch die Synodenmänner, und ernennt jährlich bis zu zwölf Gemeindeglieder, die mit dem oder den Geistlichen einen Gemeindeausschuß (select vestry) bilden, welcher die Fonds verwaltet, Kirchendiener anstellt u. s. w.

4. Anstellung von Geistlichen. Jede Diöcesansynode wählt sogleich nach ihrer Konstituierung zwei Geistliche und einen Laien (nebst Ersatzmännern) aus ihrer Mitte, die mit dem Bischof einen Patronatsausschuß bilden. Jede Gemeinde ihrerseits ernennt alle drei Jahre drei Männer (Parochial Nominators), welche dieselbe Erklärung wie die Synodalen zu unterzeichnen haben. Bei Erledigung einer Pfarrstelle treten der Patronatsausschuß und die betreffenden Nominatoren zusammen und bilden eine Wahlbehörde (Board of Nominators). Jedes Mitglied derselben muß eine feierliche Deklaration unterzeichnen, daß es ohne alle persönlichen Rücksichten nur den Würdigsten und Tüchtigsten wählen wolle.

Nimmt der Gewählte das Amt an, so wird er dem Bischof als solcher genannt. Es können auch mehrere auf die Wahlliste gesetzt werden, so daß, wenn der erste die Stelle ausschlägt, der zweite gewählt wird u. s. w. Legt der Bischof ein Veto ein, so steht dem Gewählten wie den Nominatoren Appellation an den Hof der Generalsynode (s. u.) offen. Kommt keine Wahl zu stande, so ernennt der Bischof. Das Präsentationsrecht wird unter gewissen Bedingungen solchen, die zur Dotierung einer Stelle beitragen, eingeräumt. Privatkapellen werden durch diese Anordnungen nicht berührt. Der angestellte Geistliche kann von seiner Pfarrei nur durch Beschluß des Hofes der Generalsynode entfernt werden.

Die Deklarationen, welche die Geistlichen bei Ordination oder Anstellung zu unterschreiben haben, sind zum Teil dieselben wie in der Episkopalkirche in England, nämlich a) die der Zustimmung zu den 39 Artikeln, Common Prayer u. s. w., b) gegen Simonie, c) des kanonischen Gehorsams. Allegianz- und Suprematsdeklaration fällt selbstverständlich fort, an deren Stelle die Zustimmung zu der 1870 organisierten Kirche von Irland und die Unterwerfung unter deren Gerichtshöfe tritt.

5. *Wahl der Erzbischöfe und Bischöfe.* Bei Erledigung eines Bistums beruft der Erzbischof der Provinz (oder Stellvertreter) die Diöcesansynode, oder wenn der Sprengel aus mehreren vereinigten Diöcesen besteht, die einzelnen Synoden, die dann jede für sich stimmen. Laien und Geistliche stimmen zunächst mittels Zetteln für eine, höchstens drei Personen. Die Namen derer, die wenigstens ¼ aller Stimmen beider Stände oder ⅓ des einen oder anderen Standes erhalten haben, kommen auf die engere Wahl. Wenigstens zwei Personen müssen so gewählt werden; die Synode kann aber auch durch Majoritätsbeschluß weitere Namen beifügen. Jedes Mitglied jedes Standes stimmt dann je für einen Namen auf der engeren Wahl. Fallen je ⅔ der Stimmen jedes Standes auf eine Person, so ist diese damit gewählt. Ist die Stimmenzahl geringer, so wird das Verfahren wiederholt und zwar mit dem erstvorgeschlagenen, und wenn vergeblich, mit dem nächsten in der Reihe. Sind so mehrere Personen gewählt worden, so wählt aus diesen die Bischofsbank den Bischof mit einfacher Majorität. Kommt binnen drei Monaten keine Wahl zu stande, so wählt ebenfalls die Bischofsbank.

Vor der Wahl haben alle Wähler eine feierliche Erklärung zu unterzeichnen, daß sie nur die Tüchtigsten wählen und einzig das Beste der Kirche im Auge haben wollen.

Bei der Erledigung des Erzstuhls von Armagh, womit der Primat von ganz Irland verbunden ist, wählen zunächst die genannten Diöcesen einen Bischof ad interim. Dann treten alle Bischöfe zur Wahl eines Erzbischofs von Armagh und Primas zusammen. Fällt diese nicht auf den ad interim gewählten Bischof, so erhält dieser das Bistum, das der zum Primas gewählte Prälat innegehabt.

6. *Das Kathedralwesen.* Unter Wahrung der Rechte der derzeitigen Kathedralgeistlichen wird der Diöcesansynode die Vollmacht erteilt, zweckmäßige Änderungen und Einrichtungen mit Zustimmung der Generalsynode zu machen, wie Verlegung, Aufhebung oder Gründung von Kathedralen. Der Bischof als Ordinarius ernennt den Domdekan, die Domherren, Archidiakonen u. s. w. Der Zusammenhang von Präbenden und Kathedralstellen wird aufgehoben. Ist die Kathedrale zugleich Pfarrkirche, so ernennt die Wahlbehörde (s. o.) den Geistlichen, den dann der Bischof auch zum Domdekan machen kann, aber nicht muß; umgekehrt kann der Domdekan von der Gemeinde zum Pfarrer gewählt werden.

Um andere Einrichtungen von mehr lokalem Interesse zu übergehen, so ist die Kollegiat- und Kathedralkirche von St. Patrick in Dublin zur Nationalkathedrale gemacht worden (Mai 1872), die zu allen Diöcesen in gleichmäßiger Beziehung steht. Zu ihr gehören die Erzbischöfe und die anderen Prälaten der Kirche von Irland und außer dem Dekan, Präcentor, Kanzler und Schatzmeister 21 Präbendare oder Domherren. Die Präbenden werden von den Pfarreien getrennt, und jeder der 12 Diöcesen wird eine Präbende zugewiesen mit dem Patronatsrecht auf dieselbe. Die übrigen 9 Präbenden besetzt der Dekan und das Kapitel. Der Dekan wird von dem Kapitel gewählt und ernennt Präcentor, Kanzler und Schatzmeister. Diese nebst einigen anderen alle 3 Jahre Gewählten bilden die Kathedralbehörde, in welcher auch die Laien vertreten sind. Die Nationalkathedrale hat ihre Vertreter in der Diöcesansynode von Dublin.

7. *Die geistliche Gerichtsbarkeit* erstreckt sich auf alle, die sich der Autorität der Generalsynode unterwerfen. Es giebt zweierlei Gerichtshöfe: die Diöcesanhöfe und über diesen der Hof der Generalsynode.

Einen Diöcesangerichtshof hat jede einzelne oder mit anderen zu einem bischöflichen Sprengel vereinigte Diözese. Der Hof besteht aus dem Bischof, dem von ihm auf lebenslang angestellten Kanzler — einem Rechtsgelehrten von mindestens zehnjähriger Praxis,

der als sein Assessor fungiert — und einem geistlichen und weltlichen Mitgliede der Synode. Diese wählt nämlich auf 5 Jahre 3 geistliche und 3 weltliche Mitglieder, von denen der Reihe nach je ein geistliches und ein weltliches von dem Bischof hinzuberufen wird, um als Beisitzer bei Erhebung des Thatbestandes zu assistieren. Alle müssen eine feierliche Erklärung unterzeichnen, daß sie ganz unparteiisch handeln wollen. — Auf schriftlich ausgesprochenen Wunsch der Parteien kann der Bischof die Sache allein abmachen. Sonst ist das Verfahren kurz dieses: Die Klage wird dem ebenfalls von dem Bischof angestellten Diöcesanregistrator schriftlich zugestellt und dann dem Beklagten mitgeteilt. Betrifft die Klage einen Lehrpunkt, so muß sie, wenn sie nicht vom Bischof selbst ausgeht, von 4 Kommunikanten, die in der Diöcese wohnen oder persönlich betroffen sind, schriftlich eingereicht und Kaution (bis auf 50 Pfd. Sterl.) geleistet werden. Eine Abschrift der Klage wird dann von dem Registrator dem Beklagten zugeschickt, und dann erfolgt binnen 14 Tage eine Vorladung beider Parteien durch den Kanzler. Das Verhör ist mündlich, wird aber protokolliert. Nach Verhör der Parteien oder ihrer Anwälte und der Zeugen giebt der Hof sein Urteil schriftlich ab. Wird der Angeklagte schuldig gefunden, so kann er selbst oder durch seinen Anwalt mildernde Umstände geltend machen. Darauf fällt der Bischof binnen eines Monats das Urteil in offener Sitzung. Ist der Beklagte unschuldig, so verfügt der Hof über das Kautionsgeld. Veranstaltet der Bischof selbst einen Prozeß in seinem Gerichtshof, so fungiert der Kanzler an des Bischofs Stelle; bei Lehrfragen erhebt der Diöcesanhof nur den Thatbestand und sendet den Rechtsfall an den Hof der Generalsynode zur Erledigung.

Der volle Gerichtshof der Generalsynode besteht aus einem Erzbischof, einem Bischof und 3 Laienrichtern. Die beiden Erzbischöfe wechseln ab; sie wählen die Bischöfe. Die Generalsynode wählt 6—10 Männer aus ihrer Mitte, welche Richter der höheren Gerichtshöfe in Irland sind oder waren. Aus diesen wählt bei jedem einzelnen Rechtsfall der Registrator in Gegenwart der Parteien 3 durch Ballotieren. Appellationen von dem Diöcesanhof an diesen obersten Gerichtshof müssen 14 Tage nach Fällung des Urteils mit genauer Angabe der Gründe und mit Hinterlegung von Kaution geschehen. Die einfache Majorität des Hofes genügt, um das Urteil endgiltig zu machen. Bei Klagen auf Absetzung ist die Zustimmung der 2 Prälaten nötig. Klagen gegen Bischöfe können nur beim Hof der Generalsynode anhängig gemacht werden, und wenn dieselben Lehrpunkte betreffen, müssen sie von mindestens 6 Kommunikanten erhoben werden. Absetzung u. s. w. kann über Bischöfe nur verhängt werden, wenn die beiden Prälaten des Hofes dafür sind. — Die Verhandlungen sind öffentlich außer in besonderen Fällen, wo jede Partei 6 Männer als Zeugen der Verhandlung wählt. — Die Prozeßakten wie die Rechtssprüche werden auf der Registratur aufbewahrt. Hinsichtlich der Vergehen gegen das kirchliche Recht und der Strafen dafür ist das alte, vor der Trennung der irischen Kirche giltige Recht und Verfahren unverändert beibehalten worden.

8. **Die kirchlichen Konstitutiones und Kanones** (54 an Zahl) schließen sich an die anglikanischen an. Bemerkenswert ist, daß sie alle ritualistischen Neuerungen ausdrücklich ausschließen und so den endlosen Streitigkeiten dieser Art, wie sie in England vorkommen, weislich vorbeugen. Trotz der Trennung vom Staat wird die Idee der irischen Kirche als allgemeine Volkskirche noch insofern aufrecht gehalten, als die Geistlichen die kirchlichen Funktionen keinem in der Parochie Wohnenden verweigern dürfen. Auch sollen die Pfarrer womöglich im Pfarrort wohnen, Katechismusunterricht an Sonntagen und sonst geben, auch beim Gottesdienst sich teilweise der irischen Sprache bedienen.

Das Recht der Appellation vom Bischof an den Diöcesanhof und weiter an den Hof der Generalsynode als der höchsten Autorität der Kirche von Irland wird durch die Kanones festgestellt. Als Strafen für Verletzung der Kanones werden Vermahnung oder dreimonatliche Suspension für das erste Vergehen, Suspension oder Deprivation für das zweite angesetzt. — Die Kirchenzucht betreffend, so sollen notorische Sünder zuerst privatim ermahnt, dann von der Kommunion ausgeschlossen werden. Appellation steht offen. Eine Exkommunikation ist in der ganzen irischen Kirche giltig; Reuige aber werden wieder zugelassen.

9. **Der repräsentative Körper der Kirche (The Representative Body of the Church).** Diese durch die Kirchenakte hervorgerufene Korporation, welche die Kirche zu vertreten und das Kirchengut zu verwalten hat, begreift in sich 1. ex officio alle Erzbischöfe und Bischöfe, 2. erwählte Mitglieder, je einen Geistlichen und zwei Laien für jede Diöcese, 3. kooptierte Mitglieder, entsprechend der jeweiligen Zahl der Diöcesen. Die Qualifikation der Mitglieder ist dieselbe wie bei der Generalsynode. Je

ein Drittel der Geistlichen und Laien scheidet beim Zusammentritt der Generalsynode aus (so daß nur einer von derselben Diöcese jährlich austritt). Auch ein Drittel der Kooptierten scheidet jährlich aus und wird von dem repräsentativen Körper mit Zustimmung der Generalsynode ergänzt. Die Ausscheidenden sind wieder wählbar. Der repräsentative Körper steht unter der Kontrolle der Generalsynode, der er alljährlich Rechnung ablegt.

Ein Witwen- und Waisenfonds unter einer besonderen Behörde (Bischöfe und 15 andere, darunter wenigstens 5 Geistliche) unter der Kontrolle der Generalsynode wird gegründet und die Gelder von dem repräsentativen Körper verwaltet. Jeder Geistliche zahlt 6 Pfd. Sterl. jährlich ein. Die Witwen der Kontribuierenden erhalten 33 Pfd. Sterl. p. a., die Waisen 5 Pfd. St. bis zum 21. Lebensjahr.

Statistisches. Auch bei der kirchlichen Statistik ist es nicht unwichtig, auf das merkwürdige Steigen und Fallen der Gesamtbevölkerung in Irland hinzuweisen. Von etwa 5 Millionen zu Anfang des Jahrhunderts stieg die Bevölkerung auf 8 295 061 im Jahr 1845 — die höchste Ziffer, die es erreicht hat. Von da ab zeigt sich eine stetige Abnahme (teils infolge von Hungersnot, teils von Auswanderung) bis zu 5 402 759 im Jahre 1871, 5 174 836 im Jahre 1881 und 4 706 162 im Jahre 1891. Wenn die Abnahme im gleichen Verhältnis fortgeschritten ist, so würde jetzt (1900) die Bevölkerung noch unter die Stufe von 1801 herabgesunken sein. Am stärksten war die Abnahme in den fast ganz katholischen Provinzen Connaught und Munster, wo sie von 1841—1871 42 Proz. betrug. Von 1881—1891 wuchs die Bevölkerung nur in 2 Grafschaften, Dublin (2,4 Proz.) und Antrim (1,4 Proz.); in allen anderen ist sie gesunken, am stärksten in Monaghan (16,2 Proz.), Tipperary (14,5 Proz.) und Longford (13,9 Proz.).

Der früheste kirchliche Census ist vom Jahre 1834; danach verteilten sich die Konfessionen in den vormaligen 4 erzbischöflichen Provinzen (etwa den politischen entsprechend) wie folgt (s. auch Tabelle S. 422):

	Bevölker. 1834	Katholiken	Staatskirche	Nonkonformisten	Andere Christen
Erzb. Armagh (Ulster)	3 126 741	1 955 123	517 722	638 073	15 823
„ Dublin (Leinster)	1 247 290	1 063 681	177 930	2 517	3 162
„ Cashel (Munster)	2 335 573	2 220 340	111 813	966	2 454
„ Tuam (Connaught)	1 234 336	1 188 568	44 599	800	369
	7 943 940	6 427 712	852 064	642 356	21 808

Um noch Näheres über die größeren Kirchen anzugeben, so hat die katholische Kirche, 75,4% der Bevölkerung umfassend, die alte kirchliche Einteilung fast unverändert beibehalten: die 4 Provinzen Armagh, Dublin, Cashel und Tuam mit 32 Bistümern, wovon 4 unter den Erzbischöfen stehen. Von den anderen 28 sind 4 mit anderen vereinigt. Es giebt demgemäß 4 Erzbischöfe und 24 Bischöfe. In 1090 Pfarreien versehen 1850 Kuraten und 3420 andere Priester die Dienste der Seelsorge und zum Teil des Unterrichts, wobei besonders auch 103 Männerklöster und 302 Frauenklöster Unterstützung gewähren. Der Krankenpflege dienen drei andere größere weibliche Kongregationen, darunter die der „Irischen Schwestern der christlichen Liebe". Die Elementarschulen sind großenteils den **Christian Brothers** überlassen, sowie zwei weiblichen Kongregationen. Für die katholische höhere Schulbildung und die Heranbildung des Klerus besitzt jede Diöcese ein Knabenseminar; sodann bestehen noch Klerikalseminare (colleges) in Thurles, Waterford, Kilkenny und Carlow, abgesehen von dem College zu St. Patrick in Maynooth.

Die protestantische Episkopalkirche (Church of Ireland), über 1/8 der Bevölkerung umfassend, hat in der Reformationszeit die alte kirchliche Einteilung von 32 Bistümern in 4 Provinzen mit 2436 Pfarreien einfach stehen lassen. Aber bei der geringen Zahl der Kirchenangehörigen wurden im Verlauf mehrere Bistümer und ebenso Pfarreien zusammengelegt. Schon unter Karl II. gab es außer den 4 Erzbistümern nur 18 Bischofssitze und ebensoviele Bischöfe. So blieb es bis 1833, wo durch die **Church Temporality Act** die 4 Provinzen auf 2: Armagh und Dublin mit je 6 Diöcesen einschließlich der erzbischöflichen, reduziert wurden. Die gegenwärtige Einteilung ist: Erzdiöcese Armagh mit den Bistümern Meath, Clogher, Tuam, Down, Derry, Kilmore, 408 137 Seelen. Erzdiöcese Dublin mit den Bistümern Limerick, Cashel, Cork, Killaloe, Ossory, 192 566 Seelen.

Eine im Jahre 1834 angestellte Untersuchung der Parochialverhältnisse ergab, daß von 2405 Kirchspielen nur 907 selbstständig, die übrigen 1498 zu 478 zusammengelegt

waren. Von diesen 1385 Kirchspielen hatten nur 461 über 500 Gemeindeglieder; 264 Pfarrer hatten weniger als 50 Gemeindeglieder, 41 gar keine. Noch schlimmer war es 30 Jahre zuvor gewesen, wo 111 Pfarreien sine cura waren, von den zahlreichen Sinekuren an den Kathedralen gar nicht zu reden. Diese Verhältnisse haben sich nun wesentlich gebessert. Schöll gab 1886 die Zahl der Kirchen auf 1628, die der Geistlichen auf etwa 1800 an. Die Zahlen für die Gegenwart (1900) lassen sich nicht angeben, da das Year-book of the Ch. of E. sie nicht mitteilt.

Die jüngsten Census ergeben folgendes Bild:

		Katholiken	Epi-skopal.	Presbyt.	Metho-disten	Juden	Übrige	ohne Angabe
Leinster	1861	1 252 553	180 587	12 355	6 290	338	5 512	—
	1871	1 145 104	164 586	12 556	6 530	218	10 457	—
	1881	1 094 825	157 522	12 059	7 006	355	7 059	160
	1891	1 018 487	149 368	12 858	7 705	1 171	5 769	363
Munster	1861	1 420 076	50 860	4 013	4 436	2	4 471	—
	1871	1 304 684	74 213	4 091	4 758	9	5 730	—
	1881	1 249 384	70 128	3 987	4 769	34	2 770	43
	1891	1 095 210	62 875	3 448	5 072	342	1 883	164
Ulster	1861	966 613	391 315	503 835	32 030	52	20 391	—
	1871	897 230	393 268	477 729	29 903	58	35 040	—
	1881	833 566	379 402	451 629	34 825	83	43 249	321
	1891	744 353	361 807	427 810	40 525	276	41 883	1 131
Connaught	1861	866 023	40 595	3 084	2 643	1	785	—
	1871	803 849	35 931	3 272	2 250	—	911	—
	1881	783 116	32 522	3 059	2 239	—	718	3
	1891	691 995	26 690	2 571	1 933	9	628	47
Insgesamt	1861	4 505 268	693 357	523 291	45 399	393	30 859	—
	1871	4 150 867	667 998	497 648	43 441	285	52 138	—
	1881	3 960 891	639 574	470 734	48 839	472	53 796	530
	1891	3 549 745	600 830	446 687	55 235	1 798	50 165	1 702
Zunahme oder Abnahme 1881—1891		— 411 146 10,4%	— 38 744 6%	— 24 047 5.1%	+ 6 396 13,1%	+ 1 326 280,9%	— 3 631 6,7%	+ 1 172 221,1%
Prozente der Gesamtbev. i. J. 1891		75,4	12,8	9,5	1,2		1,1	

Durch die Entstaatlichung erlitt die Kirche einen ungeheuren Verlust an Einkommen, jährlich mehr als 600 000 Pfd. Sterl. Geblieben war ihr ein nicht unbedeutender Besitz an Kirchen, Pfarr- und Schulhäusern nebst Grund und Boden und einem Kapital von 500 000 Pfd. Sterl. Doch haben die seitdem erhobenen freiwilligen Leistungen den Beweis geführt, daß die Kirche sich in ihrem bisherigen Umfang erhalten kann. Die Beiträge zum Church of Ireland Sustentation Fund betrugen 1876—1898 nicht weniger als 5,190,696 Pfd. Sterl. Sie waren am höchsten in den Jahren 1876—1877, sanken 1878—1880, haben sich seitdem aber ziemlich auf derselben Höhe erhalten.

Die Hauptuniversität für die Kirche von Irland ist Trinity College, Dublin (gegr. 1591); aber auch in den 3 Colleges der 1850 gegründeten Queens University, d. h. Belfast, Cork und Galway, hat sie Studierende in „Licensed Residences", Kosthäusern, die unter der Aufsicht eines Dekans stehen. Dieselbe Einrichtung haben auch die Presbyterianer und Wesleyaner.

Die Presbyterianer wanderten schon unter Elisabeth von Schottland nach Ulster aus. Jakob I. bewilligte ihnen den Zehnten, was den Anlaß gab zu dem Regium Donum, einer jährlichen Verwilligung des Parlamentes für die Nonkonformisten in Irland, die allmählich bis auf 44 000 Pfd. Sterl. stieg, aber 1871 aufhörte. Zu den zahlreichen auf der Westminster Konfession stehenden Prebyterians (Trinitarians oder Old Light) kamen später auch Presbyterians of the New Light, die sich in Antrim und Munster niederließen, und Scotch Seceders (die aus der schottischen Kirche bekannt sind). Die weit überwiegende Mehrheit bildet aber die „Presbyterian Church of Ireland", welche in

der General Assembly repräsentiert ist; sie hat 36 Presbyterien und gegen 600 Gemeinden. Diese Kirche hat theologische Colleges in Belfast und Londonderry und „Residences“ (s. o.) in den Queens Colleges. Die übrigen presbyterianischen Kirchen sind unbedeutend. Die Gesamtzahl der Presbyterianer s. o. S. 422, 27–30. Die Baptist Union of Ireland zählte 1897 2513 Mitglieder und hatte 31 Kirchen und 35 Kapellen. Die Wesleyanische Methodistenkirche gab in demselben Jahre die Zahl ihrer Mitglieder auf 27164 an; sie hat in 10 Distrikten 146 Stationen. Die Gesamtzahl aller Methodisten s. o. S. 422.

Im Elementarschulwesen besteht ein gemischtes System, insofern sich simultane und konfessionelle Schulen seit 1848 vorfinden. Im Jahre 1894 zählte man 8458 Schulen, von welchen 3769 simultan waren und 3531 der katholischen, sowie 1158 der protestantischen Konfession angehörten. Aber während man 832821 Kinder in den Listen der Schulen verzeichnet fand, besuchten nur 525,547 den Unterricht ordnungsmäßig. 8280 Lehrer und 3515 Hilfslehrer (einschließlich Lehrerinnen) waren in demselben thätig.

(C. Schöll †.) W. Götz.

Irregularität. — Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina, t. II lit. 1 c. 62 sq.; Phillips Kirchenrecht, Bd I § 46 ff.; F. E. a Boenninghausen, Tractatus iuridico-canonicus de irregularitatibus, Monast. 1863 sq. 3 fasc.; P. Hinschius, KR. Bd 1, Berlin 1869 S. 7 ff. § 2 f.; E. Friedberg, KR. 4 Aufl. Leipzig 1895 S. 134 ff.

Irregularität (irregularitas) bedeutet im katholischen Kirchenrecht den Mangel, welcher eine an sich zum giltigen Empfange der Ordination oder Weihe fähige Person — dies ist jeder Getaufte männlichen Geschlechts — von der erlaubten Erwerbung oder Ausübung eines kirchlichen Weihegrades ausschließt. Die Rechtssätze über die Irregularitäten hat das kirchliche Recht im Anschluß an einzelne Bestimmungen des Alten und Neuen Testaments (Le 21; 1 Ti 3, 2 ff.) tit. I, 6 sqq.; dict. Grat. c. 3 D. XXV entwickelt. Die kanonistische Schule scheidet die Fälle der Irregularität in irregularitates ex defectu und ex delicto. a) Zu der ersten Klasse gehört: 1. die ex defectu natalium, aus dem Mangel der ehelichen Geburt. Dieselbe trifft alle diejenigen, welche nicht aus einer kirchlichen giltigen oder nicht aus einer als matrimonium putativum zu betrachtenden Ehe herstammen, c. 1. 2. 14 X. I. 17, und wird durch Profeßableistung in einem Orden und durch nachfolgende Legitimation gehoben. 2. Ex defectu corporis sind alle diejenigen irregulär, welche infolge von Krankheiten oder Gebrechen an der Vornahme der wichtigeren geistlichen Funktionen gehindert sind oder dieselben nicht ohne Gefahr für die Würde des Gottesdienstes oder ohne Erregung von Anstoß und Aergernis vor der Gemeinde ausüben können, tit. X. I. 20 u. III. 6. 3. Ex defectu aetatis sind von der Bischofsweihe die nicht volle 30, von der Priesterweihe die nicht volle 24, von dem Diakonat die nicht volle 22, vom Subdiakonat die nicht volle 21 Jahre alten Personen ausgeschlossen, während für die niederen Weihegrade mindestens das vollendete 7. Lebensjahr genügt, Trid. Sess. XXIII, c. 12 de ref. 4. Der defectus scientiae hindert die Erteilung der Weihe an diejenigen, welche nicht die für den betreffenden Weihegrad erforderliche Vorbildung besitzen, Trid. Sess. XXIII c. 4. 11. 12. 13. 14. de ref. 5. Ex defectu fidei, wegen Mangel der Festigkeit im Glauben sind die noch nicht Konfirmierten und die Neophyten irregulär, Trid. Sess. XXIII. c. 4. de ref., c. 1 dist. LVII. 6. Ex defectu sacramenti diejenigen, welche hintereinander in zwei giltigen, durch copula carnalis konsummierten Ehen (sogen. bigamia successiva) oder ferner in einer solchen mit einer schon anderweitig fleischlich erkannten Frau gelebt haben (sogen. bigamia interpretativa) tit. X. I. 21. 7. Die Irregularität ex defectu perfectae lenitatis (Mangel der Herzensmilde) trifft diejenigen, welche ohne ein Verbrechen zu begehen, also erlaubterweise, zum Tode oder zur Verstümmelung eines Menschen mitgewirkt haben (z. B. Soldaten, Richter, Ankläger, Geschworene, Zeugen, nicht aber Ärzte und Chirurgen), c. 5. 9. X. III. 50; c. 10. X. V. 31; c. 24 X. V. 12. 8. Hindert der defectus famae, die geminderte Ehre oder der Mangel des guten Rufes, die Ordination, c. 2 u. 20 C. III. qu. 1. c. 17 C. VI qu. 1. 9. Ex defectu libertatis sind von derselben ausgeschlossen die Sklaven oder Leibeigenen, so lange ihr Herr nicht einwilligt, Ehemänner ohne Zustimmung ihrer Frau und diejenigen, welche wegen einer Vermögensverwaltung zur Rechnungslegung verpflichtet sind (obligati ad ratiocinia) vor erhaltener Decharge, X. I. 18. 19.

Was die irregularitates ex delicto betrifft, so tritt nach dem geltenden Rechte eine solche ein 1. wegen aller öffentlich bekannt gewordener oder vor Gericht erwiesener strafbarer Handlungen, welche den Thäter der allgemeinen Achtung verlustig machen, c. 4.

17. X. I. 11. c. 5. X. V. 18, ferner 2. wegen bestimmter Vergehen, selbst wenn diese geheim geblieben sind, nämlich wegen Tötung (homicidium, also Mord oder Totschlag) oder Verstümmelung einer anderen Person, wegen Ketzerei, wegen Apostasie, wegen Mißbrauchs des Taufsakramentes (abusus baptismi), wegen ordnungswidrigen Empfanges der Weihen (abusus ordinationis), wegen einer derartigen Ausübung eines Weihegrades (abusus ordinis), und wegen sogen. bigamia similtudinaria, d. h. wegen faktisch versuchter Eheabschließung und Ehe-Konsummation seitens einer Ordensperson oder eines Geistlichen der höheren Weihen mit einer Jungfrau oder einer schon sonst fleischlich erkannten Frauensperson.

Die Wirkung der Irregularität besteht darin, daß die betreffende Person nicht erlaubterweise (licite) ordiniert werden oder den etwa schon empfangenen Weihegrad ausüben, auch keinen höheren erhalten darf. Wenn aber trotz der Irregularität die Weihe erteilt worden ist, so bleibt letztere immer gültig und der Geweihte ist nur gehindert, von dem erlangten ordo Gebrauch zu machen.

Von den Irregularitäten kann für die Regel nur der Papst, bloß ausnahmsweise in einzelnen Fällen der Bischof dispensieren.

Das protestantische Kirchenrecht hat die Lehre der katholischen Kirche von den Irregularitäten nicht rezipiert. **P. Hinschius †.**

Irving, Edward (gest. 1834) **und der Irvingianismus.** W. Jones, Biographical Sketch of the Rev. Edward Irving with Extracts from and Remarks on his principal Publications, London 1835; W. Wilks, Edward Irving: An ecclesiastical and literary biography, London 1854; Mrs. O. W. Oliphant, The Life of Edward Irving, Minister of the National Scotch Church, London: Illustrated by his Journals and Correspondence 2 vol., London 1862, New edition 1864 (dagegen David Ker, Observations on Mrs. Oliphants „life of Edward Irving“ etc., Edinburgh 1863; J. N. Köhler, Het Irvingisme. Eene historisch-critische proeve. S'Gravenhage 1876 (hier auf S. 413–443 eine nach bestimmten Gesichtspunkten geordnete wertvolle Uebersicht über die reiche Irvingianerlitteratur); Edward Miller, The history and doctrines of Irvingism or of the so called catholic and apostolic church, London 1878, 2 vol.; Thomas Carlyle, Edward Irving in des Verf.s Reminiscences. Edited by Charles Elliot Norton, II. vol., London 1887; daraus deutsch in Lebenserinnerungen von Thomas Carlyle. Uebersetzt von Paul Jäger, Göttingen 1897; M. Hohl, Bruchstücke aus dem Leben Irvings, St. Gallen 1838, zweite Ausgabe 1850; E. Ad. Roßteuscher, der Aufbau der Kirche Christi auf den ursprünglichen Grundlagen, Basel 1871, 2. Aufl., 1886 (dies die offizielle Geschichte der Bewegung); J. Köstlin Art. Irving. in der zweiten Aufl. dieses Werkes; Th. Kolde, Edward Irving, ein biographischer Essay, Leipzig 1901.

Edward Irving wurde am 4. Aug. 1792 in dem Städtchen Annan in der Grafschaft Dumfries im südlichen Schottland geboren, wo sein verhältnismäßig wohlhabender Vater das Gewerbe eines Gerbers betrieb. Dort konnte der Knabe schon den ersten höheren Schulunterricht haben, zeigte aber keine sonderliche Lernbegierde, außer für die Mathematik. Auch auf der Universität in Edinburg, wohin er erst dreizehnjährig geschickt wurde, um zunächst die unseren oberen Gymnasialklassen entsprechenden unteren Kurse durchzumachen und sich später durch allerlei philosophische Studien bis zum Fachstudium der Theologie hindurchzuarbeiten, stand neben der Neigung für alle körperlichen Übungen die für die Mathematik oben an, die dem siebzehnjährigen auf Empfehlung seines Lehrers, Professor Leslie, die Stelle eines Lehrers der Mathematik an der höheren Schule in dem Städtchen Haddington eintrug. Ein Jahr später vertauschte er sie mit der eines Rektors der neugegründeten, sich „Akademie“ nennenden Schule zu Kirkaldy, blieb dabei aber Studierender der Theologie und besuchte, wenn auch unregelmäßig, die meist auf wenige Wintermonate sich erstreckenden Universitätskurse. In jenen Aufenthalt in Kirkaldy fällt auch die Freundschaft mit dem größeren Landsmann, dem späteren Weisen von Chelsea, Thomas Carlyle, der gleichfalls daselbst ein Lehramt bekleidete. Des letzteren Erinnerungen lassen uns leider keinen Einblick in Irvings Entwicklung thun. Ein regelrechtes, methodisches Studieren war schwerlich seine Sache, doch verstand es der zweifellos ungemein begabte Mann, sich mühelos ein nicht gewöhnliches Wissen auf vielen Gebieten zu erwerben. Am wenigsten wissen wir von seiner religiösen Entwicklung, nur daß er, um den berühmtesten Prediger des Landes, Dr. Chalmers von Glasgow (s. d. A. Bd III, 777) zu hören, keinen Weg scheute. Nachdem er die vorgeschriebenen, sehr umständlichen Examina (vgl. Th. Kolde S. 8) bestanden, erhielt er 1815 von dem Presbyterium (Kreissynode) zu Kirkaldy die Predigterlaubnis. Aber seine Predigten wurden nicht gern gehört. Sein Pathos, die gesuchte Erhabenheit seiner Sprache fand man gespreizt, ja schauspielerisch. Im Jahre 1818 ging er, nachdem

er 3 Jahre vergeblich eine Verwendung im Kirchendienst erstrebt hatte, des Schulmeisterlebens müde, nach Edinburg und beschäftigte sich mit allerlei sprachlichen und naturwissenschaftlichen Studien. Aber erst ein Jahr später, als er, weil niemand in der Heimat ihn haben wollte, schon ernstlich daran dachte, als Missionar nach Persien zu gehen, war es Chalmers in Glasgow, der ihn im Oktober 1819 als Predigtgehilfen annahm. Aber, wie Treffliches er auch als Seelsorger, namentlich unter den Arbeitern leistete, neben dem berühmten Chalmers konnte er, wenn er auch nach einiger Zeit einen kleinen Kreis von Verehrern um sich gesammelt hatte, nicht aufkommen. Das Gros der Gemeinde mied seine Predigten und trug ihre Geringschätzung offen zur Schau, aber in stolzem Bewußtsein seiner Kraft und der Richtigkeit seiner Methode, sah er darin nur den Widerspruch der großen Menge, gegen die, welche die ausgetretenen Pfade verlassen haben, um den umfassenden Bedürfnissen der Welt gerecht zu werden. Da war es eine Art Erlösung, als er durch die Vermittlung von Chalmers im Jahre 1822 zum Minister der kleinen, damals ca. 50 Seelen umfassenden nationalschottischen (sog. kaledonischen) Gemeinde, die mit einem kleinen schottischen Krankenhause in Hatton Garden in London zusammenhing, erwählt wurde. Das Presbyterium in Annan erteilte ihm die Ordination. Mit einer fulminanten Abschiedspredigt, in der er die Forderung ganz neuer Predigtmethoden aufstellte, um die Welt unter die Autorität Christi zu bringen (beinahe vollständig bei Wilks S. 17), schied er von Glasgow. Man müsse die Sache ganz anders anfangen, als es bisher geschehen, das Christentum müsse in einem mehr heroischen Stile getrieben werden, so schrieb er um dieselbe Zeit (Oliphant S. 73) an den Rektor Martin in Kirkaldy, dessen Tochter Isabel er Herbst 1823 als seine Gattin in sein Haus führte.

Und wirklich schien es nur der Übersiedlung nach London bedurft zu haben, um ihn zu Ruf und Ansehen zu bringen. Schon bei seinen Probepredigten erregte er Aufsehen. Eindrucksvoll oder wenigstens auffallend war schon seine äußere Erscheinung. Er war über sechs Fuß hoch, seine schwarzen, fast bis zu den Schultern herabfallenden Locken umrahmten ein bleiches Gesicht mit dunkeln Augen, von denen das eine sehr stark, ja nach dem Urteile vieler in unheimlicher Weise schielte. Wer ihn sah und hörte, mit welcher Sicherheit er auftrat, hatte den Eindruck einer Herrscherpersönlichkeit, die sich ihrer Kraft bewußt war. Man fand auch in London, daß seine Gestikulation heftig und ungraziös war, aber sie war eindrücklich. Die ausgetretenen Pfade der damaligen Homiletik ging er in der That nicht. Immer strebte er danach, etwas besonderes zu sagen, in blumenreicher Sprache zu reden, die Dichter seines Volkes oder die Heroen der puritanischen Litteratur heranzuziehen und ungewöhnliche Bilder zu gebrauchen. Sein großer Landsmann Walter Scott vermißte in seiner Predigtweise eine gewisse Keuschheit und Ausgeprägtheit des Charakters; sie war ihm zu hochfliegend und ekstatisch und legte zu viel Wert auf eleganten Ausdruck. So werden manche geurteilt haben, aber sie waren vereinzelt. Vielmehr hatte die Beredsamkeit des schottischen Predigers nach ganz kurzer Zeit eine bisher unerhörte Zuhörerschaft um sich gesammelt. Es kam vor, daß die Menge der Menschen, die sich zu seiner Kirche drängten, den öffentlichen Verkehr störte. Bald konnte man nur auf Grund von Eintrittskarten Einlaß erhalten. Man mußte eine neue Kirche bauen, die dann in Regent-Square errichtet wurde. Daß auch die gute Gesellschaft auf ihn aufmerksam wurde, war der Erfolg einer gelegentlichen Äußerung des Ministers Canning, der bei einer die Kirche betreffenden Bill auf die Beredsamkeit des in den allerbescheidensten Verhältnissen wirkenden Irving hingewiesen hatte. Bald war es der eigenartige Mann selbst und was er sagte, was eine ganz ungewöhnliche Anziehungskraft ausübte. Irving war der Modeprediger Londons geworden, aber nicht nur das, auch ein Erweckungsprediger, gerade unter den Gebildeten, wie es deren wenig gegeben hat. Und mit dem Erfolg wuchs das Bewußtsein seiner Kraft und der Wunsch, noch größeres zu leisten.

Den bisher von der Kirche gröblich Vernachlässigten, den Gebildeten, die noch draußen stehen, den Erfindern, den Politikern, den Juristen, den Männern der Wissenschaft, die die Welt in der Hand haben, die Wahrheit nahe zu bringen mit den Mitteln der Bildung und einer blumenreichen Rhetorik war auch die Tendenz seiner ersten Druckschrift (For the oracles of God, four orations. For Judgement to come, An Argument in nine parts, London 1823) wenigstens im ersten Teil, während er im zweiten bedeutenderen, zu dem er durch die damals viel besprochenen frivolen Gedichte „Vision of judgement“ von Southey und Byron (Näheres darüber bei Th. Kolde, a. a. O. S. 24) angeregt wurde, darauf ausging, „nicht als Theologe, sondern als Mensch, nicht als Kirchenmann, sondern als Christ“, Gottes Recht, die Menschheit zur Verantwortung zu ziehen und die Notwendigkeit des Gerichts vor dem Forum der Vernunft zu erweisen suchte. Beifall und scharfer

Widerspruch, die sich im ganzen die Wage hielten, erhöhten nur seine schon übergroße Popularität und zur bangen Sorge seiner Freunde das immer maßloser werdende Selbstgefühl des Predigers, der sich immer mehr in die Rolle eines in besonderer Weise berufenen untrüglichen Propheten seines Volkes hineinlebte, und auch die wohlmeinenden Warnungen der von ihm scharf angegriffenen evangelischen Partei verächtlich zurückwies. Da war es seine Sucht, immer neues vorzubringen, immer größere Erfolge zu erzielen, die ihn einer Richtung zutrieb, durch die sein Leben eine ganz andere Wendung nahm.

Wie vorübergehend auch anderwärts hatte sich in England unter den Eindrücken der französischen Revolution und der ihr folgenden Greuel und Kriegsstürme ein Kreis von Frommen gebildet, die in Erwartung des jüngsten Tages sich in apokalyptische Studien vertieften. Daraus entstand eine stets breiter werdende apokalyptische Litteratur, aus der die Schriften von Hutley Frere und Lewis Way (Näheres darüber bei Th. Kolde a. a. O. S. 30) hervorragten, die in kühnen Berechnungen aus Apokalypse und Propheten die Entwicklung des Gottesreiches und die Stadien der Endzeit zu bestimmen suchten. Unter den für diese Gedanken gewonnenen war bald keiner so eifrig als Henry Drummond, ein vielseitig gebildeter Laie, ein reicher Londoner Bankier, der schon in jungen Jahren als Parlamentsmitglied sich hervorgethan, auf weiten Reisen sich in Welt und Kirche umgesehen hatte, und dessen Zeit und Geld überall zu Gebote stand, wo es galt, allgemein nützliches zu unterstützen oder gutes zu thun. So hatte er die Continental society, zur Hebung des geistlichen Zustandes des Kontinents gegründet, im Jahre 1821 dem Forschungsreisenden Dr. Joseph Wolff die Mittel zu seiner damals Aufsehen erregenden Erforschung des innern Asiens gegeben und noch 1825 in Oxford eine Professur für Nationalökonomie (die erste, die es überhaupt gab), gestiftet. Seitdem er von den apokalyptischen Gedanken ergriffen worden, hatte er, obwohl er später wieder und zwar bis an sein Lebensende (1860) im englischen Parlament saß, kein höheres Streben, als die Resultate der apokalyptischen Forschung zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Da war es Hutley Frere, der in dem noch kleinen Kreise, dessen Führer Drummond bald geworden war, auf den Gedanken kam, im Interesse der größeren Propaganda den Versuch zu machen, den gefeiertsten Prediger der Hauptstadt, Edward Irving, zu gewinnen. Es gelang überraschend schnell. Mit der ihm eigenen Freude am neuen nahm er die wunderliche Exegese jener Leute und ihre Gedankenwelt, die so vieles erklärte und die dem Bußprediger in ihm ein neues Feld eröffnete, wirklich wie neue Offenbarungen auf. Bald wurden sie wie bei jenen, der Mittelpunkt seines Denkens und Redens. In einer stundenlangen, später in erweiterter Form gedruckten Predigt (Babylon and Infidelity, foredoomed of God: A discourse on the prophecies of Daniel and the Apocalypse, which relate to these later times and until the second advent. Glasgow 1826, 2 vol. Vgl. darüber Th. Kolde a. a. O. S. 35 ff.) bei dem Jahresfeste der Continental Society im Jahre 1825 entwickelte er sie zum ersten male vor der großen Öffentlichkeit, zeigte an einzelnen Ereignissen seit 1793 das Ausgießen der sechs ersten Zornesschalen und stellte das Kommen des Herrn und die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches für 1864 in Aussicht. Zwei Jahre darauf erschien mit einer zweihundert Seiten langen Einleitung seine Bearbeitung des 1816 pseudonym herausgekommenen Werkes des spanischen Exjesuiten Lacunza unter dem Titel: The coming of Messiah in glory and majesty, London 1827 (vgl. ebenda S. 38). Inzwischen hatte sein Eintreten dafür wirklich den Erfolg gehabt, daß nicht wenige hervorragende Geistliche und erweckte Laien der Londoner „Prophetenschule," wie Irving zuerst die Apokalyptiker genannt zu haben scheint, sich anschlossen. Auf Veranlassung von Lewis Way kamen seit dem 1. Advent 1826 alljährlich auf Drummonds Landsitz Albury unweit von Guildford in der Grafschaft Surrey Leute aus verschiedenen Denominationen — die Zahl schwankte zwischen 20—40 Personen, unter ihnen auch Irving — zu einer Konferenz zusammen, um unter dem Ortspfarrer Hugh Mac Neil, der übrigens wie mehrere andere sich dem späteren Irvingianismus nicht anschloß, sondern als einer der angesehensten Kanzelredner und Häupter der „evangelischen Partei" 1879 starb, auf Grund ernster Forschung sich über die wichtigsten Fragen zu einigen. Seit dem Jahre 1829—33 erschien auch ein eigenes Organ auf Drummonds Kosten „The morning Watch, Journal of Prophecy", welches von Mr. Tudor herausgegeben wurde. In dem Meeting von 1829 wurde als einmütiges Ergebnis erklärt, seit der Zeit Justinians I. bis zur französischen Revolution sei eine große, in der heiligen Schrift angekündigte Periode von 1260 Jahren abgelaufen, auf welche jetzt die letzten Wehen, eine Zerstörung der sichtbaren Kirchen, die Zurückführung der Juden in ihr Land, dann die Parusie und das tausendjährige Reich folgen werden, und es sei Pflicht aller, die

dies glauben, diese Erkenntnis aller Welt so eindrücklich als möglich zu verkündigen (vgl. Miller I, 44 ff.). Damit verband sich alsbald ein sektiererischer Zug. Wer nicht auf demselben Standpunkt stand, wurde des völligen Abfalls geziehen. Ja die ganze bisherige kirchliche Entwicklung, und nicht am wenigsten die evangelische Partei im englischen Kirchentum, die auf die Neubelebung evangelischen Glaubenslebens auch durch solche Veranstaltungen, die man später innere Mission nannte, ausging, traf diese Anklage. Seitdem das „fünffältige Amt der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer" aus der Kirche geschwunden sind, die Irving schon 1824 als die ewigen Grundlagen der Kirche bezeichnete, ist auch der heilige Geist aus ihr gewichen: „Über Christus und der gläubigen Seele, — die ganze Summe unserer Lehre und geistlichen Praxis — sind uns der heilige Geist, die Gemeinschaft der Heiligen, die heilige katholische Kirche, zu toten Buchstaben im Credo geworden —. Man lallt vom Glauben und einfältigen Glauben und erkennt nicht oder will nicht erkennen, was der ganze Inhalt unseres Glaubens ist, — die hochheilige Dreieinigkeit und ihre Gaben, Ämter und Wirkungen zum Heile." Schon zeigt sich auch der vielfach erst der späteren Sekte zugeschriebene Syncretismus: „aus allen vorhandenen Bekenntnissen und Glaubensparteien wird erst das Geschlecht erstehen, die wahre Auswahl unter den Auserwählten, welches unter seinem Josua in das langersehnte Kanaan eingehen wird" (vgl. Roßteuscher S. 107—111).

Damit verband sich bei Irving alsbald eine immer deutlicher werdende Abkehr von grundlegenden Gedanken und Prinzipien des schottischen Kirchentums, seiner Verfassung und seines Gottesdienstes, von der Prädestination, wogegen er, in dieser Beziehung nicht unbeeinflußt durch das Werk des hochkirchlichen Anglikaners Richard Hooker (Ecclesiastical polity 1599) sich als Priester fühlte und seiner Gemeinde und seinem Presbyterium gegenüber priesterliches Ansehen und priesterliche Gewalt in Anspruch nahm, worüber es sehr bald zu unliebsamen Erörterungen kam. Großes Aufsehen machte es, und es wurde bei weitem als die schlimmste Heterodoxie empfunden, was man Ende 1827 von eigentümlichen christologischen Auslassungen, die er auf der Kanzel vortrüge, erfuhr, daß er von einer sinful substance des Leibes Christi spreche. Deshalb interpelliert, schrieb er eine große, wie immer mehr rhetorische als dogmatische Abhandlung „über die Lehre von der Inkarnation" (Abschnitt III und IV seiner Sermons, Lectures and Occasional Discourses, 3. vol., London 1828), in der er offenbar im Interesse an der vollen Menschheit Christi unter falscher Pressung das ἁμαρτίας in dem paulinischen Ausdruck ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8,3) seine These begründet. Nur wenn Christus wirklich unsere Natur angenommen hat, die gefallene Menschennatur, konnte er unser Erlöser sein. Da seiner Mutter Substanz gewißlich gefallen, er aber seiner Menschheit nach von der Substanz seiner Mutter war, so ist die Natur, die er annahm, eine sündige gewesen. Eben deshalb fühlte er, obwohl er an der Erbsünde nicht teilnahm und durch den ihm immer beiwohnenden heiligen Geist vor jeder wirklichen Sünde bewahrt wurde, in seinem natürlichen Willen eine Rebellion gegen den Willen Gottes. Denn wenn er unter das Gesetz gethan war, so mußte er nicht nur zugänglich, sondern für alles das geneigt sein, was das Gesetz verbot. Ja, Irving geht so weit, zu sagen, jede Art von Schlechtigkeit, die zur That geworden ist, oder zur That werden konnte, gehörte zum Wesen seiner Natur, und eben in der Größe des Sieges über die in seiner Natur liegende Sünde sieht Irving die Wahrheit der Erlösung der Menschennatur und erklärt im Bewußtsein, damit die alte orthodoxe Lehre der Kirche wiederzugeben, jede andere Auffassung als eine pestilenzialische Häresie (Th. Kolde S. 50 ff.).

Dies alles und seine apokalyptischen Schwärmereien, die nicht wenige seiner früheren Anhänger aus der großen, für ihn erbauten und im Frühjahr 1827 geweihten Kirche auf dem Regent-Square vertrieben, erschütterten sein Ansehen in weiten Kreisen, besonders in London. Gleichwohl gewann die eschatalogische, apokalyptische Richtung, die sich mit einer neuen von Rev. J. Haldane Steward angeregten Bewegung begegnete, die darauf ausging, alle Frommen in allen Denominationen zum Gebete um eine neue machtvolle Ausgießung des Heiligen Geistes zu verbinden, in allen Teilen Großbritanniens immer mehr an Boden, besonders in Schottland. Hier waren es Irvings Freunde, die Geistlichen Campbell, Story und Alex. Scott, die in gleichem Sinne wirkten, und letzterer, der eine Zeit lang Irvings Predigtassistent gewesen, sprach die Hoffnung aus, daß mit der ersehnten neuen Ausgießung des Geistes auch die besonderen Gaben und Kräfte der Urkirche wieder zur Erscheinung kommen würden. Die Erregung der Gläubigen wurde noch gestärkt durch zwei große Predigtreisen Irvings in Schottland in den Jahren 1828 und 1829, von denen besonders die erste, die ausschließlich der Verkündigung des neuen Advents galt, einem

wahren Triumphzuge glich, und mit kaum bezähmbarer Ungeduld erwartete man die Ausgießung des Geistes.

Da vernahm man im März 1830, daß sie in Fernicarry, einem Dörfchen an der Mündung des Clyde, im Kirchspiel des schon erwähnten Pfarrers Robert Story von Rosneath, erfolgt sei. Eine gewisse Mary Campbell, eine Näherin, die nach aller Meinung sich im letzten Stadium der Schwindsucht befand, gleichwohl aber im Bewußtsein, von Gott zu Großem berufen zu sein, an dem längstgehegten Gedanken, als Missionarin nach den Südseeinseln zu gehen, festhielt, hatte unter dem unmittelbaren Eindruck von Irvings Predigt, mit ganz besonderer Energie die Sehnsucht nach Wiedererweckung der apostolischen Geistesgaben in sich aufgenommen, vornehmlich der Gabe der Heilung durch Gebet und des Redens in Zungen, worunter sie die für ihren Missionsberuf besonders erwünschte Begabung mit fremden heidnischen Zungen verstand. An einem Sonntage, dem 21. März 1830, hatte sie mit einer Schwester und einer Freundin wiederum unter Fasten und Beten um die große Sache den Tag zugebracht. Da am Abend, so wird behauptet, richtete sich die Kranke, die seit Wochen unfähig war, sich zu erheben, plötzlich auf und sprach mit verzücktem Angesicht eine Viertelstunde lang in gänzlich unverständlichen, übrigens sofort notierten Lauten, was sich am nächsten Sonntage wiederholte. Das ist die von den Irvingianern behauptete Wiedererscheinung der Sprachengabe, wobei sogleich bemerkt sein mag, daß, nachdem die Gelehrten von Oxford und Cambridge erklärt hatten, daß jene Laute, entgegen der Meinung der Campbell, mit keiner menschlichen Sprache etwas zu thun hätten, man jenes verzückte Reden einfach als Zungenreden deutete. Die Kunde davon machte besonderen Eindruck in einer befreundeten Familie in dem nahen, am anderen Ufer des Clyde gelegenen Ort Glasgow, wo zwei fromme Schiffszimmerleute namens Macdonald mit ihrer Schwester Margaret die Frommen zu Gebetsversammlungen in ihrem Hause zu versammeln pflegten. Eines Tages im April 1830 brach die sterbenskranke Margaret in stundenlangen Preis Gottes aus und schloß dann mit einem heißen Gebet für ihren Bruder James, daß er in dieser Stunde angethan werde mit der Kraft aus der Höhe, worauf dieser der seit 18 Monaten an das Bett gefesselten Kranken gebot, aufzustehen, was diese auch that und am gemeinsamen Mahle teilnahm. Und am folgenden Tage gebot J. Macdonald brieflich der befreundeten M. Campbell, ebenfalls aufzustehen und über den Fluß herüber zu kommen, welcher Aufforderung sie folgte. Damit schien auch die Gabe der Krankenheilung, von deren weiteren Anwendung man übrigens nichts hört, wieder erweckt zu sein. In den zahlreichen Gebetsversammlungen, die auf diese Aufsehen erregenden Ereignisse folgten, trat dem von M. Campbell geübten Zungenreden auch die verständliche Sprache im Geiste in kurzen, auf das Kommen des Herrn bezüglichen Ausrufen zur Seite, und wie sehr man sich schon in Gedanken an das Wiederaufleben des apostolischen Geistes hineingelebt hatte, zeigt die Nachricht, daß in jenen Versammlungen vielmals der Ruf gehört wurde: „Sende uns Apostel."

Die Londoner Prophetenschule, die eine Kommission, in der der Rechtsanwalt Cardale hervorragte, nach Schottland, wo immer mehrere vom Geiste ergriffen wurden, geschickt hatte, bestätigte die erwartete Erneuerung der Geistesgaben, was, wie begreiflich, für die Beteiligten auch ein Erweis der Wahrheit der ganzen apokalyptischen Predigt war. In Cardales Hause suchte man nunmehr in Gebetsversammlungen dasselbe zu erreichen wie in Schottland. Und hier begann im Frühjahr 1831 Cardales Frau mit kurzen Ausrufen. Nun kam auch Mary Campbell, die inzwischen einen Mr. Caird geheiratet hatte, nach London, und bald wurde das Zungenreden und die Rede in verständlichen Lauten, die „Prophetie" häufiger. Bei einem der Hausgottesdienste, die Irving seit langem täglich bei sich zu halten pflegte, machte sich zuerst mit seiner Mark und Bein durchdringenden Stimme ein gewisser Taplin als Prophet bemerklich. Nochmehr Eindruck machte auf Irving ein anderer Prophet Baxter, der freilich nach einiger Zeit, wie die Prophetin Miß Hall, in einer eigenen Schrift seine Weissagungen widerrief und alles auf Selbstbetrug zurückführte (vgl. Oliphant S. 357, Ev. Kirchenztg. 1837 S. 437 ff.), dessen Auslassungen aber gleichwohl in vieler Beziehung für die Ordnungen und Einrichtungen der späteren Sekte grundlegend wurden. Eine Zeit lang suchte Irving, wie sehr er auch über die Manifestationen des Geistes erfreut war, das Zungenreden aus dem eigentlichen Gottesdienst fern zu halten, nur die Sakristei räumte er dazu ein, um gewissermaßen das Zungenreden zu üben und um die Wiederaufrichtung der längst als notwendig erkannten sogenannten apostolischen Ämter, der Sendung von Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern, die vom hl. Geist gesalbt wären, und das betonte besonders Baxter, nicht durch menschliche Berufung sondern durch den Geist selbst ausgesondert werden sollten, in anhaltendem Gebete zu

ringen. Aber der einmal entfesselte Enthusiasmus war nicht mehr aufzuhalten. Offenbarung drängte sich auf Offenbarung, und Irving, der, seitdem er von der Echtheit dieser himmlischen Stimmen sich überzeugt hatte, nichts mehr scheute, als dem Wirken des Geistes entgegenzutreten, mußte sich von den Propheten sagen lassen, daß er, um der Schmach Christi zu entgehen, den Geist dämpfen wolle. Da gab er nach. Mitte Oktober 1831 hielt der Enthusiasmus in stürmischer Weise seinen Einzug in seine Kirche. Nur so viel hatte man ihm zugestanden, daß die Geistbewegten erst nach seiner Beendigung der Schriftvorlesung und nach seiner Predigt, wozu er jedesmal eine Pause machen wollte, sprechen sollten. Bald trat der Prediger naturgemäß hinter den Trägern des Geistes zurück. Es kam nicht selten zu aufregenden und lärmenden Scenen. Das mußte zu einer Scheidung in der Gemeinde führen. Die alten schottischen Familien zogen sich zumeist zurück oder wurden von den apokalyptischen Schwärmern, die bald in der Kirche zu Regent Square ihren Mittelpunkt sahen, verdrängt. Als er im Jahre 1830 seiner Christologie wegen vor das Forum des Presbyteriums der schottischen Gemeinden in London (d. h. des über den Kirchenvorständen der Einzelgemeinden stehenden Gesamtpresbyteriums) gezogen wurde und diesen Gerichtshof ablehnte und vielmehr an die schottische Generalsynode appellierte, hatte er sein Presbyterium noch auf seiner Seite. Jetzt verklagte es ihn vor derselben Behörde wegen Verletzung der gottesdienstlichen Ordnung, weil er Männer, die nicht Minister der schottischen Kirche seien und sogar Frauen in seiner Kirche habe sprechen lassen. Das Urteil vom 2. Mai 1832 lautete auf Absetzung. Am 6. Mai begann er in einem Saale mit seiner aus etwa 800 Kommunikanten bestehenden Gemeinde eigene Gottesdienste, die im Oktober in ein zu einer Art Kirche umgewandeltes Maleratelier auf der Newmanstreet verlegt wurden. Jetzt schwanden die letzten Reste der schottischen Gottesdienstordnuug. Die Stimmen der Propheten drängten den Prediger, der jetzt als „Engel" der Gemeinde (Apk 2, 3), wie er sich schon früher genannt hatte, fungierte, immer mehr in den Hintergrund. Immer offenkundiger traten Cardale, Drummond und der Prophet Taplin an die Spitze der Bewegung. Durch den letzteren wurde Cardale, ein Mann von großer Willenskraft und großem Organisationstalent am 31. Oktober und 7. November 1832 zum „Apostel" ausgerufen (näheres darüber Th. Kolde a. a. O. S. 71 ff.), in erster Linie, um ein Organ zu haben, das den vom „Geiste" zum Engel der Gemeinde in Albury erwählten Drummond ordinieren könnte.

Damit begann die sich sehr rasch vollziehende Organisation der neuen Kirche, wobei allenthalben das Bestreben zu bemerken ist, das „Amt" als solches in den Vordergrund treten zu lassen und dadurch den Enthusiasmus der einzelnen einzudämmen. Taplin, der Hauptzungenredner, wurde auf Grund einer Offenbarung zum Propheten κατ' ἐξοχήν ordiniert, denn von der bloßen Gabe der Weissagung, die von allen erstrebt werden solle, sei das prophetische Amt mit seiner Aufgabe, den „apostolischen Baumeistern das Licht des Geistes in der prophetischen Form zuzuführen", zu unterscheiden, denn der Herr habe nur „Etliche" zu Propheten eingesetzt. Auf sein Prophetenwort hin wurden nunmehr (April 1833) sechs Älteste berufen, die beim Gottesdienst auf der in der Kirche eingerichteten Plattform zu Rechten und Linken des Engels sitzend, den siebenarmigen Leuchter der Stiftshütte darzustellen hatten, während der Prophet neben dem Apostel saß. Dazu kamen (am 14. April) „Helfer" (helps = ἀντιλήψεις 1 Ko 12, 28 vgl. Roßteuscher S. 368 f.), anfangs sechs, die gleichfalls Priester wie die Ältesten, diesen unterworfen seien und in ihrer Gegenwart zu schweigen hätten. Aber bald darauf erfuhr man, daß jeder Amtsträger seinen Helfer haben solle, der Engel, der Älteste u. s. w., und noch vor Ende der Woche setzte man auch sieben Diakonen für die äußerlichen kirchlichen Verhältnisse ein, und ein Jahr später unter Berufung auf 1 Ko 12, 29 κυβερνήσεις auch Subdiakonen. Da nun schon Irving sogleich beim Beginne der Separation „Evangelisten" ausgesandt hatte, die jetzt durch apostolische Ordination zu wirklichen Amtsträgern erhoben wurden, so war das „fünffältige" Amt, an dessen Vorhandensein die Wirksamkeit des Geistes in der Kirche geknüpft wurde, wiederhergestellt. Und wie der Geist es forderte, entstanden bald noch sechs andere Gemeinden in London, mit derjenigen Irvings eine Erneuerung der sieben apokalyptischen Gemeinden. Nach ihrem Vorbild bildeten sich mit gleicher hierarchischer Gliederung eine ganze Reihe anderer Gemeinden im ganzen Lande vornehmlich in Schottland.

Irving hat das alles, wenn ihm auch das eine oder das andere schwer wurde, weil es vom Geiste zu kommen schien, gläubig und kritiklos hingenommen. Freilich den Apostolat hatte er sich anders gedacht, und er war der Meinung, daß „der Apostel zur Amtshandlung des Wortes und des Regiments außer in der offenbaren Geisteskraft

überhaupt nicht befugt sei“ und wollte seine, des Engels, Selbstständigkeit innerhalb seiner Gemeinde wahren. Aber derartige Versuche wurden zurückgewiesen, und wenn er es wagte, auf das für ihn untrügliche Prophetenwort hin selbstständig zu handeln, mußte er sich sagen lassen, daß er es nicht verstehe die Symbolik der Prophetie in die kirchliche Praxis umzusetzen, was er ohne Widerrede demütig geschehen ließ. Und man benutzte jede Gelegenheit den doch bisweilen unbequemen Mann mit seiner großen Vergangenheit, an dessen Persönlichkeit soviele dankbar hingen, zu demütigen. Als er von dem Presbyterium zu Annan, dem schließlich von der schottischen Generalsynode die Untersuchung gegen ihn wegen Irrlehre übertragen worden, von der schottischen Nationalkirche ausgeschlossen und damit seines geistlichen Amtes entsetzt worden war, gleichwohl aber im Bewußtsein, der von Gott zum Engel berufene Hirt seiner Herde zu sein, nach London zurückgekehrt, seine priesterlichen Funktionen weiter ausüben und ein Kind taufen wollte, wurde ihm, dem wieder zum Laien gewordenen, dies gewehrt. Er mußte warten, bis er auf Anordnung des Propheten von neuem und zwar jetzt durch den Apostel ordiniert würde. Dadurch mußte seine Stellung natürlich eine ganz andere werden, aber nur das schmerzte ihn, daß die Kraft von oben gerade auf ihn nicht kommen wollte. Längst schwer leidend hatte er, obwohl erst wenig über vierzig Jahre alt, das Aussehen eines Greises bekommen. Der Arzt verlangte im Herbst 1834 einen Aufenthalt im Süden, wenn er den Winter überleben sollte. Gleichwohl folgte er freudig dem Befehl nach Schottland zu gehen, weil ihm die Prophetenstimme dort Massenerfolge in der Kraft des Geistes geweissagt hatte. Er kam bis Glasgow. Dort ist er am 8. Dezember 1834 gestorben und liegt in der Krypta der Kathedrale begraben (vgl. über seine letzten Tage Th. Kolde a. a. O. S. 79 ff.).

Inzwischen war die Zahl der Apostel bis zum Sommer 1834, zu welcher Zeit Woodhouse hinzugethan wurde, auf sechs gewachsen. Und mit ihrer Zahl und namentlich nach dem Tode Irvings, mit dem in mancher Beziehung ein Hemmnis gefallen war, wuchs ihr Stärkegefühl und das Bestreben, die Organe nicht nur der Disziplin sondern auch der Lehre zu sein. Das mußte zur Einschränkung der Prophetie führen. Cardale erklärte es jetzt für notwendig, dogmatische Belehrungen an die Propheten zu richten, um das Weissagen *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* (Rö 12, 7) zu fördern. In der Praxis entwickelte sich die Sache so, daß die Apostel nur diejenigen Äußerungen des Geistes anerkannten, die ihnen gefielen, und sich, was freilich nicht ohne schwere Kämpfe mit den zuerst vom Geist erleuchteten und auf ihre Selbstständigkeit eifersüchtigen Schotten abging, die Macht in allen Dingen auch in den einzelnen Gemeinden aneigneten. In einer wöchentlichen Ratsversammlung, an der die Engel und Ältesten der Gemeine teilnahmen, entschieden sie über das Einzelne, während die Prophetie abgesehen von allgemeinen Mahnungen an die Gemeinde, wesentlich dazu diente, über die Männer, die zu Ämtern berufen werden sollten, Zeugnis abzulegen, und über die Formen des Gottesdienstes Offenbarung zu verbreiten. Taplin, der weil man eine auf sein Prophetenwort vorgenommene kultische Neuordnung Irvings (Roßteuscher S. 424 ff.) verworfen hatte, sich ein Jahr lang grollend zurückgezogen hatte, wurde, als er im Februar 1831 reumütig zurückkehrte, zum Säulen- oder Pfeilerpropheten ernannt. Mit sechs anderen Propheten, die ihm beigegeben wurden, sollte er eine gewisse Oberaufsicht über die ganze Prophetie ausüben. Dieses Kollegium trat dem Apostelkollegium an die Seite, nicht als Lehrer der Kirche, „sondern als Werkzeuge zur Hervorbringung der verborgenen Geheimnisse Gottes, das Licht am dunklen Orte, in dessen Scheine die Apostel wandeln und das Haus ordnen sollten“. Und letzteres, die Ausbildung des Kultischen im weitesten Sinne des Wortes wurde, jetzt immer mehr die Hauptsache, weshalb auch die Thätigkeit der Engel eine andere wurde; denn der Geist offenbarte, nicht die Predigt, sondern die Anbetung sei die Hauptsache ihres Dienstes. Sie wurden seit dieser Zeit, namentlich seit dem Tode Irvings, des Predigers, wesentlich Liturgen.

Immer weiter schritt man in der symbolischen Ausdeutung der Einrichtungen der Stiftshütte, deren wahres Abbild in dem nunmehr allmonatlich zusammentretenden Konzil von Zion, den sieben Gemeinden Londons, zur Erscheinung kommen sollte. Auf der oberen Stufe des Podiums sollten sechs Apostel sitzen, hinter ihnen die sechs Propheten, die ihnen zugeteilt waren, hindeutend auf das in der Stiftshütte mit Brettern abgeschlossene Allerheiligste und dessen Geräte. Dieser Doppelreihe gegenüber die vier Pfeiler des Amtes, der erste der Apostel, der Propheten, der Evangelisten und der Hirten (Engel) als die Säulen vor dem Allerheiligsten. Auf einer niedrigeren Stufe zuerst die sieben Engel, und hinter dem Stuhle eines jeden die sechs Ältesten seiner Gemeinde zusammen 42, entsprechend den 42 Brettern, die die Seitenwände der Hütte gebildet hatten. Die übrigen fünf Apostel sollten besonders sitzen, quer

zwischen der Reihe der sechs Apostel und der 7 Engel mit ihren Ältesten, um die fünf durchgehenden Riegel darzustellen, durch welche die ganze Umfassung der Hütte zusammengehalten war. Etwas unterhalb der Engel der sieben Gemeinden die fünf Hauptevangelisten als die Säulen am Eingang des Heiligen, endlich rings um die ganze Plattform her die jenen untergeordneten 60 Evangelisten als die Säulen des Vorhofs (Roßteuscher S. 452). Man zählte hiernach normaler Weise 135 Amtsträger. So wurde das Konzil zum erstenmal am 17. Juni 1835 abgehalten, obwohl es damals noch einige Lücken gab, indem zwar von Februar bis Mai vier neue Apostel berufen wurden, aber noch zwei zu der längst als nötig erkannten Zwölfzahl fehlten. Nicht ohne große Schwierigkeiten, — der Schotte David Dow, der sich selbst einmal in Edinburg zum Apostel aufgeworfen hatte, und der jetzt „durch den Geist berufen wurde", weigerte sich das Amt anzunehmen, und man mußte endlich zum Lose greifen — gelang es einen elften und zwölften zu gewinnen, worauf am 14. Juli 1835 die sogenannte Aussonderung der Apostel stattfand (vgl. Roßteuscher S. 465). Sie wird mit der Aussendung des Paulus und Barnabas (AG 13, 1) verglichen, sollte aber vielmehr eine feierliche Anerkennung des Apostolats und eine Einweisung in den spezifisch apostolischen Beruf für die gesamte Welt sein. Denn mit ihnen, so hieß es jetzt, ist nach jenem ersten jüdischen Apostolat, welches der Herr selbst eingesetzt hat, der Apostolat der Heidenkirche eingetreten, denn Paulus war nur ein Anbruch, wie er selbst sagt (1 Ko 15, 8), eine unzeitige Geburt gewesen.

Zur Vorbereitung auf ihren besonderen Beruf begaben sich nunmehr die Apostel in Begleitung der sieben Propheten der Ratsversammlung nach Albury, um dort mittelst der Unterweisung durch die Propheten mit kurzen Unterbrechungen ein Jahr lang (nicht $2^1/_2$ Jahre, wie oft angegeben wird; vgl. Roßteuscher S. 47) dem Studium der Schrift obzuliegen, und dann „Gottes Volk auszuführen aus der großen Stadt der Verwirrung, der verbannten Stadt" (Roßteuscher S. 473). Ein erstes „Zeugnis", welches die Welt über ihre Mission aufklären sollte, und Anfang 1836 ausging, richtete sich an die Bischöfe der englischen Kirche, ein zweites an den König Wilhelm IV. von England (beide bei Miller II 361 ff.). Auf Grund einer Drummond zu teil gewordenen Offenbarung, wonach der Herr die Christenheit teilen wolle unter die zwölf Apostel, und jeder der zwölf Fürsten des geistlichen Israels angesichts des nahen Kommens des Herrn seinem Stamme zugeteilt werden solle, um allenthalben die ursprünglichen Ordnungen aufzurichten und je 12000 Versiegelte zu sammeln, wurde die Welt, richtiger freilich Europa, als der eigentliche Sitz des großen Königs, und Amerika und die christlichen Kolonien, als die Vorstädte der großen Stadt am 15. Juli 1836 — d. h. dem Tage mit der alten Bezeichnung Apostolorum divisio — verteilt. Cardale, der Säulenapostel, ward für England bestimmt. Drummond erhielt Schottland und die Schweiz, King-Church die Niederlande und Dänemark, Perceval Italien, Armstrong Irland und die Kirchen Griechenlands und des Orients, Woodhouse Süddeutschland und Oesterreich, Tudor Polen und — Indien, Dalton Frankreich, Carlyle Norddeutschland, Sittwill Spanien und Portugal, William Dow Rußland, Mackenzie Norwegen und Schweden. Nachdem man dann noch in demselben Jahre 1836 ein langatmiges, beinahe 200 Seiten umfassendes „Zeugnis" in englischer, französischer, deutscher und lateinischer Sprache hatte ausgehen lassen (abgedruckt bei Reinwald Acta hist. eccl. 1837 p. 793—867. Englisch bei Miller I, 346 ff., deutsch bei Roßteuscher im Anhang) begaben sich die Apostel mit Ausnahme Cardales, der daheim blieb, um die Gemeinden Zions zu leiten, begleitet von je einem Propheten, Evangelisten und Hirten auf die Reise zu ihren Stämmen (nach Roßteuscher S. 490 Herbst 1836, nach Miller I, 185 erst Anfang 1838). Ihr Hauptzweck war dabei zu erforschen, was etwa noch von reinem Golde übrig geblieben, das für die große Aufgabe, unter Niederreißung der Schranken der verschiedenen Kirche eine Gemeinde der Heiligen aufzurichten, zu brauchen wäre. Und wiewohl sie allenthalben in regem Verkehr mit kirchlichen Großen und sonstigen hervorragenden Männern für die Anerkennung ihrer apostolischen Würde warben, gingen sie doch vorsichtig zu Werke, sodaß sie selbst in dem damaligen Italien, Spanien und Oesterreich von der Polizei unbehelligt blieben. Wie verabredet trafen sie nach Ablauf der mystischen 1260 Tage (nach der Aussonderung) Weihnachten 1838 wieder in Albury zusammen, unternahmen dann 1839 eine zweite Reise, von der sie Cardale vorzeitig zurückrufen mußte, weil es zu schwerwiegenden Differenzen im Konzil zu Zion gekommen war. Die verschiedenen Amtsträger waren es nämlich müde geworden, bloße Statisten in den Konzilsversammlungen zu sein, und erklärten, unterstützt von der Prophetie, unter Berufung auf AG 15 und die Geschichte aller Zeiten, daß die Ältesten immer mitgewirkt, und die auf dem Konzile Versammelten selbst die höchste Autorität einzunehmen

hätten, während die Apostel, obwohl den ersten Rang einnehmend, nur die Konzilsbeschlüsse ausführen sollten. Aber es gelang dem wieder vollzählig versammelten Apostolat den Angriff zurückzuweisen und, um ähnliche Vorkommnisse zu verhindern, wurde das Konzil, für welches, wie erzählt, der Geist so bestimmte Vorschriften bis zur Bestimmung der Plätze gegeben hatte, und welches die Erfüllung der Stiftshütte sein sollte, in der bisherigen Weise nicht mehr zusammen berufen und lebte nur als Konferenz der sieben Engel Londons unter dem Vorsitz des Apostels im Jahre 1877 wieder auf. Wichtiger war noch der auch bei dieser Gelegenheit (Juni 1840) festgelegte Grundsatz, daß weil ein unreines Gefäß kein reines Wasser bieten könne, in jedem Falle die Reinheit des Propheten von den Aposteln geprüft werden müßte, womit die absolute Superiorität des Apostolats, aufs strikteste zum Ausdruck kam. Aber die glücklich überwundene Krisis hatte ein schwerwiegendes Nachspiel, indem einer der Apostel selbst, Duncan Mackenzie, der vergeblich nach der Aussonderung auf eine neue Ausgießung des Geistes gewartet hatte, an seiner Apostelwürde irre wurde und sich gänzlich zurückzog. Er starb in Kapland 1855.

Die übrigen Apostel nahmen jetzt wieder ihren Wohnsitz in Albury, um an die Verwertung der Resultate ihrer Missionsreise zu gehen. Merkwürdig genug waren sie, nachdem sie nur wenig andere bekehrt hatten, in gewissem Sinne selbst als Bekehrte zurückgekommen. Bei der schon früher beobachteten Betonung des priesterlichen Charakters der Amtsträger und der Anbetung im Kultus begreift sich, daß, wie sie selbst bezeugt haben, eine genauere Bekanntschaft mit dem Katholicismus in seinen Heimatsgebieten, auf diese Leute, die vielleicht auch schon vom Puseismus angeregt waren, den größten Einfluß haben konnte. Derselbe war in der That so groß, daß man sagen darf, daß mit ihrer Reise und bald darauf seit 1840 eine neue Periode der Bewegung beginnt, die Romanisierung des Irvingianismus oder der „apostolisch-katholischen Gemeinden", wie sie nunmehr offiziell auf Geheiß des Geistes sich nannten. Alles was etwa noch an die schottisch-presbyterianischen und englische, nonkonformistischen Traditionen erinnerte, wurde jetzt wirklich ausgemerzt. Während in den meisten irvingianischen Kirchen bis zum Jahre 1838 keine Altäre waren, mußten jetzt solche errichtet werden, auch wurde der Raum um den Altar (wie auch in der anglikanischen Kirche) als sacrarium (screen) abgegrenzt, und empfingen nunmehr die Kommunikanten an diesem kniend das Abendmahl. Direkt wurde das Volk belehrt, daß die Eucharistie als Opfer aufzufassen sei (vgl. über die frühen Anfänge der Opferidee Th. Kolde, Irving S. 75 ff.), und zwar in dem Sinne, daß die konsekrierten und damit durch den heiligen Geist in Christi Leib und Blut verwandelten Elemente (Wein und ungesäuertes, gebrochenes Brot) Gott dargebracht werden zur Erinnerung an Christi Tod, als eine Handlung auf Erden, welche mit der Handlung des Hohenpriesters im Himmel korrespondiert. Die Abweichung von der römischen Auffassung, mit der sie die allerdings nicht überall klar ausgedrückte Wandlungslehre und den Gedanken der notwendigen priesterlichen Interzession gemein hat, liegt darin, daß man keine Wiederholung des einmal vollgiltig geschehenen Versöhnungsopfers annimmt, es gleichwohl aber als Dank- und Gedächtnisopfer Gott von neuem darbringt, es gewissermaßen ihm von neuem ins Gedächtnis ruft (so wird das *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλετε* 1 Ko 12, 26 gedeutet), wodurch es versöhnend wirkt, weshalb denn auch an die das Opfern symbolisierende Handlung der Elevation und des Brotbrechens („für Euch") die Fürbitten angeschlossen werden (vgl. Karl Rothe, Das Opfer unsers Herrn Jesu Christi am Kreuz und das Opfer der Kirche im hl. Sakramente des Altars, 2. Aufl. Frankf. 1854). Dies und anderes, was die theoretisch kaum irgendwo klar zusammengefaßten Sondervorstellungen der Irvingianer charakterisiert, kommt am klarsten zum Ausdruck in der seit 1842 eingeführten wesentlich von Cardale herrührenden Gottesdienstordnung, in der man mit Vorliebe auf altkirchliche, auch griechische Formeln zurückging und sichtlich die Tendenz verfolgt, möglichst viel Abwechselungen hineinzubringen und die einzelnen Akte an die verschiedenen Amtsträger, Engel, Älteste, Propheten, Evangelisten zu verteilen (die Liturgie und andere Gottesdienste der Kirche 1. Th. Nach der Übersetzung der engl. Ausgabe von 1853 II. Aufl., Berlin 1860; vgl. namentlich das Opfergebet S. 30). Zugleich schritt man zur Annahme von Kultusgewändern, deren Notwendigkeit auf jener Missionsreise einem Propheten in Rouen aufgegangen war. Sie sind wesentlich dieselben, wie bei den Römern, Alba, Stola, Gürtel, Kasula und die Dalmatica, das besondere Amtskleid des Engels, dabei macht sich das Bestreben geltend, durch möglichste Prachtentfaltung auf die Sinne zu wirken. Im Jahre 1847 wurde den Priestern ein ausführliches Direktorium für die Ausführung der Liturgie in den verschiedenen Gottesdiensten in die Hand gegeben (Über die Funktionen der einzelnen Geistlichen im Gottesdienst, Miller I, 259). In demselben Jahre adoptierte man die

letzte Oelung. Seit 1850 wurden die geweihten Abendmahlselemente wie bei den Römern in einem Tabernakel aufbewahrt, aus dem sie bei den täglich abzuhaltenden Morgen- und Abendgottesdiensten herausgenommen und, ein Abbild der Schaubrote der Stiftshütte, ausgestellt werden, nicht als Gegenstände der Adoration, sondern um die Gemeinde der Gegenwart des Herrn und seiner fortwährenden Interzession zu versichern. Im Jahre 1852 folgte die Aufstellung von Kerzen, zwei auf dem Altar als Symbole der Gegenwart Gottes in seinen beiden Zeugen, den Aposteln und Propheten, und des siebenarmigen Leuchters, um des Herrn Gegenwart in dem Dienste des siebenfältigen Ältestenamts, des wahren Leuchters anzudeuten. Zugleich kam die Anwendung des Weihrauches auf (Miller I, 266), sehr viel später, obwohl es von einer Partei schon früher gefordert worden war, nämlich erst 1868, die des Weihwassers. Für den Unterhalt des natürlich wegen der Menge der Priester sehr kostspieligen Kirchenwesens wurde schon seit dem Jahre 1833 der Zehnte als Opfer erhoben und zwar geht die Verpflichtung in der That dahin, den zehnten Teil des wirklichen Einkommens zu opfern.

Ihre originellste Ceremonie ist die auf Cardales Veranlassung im Jahre 1847 aufgekommene Versiegelung. Aus Apk 7, 3 ff. entnahm man, daß diejenigen, die gerettet werden sollten, versigelt werden müßten, um so der großen Trübsal zu entgehen und mit dem Herrn in seinem Gefolge zu erscheinen. Daraufhin wurde jetzt gelehrt, daß es für die Auserwählten nötig sei, durch den Apostel, und zwar allein durch diesen und nicht vor dem 20. Jahre durch Handauflegung und Salbung mit Öl versiegelt zu werden, und, daß um die mystische Zahl 144000 voll zu machen, genau je 12000 aus jedem Stamme zu versigeln sein. Und obwohl zwei Apostel sich weigerten, die Versiegelung vorzunehmen, also wohl nicht an sie glaubten, ist es Thatsache, daß die Aussicht, durch diesen Akt in die Reihen der Auserwählten aufgenommen zu werden, namentlich unter den Frauen noch heutigen Tages einen besonderen Anziehungspunkt des Irvingianismus ausmacht. Damit hängt die Vorstellung zusammen, daß eben diese versiegelten Gläubigen dem Herrn bei seinem Kommen, wie auf Grund von 1 Th 4, 16 f. gelehrt wird, durch die Luft entgegengerückt werden (vgl. dagegen Luthardt, Lehre von den letzten Dingen, Leipzig 1861 S. 37 ff.).

Der teilweise Widerspruch, den die geschilderten kultischen Neuerungen im Kreise der neuen Gemeinschaft erfuhren, der Rücktritt des Apostels Mackenzie, vor allem aber, daß die verschiedenen Zeitpunkte, die man für das Kommen des Herrn in Aussicht gestellt hatte z. B. der 14. Juli 1835, Weihnachten 1838, 14. Juli 1842 und ebenso 1845 verstrichen waren, ohne daß diese Erwartung in Erfüllung gegangen, war der numerischen Entwickelung in England nicht förderlich gewesen. Ende März 1851 zählte man daselbst an 4018 Anhänger mit 32 Kirchen, was gegen das erste Aufflackern des Enthusiasmus um die Zeit von Irvings Tode entschieden einen Rückgang bedeutete. Aber wenn die Prophezeihungen fehlgeschlagen waren, konnte man sich, wie das bis auf den heutigen Tag geschieht, immer darauf berufen, daß man den Sinn des Herrn nicht ganz erkannt habe, und wie wenig man sich gedrückt fühlte, zeigt, daß man gerade damals an die Errichtung der 1853 vollendeten großen Kirche in Gordon Square als Centralpunkt für die Gemeinschaft ging, die mit großer Pracht ausgestattet als eines der bemerkenswertesten neueren kirchlichen Gebäude Londons bezeichnet werden muß.

Aber schon längst war es der neuen Gemeinschaft gelungen, auch in anderen Ländern festen Fuß zu fassen. Schon vor der ersten Missionsreise hatten, wie scheint, ohne eigentlichen Auftrag irvingianische Evangelisten in den Jahren 1835 und 1836 in Genf in dortigen Theologenkreisen Eingang gefunden, ja sogar bei dem Professor der Theologie Preiswerk, der deshalb abgesetzt wurde (sehr bald aber sich wieder vom Irvingianismus abwandte und später Professor in Basel wurde, vgl. Ev. Kirchenzeitung 1837 Nr. 54 ff.). Im Jahre 1843 wurde von einzelnen Aposteln und ihren Emissären die Mission offiziell wieder aufgenommen. Aber schon zwei Jahre vorher 1841 hatte der Evangelist Caird, ein früherer Schneider, der Witwer der ersten 1840 gestorbenen Zungenrednerin M. Campbell, den der Apostel für Süddeutschland wahrscheinlich seiner Zeit zurückgelassen, in Baiern angefangen Propaganda zu machen. Nicht mit offener Predigt ihrer Lehre sondern heimlich unter Berufung auf Josua und Caleb, das ist noch heute die Weise der Irvingianischen Sendlinge, schlichen sie sich ein, um auf Umwegen die Seelen zu gewinnen und ohne etwa den Austritt aus der Kirche oder die Niederlegung eines kirchlichen Amtes zu fordern, ihre Proselyten gleichwohl ihrer Sondergemeinschaft zuzuführen. Da sie die konfessionelle Verschiedenheit der „Kirchenabteilungen" überbrücken wollen, nehmen sie dabei, je nach Bedürfnis, katholische oder evangelische Haltung an. So schon jener Caird, dem es gelang,

in der Diöcese Augsburg seit 1811 einige ernst gesinnte katholische Geistliche zu gewinnen, die teilweise schon verschiedene religiöse Phasen durchgemacht hatten, wie den lange zwischen Katholicismus und Protestantismus hin und herschwankenden, dann als Schriftsteller der Sekte angesehenen Dekan Georg Lutz (er schrieb u. a. über den Ratschluß Gottes mit der Menschheit und der Erde 1847, 3. Aufl. gemeinsam mit William Caird, Augsburg 1879. Über ihn Thalhofer, Beiträge zu einer Geschichte des Aftermysticismus &c., Regensburg 1857 und L. W. Scholler [Irvingianer] Kirchengeschichtliches aus dem deutschen Süden. Mitteilungen aus dem Leben von J. E. G. Lutz, Basel 1891), dann den Domvikar Spindler (vgl. Spindler, Aktenm. Darstellung d. offiz. Verh. über die Glaubensansichten in betr. d. sog. Irvingianismus &c., Kaufbeuren 1857), und Augsburg, vielleicht noch heute die größte süddeutsche Gemeinde, dann Basel wurden die Centren der Propaganda im deutschen Süden, wobei bemerkt zu werden verdient, daß außer im ersten Anfange die Sekte innerhalb des Katholicismus nirgends nennenswerte Erfolge erzielt hat. Das größte Aufsehen machte es aber, als der damaliger Erlanger Privatdozent, der spätere Marburger Professor der Theologie Heinrich Thiersch (s. d. A.) sich gewinnen ließ und damit nicht wenige mit sich fortriß. Ihm folgte u. a. der Marburger Privatdozent der Theologie Roßteuscher und der gelehrte Botaniker Wigand.

Weit größeren Eifer entwickelte übrigens der Apostel für Norddeutschland, der Schotte Thomas Carlyle, ein früherer Advokat (von ihm erschien u. a. anonym „Das apostolische Amt, Berlin 1850; Blicke eines Engländers in die kirchlichen und sozialen Zustände Deutschlands, deutsch. Breslau 1870") und sein Evangelist Ch. Böhm, der neben vielen anderen Traktaten in deutscher Sprache über das Ganze des Irvingianismus eine Art Dogmatik geschrieben hat u. d. T. „Schatten und Licht in dem gegenwärtigen Zustande der Kirche u. s. w., 2. Aufl., Basel 1878". Durch sie wurden u. a. in Berlin zwei evangelische Geistliche, der Pastor Köppen von der Bethlehemsgemeinde und C. Rothe bekehrt, und was fast noch größeres Aufsehen machte, der Kreuzzeitungsredakteur Wagener. In Berlin wurde 1848 der erste Gottesdienst eröffnet. Von ähnlichen Erfolgen hörte man bald in Königsberg und Hamburg, namentlich waren es in Deutschland die Kreise der kirchlich Positiven und politisch Hochkonservativen, die angesichts der schier trostlos aussehenden kirchlichen und politischen Lage und des drohenden allgemeinen Umsturzes (vgl. dazu Köstlin in Gelzers prot. Monatsbl. IX, Bd 1857, S. 262 f. S. 269 f., und Th. Kolde, N. kirchl. Zeitschr. XI, S. 193 ff.) in ihrem Hunger nach einer vermeintlich völlige Sicherheit gebenden Autorität diese bei den neuen Aposteln zu finden hofften, und es wurde natürlich für die Propaganda sehr bedeutsam, daß verschiedene Adelige u. a. Max v. Pochhammer, B. von Richthofen sich nicht nur der Bewegung anschlossen, sondern sich und ihre Mittel in ihren Dienst stellten und nicht wenige Standesgenossen herüberzogen. So kam es, daß ein Netz kleiner Gemeinden sich über ganz Deutschland ausbreitete, während der Erfolg in den übrigen Ländern außer in Holland, wo später (1865) namentlich der Übertritt des Dr. Isaak Capadote, eines frommen Mannes, der ein hohes Amt im Kolonialministerium bekleidete, viel von sich reden machte, ein kaum nennenswerter war. Da erregte es nicht geringe Besorgnis, daß nicht nur der neue Termin, den man für das Kommen des Herrn in Aussicht gestellt hatte, Juli 1855 vorüberging, sondern gegen alle bestimmt ausgesprochene Erwartung die Apostel starben wie andere Menschen. So starben 1855 Mackenzie, Carlyle und W. Dow. Manche fielen daüber ab. Die Mehrzahl wurde jedoch festgehalten und es wirkte beruhigend, als die Prophetie eine Auferstehung vor der „ersten" Offenb 20, 5 erwähnten, nicht aller Heiligen, aber einer erwählten Anzahl verkündete, unter ihnen der Apostel, so daß sie doch als Lebende dem Herrn entgegen gehen könnten (vgl. Köhler S. 131). Um der Sorge entgegenzutreten, was nach dem Tode der Apostel aus den vielen werden würde, die nicht versiegelt worden wären, — und die Versiegelung war bis dorthin nur an verhältnismäßig sehr wenigen vollzogen worden, entwickelte sich auf Grund prophetischer Aussagen die Idee, daß die Apostel auch nach ihrem Abscheiden nicht müßig seien und an den Gläubigen die Versiegelung im Paradiese nachholen würden, eine Theorie, die später (nach Miller I, 193) wieder aufgegeben worden sein soll. Jedenfalls genügte sie, als die immer wieder für bestimmte Zeiten angekündigte „Krisis" nicht eintrat, und weitere Apostel starben (Perceval 1859, Drummond 1860, Tudor 1863, Sittwill 1866), 1862 war auch der Säulenprophet Taplin gestorben — längst nicht allen, und schon im Jahre 1860 rief bei einer Versammlung des Apostelkollegs in Albury der Prophet Heinrich Geyer (vgl. Köhler S. 132 f. nach Miller I, 315 wäre es, was unwahrscheinlich ist, Taplin gewesen) „in the power" die früher erwähnten Charles Böhm und Caird zu Aposteln aus, wurde aber dahin belehrt, daß es sich nur um Koadjutor-

Apostel handeln könne. Als solche, also nicht als Ersatz für die Verstorbenen, sondern als Unterstützung für die Lebenden, wurden die beiden anerkannt, und was hier sogleich bemerkt sein soll, am 12. Januar 1870 wiederum auf prophetische Anordnung neue Koadjutoren berufen. Aber Geyer war davon nicht überzeugt und verkündete, als er das Jahr darauf im August 1861 mit dem Apostel Woodhouse in Königsberg war, dem dortigen Ältesten Rogasatzki, daß der Herr diesen als Apostel berufen. Dieser ließ sich überzeugen, auch davon, daß diese Berufung einstweilen noch geheim zu halten sei. Nicht also deshalb, sondern weil er die Lehre, daß die Versiegelten vor dem Erscheinen des Antichrists entrückt werden würden, leugnete, wurde er 1862 exkommuniziert. Jetzt, nachdem er auch den Hilfsengel Schwartz von der Hamburger Gemeinde zur Anerkennung der Berufung Rogasatzkis bewogen hatte, offenbarte er dieselbe. Und obwohl der neue Apostel bald reuig Buße that und jene Berufung als eine teuflische bezeichnete, kam es zum Schisma. Geyer wurde Anfang 1863 in Hamburg durch Schwartz zum Apostel ausgerufen, zehn Monate später dieser selbst mit der besonderen Bestimmung für Holland, worauf er seinen Wohnsitz in Amsterdam nahm. Die drei damals noch lebenden englischen Apostel wollte man anerkennen, hielt aber für notwendig, das Apostelkollegium auf die Zwölfzahl zu ergänzen, weshalb man nach und nach in Hamburg sechs und drei in Amsterdam berief. (So der Stand um 1875). Darüber kam es natürlich zu heftiger Befehdung beider Parteien, die sich gegenseitig Verrat und Betrug vorwarfen.

Im englischen Irvingianismus trat mit dem Tode Taplins die Prophetie als konstitutives Element immer mehr zurück. Von Bedeutung war sie freilich längst nur dann gewesen, wenn man sie gerade brauchte. Die Vorgänge mit Geyer und Schwartz und was ihnen folgte, zeigten, wie gefährlich sie werden konnte. Cardale gab ihr dann im Jahre 1868 den Todesstoß, indem in seinem Traktat Prophesying and the Ministry of the Prophet in the Cristian Church den Propheten der Einzelgemeinde dem Engel unterordnete (vgl. die interessante Begründung bei Miller I, 303). Seitdem ist das „Weissagen" mehr nur eine Dekoration des Gottesdienstes, zumeist warnende Ausrufe ohne irgendwelche Bedeutung. Mit Bestimmtheit hatte man auf das Jahr 1866 gehofft, dann wurde auf den 14. Juli 1877 hingewiesen, an dem 42 Jahre nach der Aussonderung verflossen wären. Aber was allein geschah, war, daß vier Tage später am 18. Juli der Säulenapostel Cardale starb. Und da Dalton schon 1871 gestorben, Armstrong hoffnungslos gelähmt war, verkörperte sich der Apostolat in Woodhouse und klammerte sich bei vielen die Hoffnung daran, daß mit ihm der Apostolat erhalten bleiben würde, bis der Herr komme. Aber auch wenn Woodhouse, der seit langem ein altersschwacher Greis jetzt (Oktober 1900), beinahe 96 Jahre alt, in völliger Zurückgezogenheit in der Apostelwohnung in Albury vegetiert, gestorben sein wird, ist ein vollständiger Zusammenbruch der Sekte nicht zu erwarten. Mit merkwürdiger Versatilität haben die Führer es immer verstanden, sich mit den Thatsachen abzufinden und ihre Gläubigen mit neuen Hoffnungen zu erfüllen. Schon Ende der siebziger Jahre fing man an, die Gemüter für eine neue Entwickelungsreihe vorzubereiten, indem man daran erinnerte, daß der Herr nach den 12 Aposteln noch 70 Jünger ausgesandt habe. Warum sollte er jetzt nicht auch noch 70 Koadjutoren aussenden? Um diesen Gedanken populär zu machen, anders kann man es schwerlich auffassen, begannen um jene Zeit die Propheten der Gesamtkirche in London ihre Auslassungen nicht mehr mit der früheren Anrede „O ihr Zwölfe", sondern „O ihr Zwölfe und ihr siebzig". Ob man wirklich zu diesem Auskunftsmittel gegriffen hat oder noch greifen will, ist, da die Geheimniskrämerei immer größer geworden ist, bisher nicht bekannt geworden. Sollte es so sein, dann hat man, bis die 70 alle gestorben sind, noch eine lange Zeit vor sich, in der die Propheten wohl Rat schaffen werden (Miller I, 316).

Was die Ausbreitung anlangt, so fehlen darüber alle offizielle Angaben, und auch bei offiziellen Religionsstatistiken hat bekanntermaßen nur ein kleiner Teil der Irvingianer ihre Zugehörigkeit zur apostolisch-katholischen Gemeinde angegeben, weil sie keine selbstständige Gesellschaft, sondern die Auserwählten aus allen Gemeinschaften sein wollen und darum von ihren Angehörigen fordern, so lange als irgend möglich, in ihrer bisherigen Kirchengemeinschaft zu bleiben. Sicher ist, daß im englischen Mutterlande der Bewegung kaum noch eine Bedeutung zukommt. Der anglikanische Geistliche Dr. Maurice Davies weiß in seinem Werke Unorthodox London (1875), von der Pracht des Gottesdienstes in den sieben meist ansehnlichen Kirchen Londons zu berichten, und daß in der großen Hauptkirche in Gordon Square im Sonntagsgottesdienste nahezu fünfzig Geistliche zu gleicher Zeit ministrieren, wie in den täglichen Früh- und Abendgottesdiensten in der Regel

bis 14 Geistliche, daß aber in den letzteren Gottesdiensten sich oft nur gegen 20 Gemeindeglieder zusammenfanden (Ev. Kirchenzeitung 1876 Nr. 21, S. 268). Miller a. a. O. nahm 1878 für London ca. 3000 Mitgliedern, für das übrige England ca. 1700 mit im ganzen 37 selbstständigen Gemeinden, für Schottland 800, für Irland 200, für England und die englischen Kolonien 1500, was aber lediglich auf Schätzung beruht. Der Erfolg der Propaganda in den romanischen Ländern war immer ein minimaler. Das Hauptkontingent stellt noch immer Deutschland, und ist die Meinung, daß, weil man weniger als früher davon hört, die Sekte hier auch im Niedergang begriffen wäre, eine durchaus irrige. Die Behauptung, daß, weil vielleicht weniger als richtig ist von der christlichen Hoffnung gepredigt wird, der Gemeinde dieses angebliche wichtigste Lehrstück vorenthalten wird, wirbt noch immer Gläubige für die apokalyptischen Schwärmereien, ebenso übt die Pracht des Gottesdienstes, wie die Möglichkeit, selbstthätig dabei mitzuwirken, auf viele die alte Anziehungskraft. In Preußen allein zählte man, — wobei das früher über Ungenauigkeit der betreffenden Angaben gesagte mit in Betracht zu ziehen ist — 1890: 16081 und 1895 22610 Irvingianer, davon im Stadtkreis Berlin 3073, in der Provinz Brandenburg 3538, in Pommern 3125, in den Rheinlanden 1384 (vgl. Statistisches Handbuch für den preußischen Staat Bd III, Berlin 1898, S. 419). Eine erhebliche Zunahme läßt sich auch in Bayern und namentlich in Sachsen, wo Chemnitz ein Hauptsitz ist, konstatieren.

Ungleich zahlreicher als die englischen Irvingianer dürften aber wie in Holland so in Deutschland die „neuen Irvingianer" sein, die in jenen Zahlen, soweit sie überhaupt gezählt sind, miteinbegriffen sein werden, denn das Schisma dauert nicht nur fort, sondern die deutsch-holländischen Dissidenten haben immer mehr an Boden gewonnen. Mit völliger Klarheit läßt sich ihre Entwickelung und ihre Eigenart bis jetzt nicht fixieren, doch läßt sich immerhin einiges feststellen. Die Loslösung von England hat im Laufe der Zeit bei entschiedenem Festhalten an den apokalyptischen Schwärmereien, die unter dem Einfluß der meist ganz ungebildeten Führer zu immer massiveren Vorstellungen sich ausgebildet haben, zur Aufgabe des Katholisierenden in Kultus &c. und zur Anpassung an deutsche Verhältnisse geführt. Apostel, Propheten und sonstige Geistliche erscheinen in gewöhnlicher Tracht, an Stelle des Altars findet man in den Versammlungslokalen einen einfachen Tisch. Dazu kommt ein gewisser methodistischer Zug. Bildet auch das Weissagen, auch aus den Reihen der Gläubigen, ein stehendes Stück des Gottesdienstes, so tritt doch das anbetende Moment zurück und ist die Bekehrung durch die Predigt und die Prophetie und die Sammlung der Gläubigen angesichts des nahen Kommens des Herrn die Hauptaufgabe. Ebendeshalb tritt auch hier und da die Sekte unter dem Namen apostol. Missionsgemeinde („Apostolische Mission" auch „allgemeine christl.-apostolische Mission") auf, während ihr gewöhnlicher Name „Apostolische Gemeinde" ist, und sie die „englische Partei" gewöhnlich als die sogenannten Irvingianer bezeichnet. Während bei Beginn des Schismas die Berufung neuer Apostel mit der Notwendigkeit der Zwölfzahl begründet wurde, wird die Behauptung, daß es „zwölf" sein müßten, jetzt als Buchstabendienst bezeichnet und nur die Notwendigkeit des Fortbestehens des apostolischen A m t s betont, wogegen die Zahl der Apostel sich nach dem Bedürfnisse richten müsse, und augenblicklich (Oktober 1900) fungieren 14 als Apostel. Ebenso wird erklärt, daß neben den vier resp. fünf vom Apostel Paulus an den bekannten Stellen aufgezählten Ämtern auch andere errichtet werden könnten, was mit dem für die Propaganda sehr wichtigen, dem Methodismus abgelernten Streben zusammenhängt, möglichst viele in den unmittelbaren Gemeindedienst hineinzuziehen. Die Lehre von der Unfehlbarkeit der Apostel, die sie den Engländern zuschreiben, wird verworfen, ebenso, daß die Gläubigen vor dem letzten Kampfe entrückt würden. Großer Wert wird auf die Versiegelung durch die Apostel gelegt, und dürfte die Hauptspezialität dieser neuen Irvingianer die sein, daß sie auch die Verstorbenen und zwar oft große Massen versiegeln. Welches die Bedingungen sind und welche Ceremonien dabei angewendet werden, habe ich bisher nicht feststellen können. Ihre Propaganda ist eine sehr rührige und ihr Erfolg allerdings im Gegensatz zu den englischen Irvingianern in den unteren Volksschichten, aus denen auch sämtliche jetzt fungierende Apostel zu stammen scheinen, ist in den letzten Jahren ein auffallend großer. Ihre Gemeinden und Missionsstationen, deren Centralsitze Braunschweig, Hamburg, Berlin, Königsberg sind, breiten sich zur Zeit über ganz Deutschland aus und die fortwährend auf Reisen befindlichen Apostel versiegeln nach den offiziellen Berichten jeden Monat Hunderte von Gläubigen. Außer in Holland findet man sie, abgesehen von Deutschland, neuerdings auch zahlreich in Nord- und Südamerika (Buenos-Ayres) und in Australien, und nachdem es ihnen im Jahre 1899 gelungen, einen

eingeborenen Missionar Sadrach auf Jawa zu bekehren, sollen ihrer Behauptung zufolge in kurzer Zeit dort 15000 (!) Eingeborene durch Versiegelung aufgenommen worden sein. Ihr Organ war vom Oktober 1887—1888 (Früheres ist mir nicht bekannt geworden) das von H. Geyer in Hamburg redigierte Monatsblatt „Der Prediger in der Wüste". Dann erschienen auch in Hamburg vom 1. Januar 1891 an anderthalb Jahrgänge eines Monatsblattes unter dem Titel: „Blitze, Donner und Stimmen. Zeugnisse der Wahrheit an das christliche Volk." Jetzt ist das Hauptorgan die im Verlag von H. Bornemann in Iserlohn erscheinende und von dem Apostel Fr. Krebs, einem früheren Bahnmeister, heute dem eigentlichen Führer der Sekte, redigierte Monatsschrift „Wächterstimmen aus Ephraim" mit der Beilage „Der Herold". In dem letzteren finden sich die regelmäßigen Berichte über die Reisen der Apostel und ihre Erfolge mit den Zahlen der von ihnen Versiegelten. **Th. Kolde.**

Isaak von Antiochien. — Litteratur: Assemani, BO 1, 207—234; W. Wright, Short history of syr. lit 51—54; R. Duval, Littérature syriaque 340f., Die sog. KG des Zacharias Rhetor von K. Ahrens u G. Krüger (Leipz. 1899) S. *20 (= Land, Anecd. 3,84); Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter, Kempten 1872 (Bibliothek der Kirchenväter, 44. Lieferung), S. 111, 191. Nachträgliche Bemerkungen hiezu in: Ausgew. Schriften d. s. K.-V., 1874, S. 411 f.; Zingerle, ThQS, 1870, 92/114. Werke: Cardahi, Liber Thesauri de arte poetica Syrorum 1875, p. 21—25. Monumenta Syriaca (ed. Mösinger) I, 13—20; Zingerle, Chrest. Syr. 299. 387; Gesamtausgabe von Bickell begonnen: S. Isaaci Antiocheni, Doctoris Syrorum opera omnia, ex omnibus quotquot exstant codicibus manuscriptis cum varia lectione syriace arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit Dr. G. B., Bd I, Giessae 1873; II, 1877, vgl. LCB 1873, 8., 1877, 6., ThLZ 1877, 26.

Isaak von Antiochien, auch Isaak der Große genannt. Auf die Frage, ob es einen oder mehrere syrische Kirchenschriftsteller des Namens Isaak gebe, nennt der monophysitische Jakob von Edessa (7. Jahrh., bei Wright, Catalogue II, 603 sq.) deren drei, zwei „Rechtgläubige" und einen „chalcedonensischen Häretiker". Der 1., Isaak von Amid, Schüler Ephräms, der in der Regierung des Arkadius nach Rom ging, das Kapitol zu sehen, auf dem Heimweg in Konstantinopel eine Zeit lang eingekerkert, nach seiner Rückkehr Priester der Kirche von Amid wurde. Der 2., Priester der Kirche von Edessa, in der Zeit des Kaisers Zeno, der zur Zeit des Patriarchen Petrus Fullo nach Antiochien ging und gegen die Nestorianer predigte, wozu ihm ein Papagei, der das Trisagion mit dem Zusatz *ο σταυρωθεις δι ημας* sang, den Text liefern mußte. Der 3., ebenfalls von Edessa, der zuerst in der Zeit des Bischofs Paul (seit 512) orthodox war, sich aber nachher unter Bischof Asklepius (seit 522) den Nestorianern anschloß. Gennadius kennt zwei Schriftsteller dieses Namens; den zweiten (c. 66) nennt er Presbyter der antiochenischen Kirche und läßt ihn ein langes Leben, in welchem er vieles syrisch geschrieben und noch den Untergang Antiochiens (459) in einem elegischen Gedichte beklagt habe, unter den Kaisern Leo und Majoran (also zwischen 459 u. 461) beschließen. Bickell hält die beiden von Jakob zuerst genannten für eine Person und für identisch mit dem zweiten des Gennadius; Zacharias Rhetor erwähnt Isaak den Lehrer des Syrerlandes mit Dada in den Tagen der gläubigen Kaiser Arkadios und Theodosios; Dionysius von Tellmahre, der von ihm Gedichte über die Einnahme Roms durch die Goten 410 und die im Jahre 404 gefeierten Säkularspiele kennt, läßt ihn um 418, die edessenische Chronik um 454, Barhebräus unter Domnus blühen, und Johannes bar Schuschan, der seine Werke zu sammeln und abzuschreiben begann (gest. 1073), bringt ihn nur indirekt mit Ephräm in Verbindung, indem er dessen Schüler Zenobius als seinen Lehrer nennt. Die Angaben Jakobs, sagt Bickell, seien eine falsche Schlußfolgerung aus dem Gedicht über das Trisagion, das Jakob auf die späteren Streitigkeiten über diese Formel beziehe (Barhebraeus, Chron. Eccl. I, 185 unter dem Kaiser Anastasius und dem Patriarchen Palladius 490/8) und eine tendenziöse Ausrede, um die antimonophysitischen Gedichte unseres Isaak einem anderen Verfasser zuweisen zu können. Bickell hält, wie Assemani, den Verfasser der von ihm erstmals edierten metrischen Predigten für orthodox, wogegen spricht, daß eine ausdrückliche Anerkennung des Chalcedonense nirgends, dagegen eine ganze Reihe monophysitisch klingender Stellen gefunden wird, bei welchen Bickell zur Annahme späterer Fälschung seine Zuflucht nehmen muß. Hierüber wie über die näheren Lebensverhältnisse Isaaks müssen erst weitere Quellen Aufschluß geben; über das Buch des „Isaac Syrus" de contemptu mundi in 53 Kapiteln (BM XI, 1019; Gallandi XII, 3) s. d. A. Isaak von Ninive.

Von der Weitschweifigkeit dieser syrischen Gedichte kann die Thatsache zeugen, daß das Gedicht über den Papagei 2136, ein anderes über die Buße 1928 Verse hat (die Zahlen bei Wright S. 54, und Duval S. 20 u. 340 sind falsch), und daß von den etwa 200 Nummern seiner Dichtungen Bd I der Bickellschen Ausgabe nur 1—15, Bd 2 nur 16—37 enthält. Ob die Fortsetzung erscheinen wird, ist dem Unterzeichneten unbekannt. Über eine mit Randnoten versehene Hds. eines Teils seiner Gedichte s. Sachaus Verzeichnis der syr. Hdss. in Berlin (1899) S. 497 ff. **Eb. Nestle.**

Isaak von Ninive, 7. Jahrh. — Die früheren Nachrichten (Assemani, BO I, 444; Wright, Short history 110 f., selbst noch J. B. Chabot, De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina. Accedunt eiusdem Isaaci tres integri sermones, quos e codicibus syriacis Musaei Britannici descripsit, latinitate donavit, notis instruxit et collatione ad graecam versionem facta nunc primum publici iuris facit J. B. Ch. Paris [Louvain] 1892) sind zum großen Teil zu berichtigen nach Jésusdenah, Évêque de Baçrah, Le livre de la chasteté, publié et traduit par J. B. Chabot (Rom 1896, Extrait des Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publ. par l'École franç. de Rome t. XVI; s. Nöldeke, LCB 1896, 46); J. B. Chabot, Notes sur la littérature syriaque in: Revue Sémitique 1896, 254; R. Duval, Littérature syriaque 233 ff.

Über Isaak von Ninive hat erst das Werk von Jesudenah (Bischof von Basra im 8. Jahrh.) Klarheit gebracht, das Chabot 1896 veröffentlichte. Danach wurde er von dem Patriarchen Georg (660—680) im Kloster Beth-Abe als Nachfolger des Moses zum Bischof von Ninive gemacht, dankte aber nach 5 Monaten aus Gründen, die nur Gott weiß, ab, zog sich in die Berge und Einöden zurück, später in das Kloster des Rabban Schabor und starb erblindet von vielem Studium und Kasteien. Eines seiner Hauptwerke existiert nicht nur syrisch, arabisch und äthiopisch, sondern wurde auch von zwei Mönchen Patricius und Abraham im Kloster Mar Saba bei Jerusalem ins Griechische übersetzt und 1770 von Nicephorus in Leipzig gedruckt (MSG 86, 799—888; s. Act. Erudit. Lips. 1770, 283). Lateinisch findet sich Isaac Syrus, liber de contemptu mundi in 53 Kapiteln schon in der Bibliotheca magna (Col. 1618 VI, 2, 688; BM XI, 1019 [1677]; Gallandi XII, 3—35 [1778]). Nach Ebedjesu bildeten seine Werke sieben Bände; in der arabischen Übersetzung sind es vier. Vgl. auch Revue de l'Orient Chrétien 3 (1898) 110, wo ein Mönch des 11. Jahrh. erzählt, wie er, ohne syrisch schreiben zu können, die Schrift des Isaak über die Vorsehung hätte kopieren sollen. Ein Stück über Glauben und Wissen (beginnend: es giebt eine Erkenntnis, die dem Glauben vorausgeht, und es giebt eine Erkenntnis, die aus dem Glauben geboren wird) ist gedruckt in den Monum. Syr. (Innsbruck 1869) I, 97—101; drei in der oben genannten Thèse von Chabot. Seine Schriften waren ein Hauptbestandteil der asketischen Litteratur des Ostens, wie ein Blick in die Handschriftenverzeichnisse der europäischen Bibliotheken zeigt.

Eine bisher kaum beachtete Schrift dieses Mannes ist veröffentlicht am Schlusse von Novae Patrum Bibliothecae ab Angelo Card. Maio editae tomus octavus a Josepho Cozza Monacho Basiliano absolutus (Romae 1871. 4°) Teil 3 S. 156 bis 188. In der Überschrift ist sie bezeichnet als *του οσιου πατρος ημων Ισαακ επιστολη προς τον οσιον πατερα ημων Συμεωνα τον εν τω θαυμαστω ορει.* Auf Grund dieser Überschrift hat Assemani den Verf. für einen Zeitgenossen des zweiten Symeon erklärt; aber in bessern Handschriften heißt es: *προς τον αββᾶν Συμεῶν τὸν ἀπὸ Καισαρείας.* Die Schrift ist namentlich interessant wegen des Aufschlusses, den sie über den Edessener *Μαλπάτ*, den Stifter der Messallianer (Euchiten) liefert (vgl. PRE² 9, 618 mit ZfKG 1888) und einen andern Edessener *Ἄσων* (*ἤτοι Ἀσινᾶς*), der *πολλὰ τριλέξια* (geistliche Sonette) *ἕως τῆς σήμερον ψαλλόμενα* verfaßte. Weiter kannte der Verf. noch allerlei häretische Apokalypsen, in denen *περὶ τῶν μονῶν τοῦ στερεώματος* (vgl. den slavischen Henoch), *περὶ τῶν εἰσόδων τοῦ νοὸς εἰς τὸν οὐρανόν, περὶ τῶν τόπων τῶν ἀφορισμένων τῇ κρίσει* (vgl. die Petrusapokalypse), *περὶ τύπων* (*τόπων?*) *τῶν πολυτρόπων τῶν ἄνω δυνάμεων* phantasiert war. Das Griechische scheint aus dem Syrischen übersetzt; wenigstens erscheint neben andern Syrismen zwischen Origenes und Valentin einerseits und Marcion und Manes andererseits *ὁ υἱὸς τοῦ Δισσᾶν* = Bardesanes. **Eb. Nestle.**

Isaak, der Patriarch. — Niemeyer, Charakteristik der Bibel II (3. Aufl., Halle 1778); J. J. Heß, Geschichte der Patriarchen II (Zürich 1776); H. Kurtz, Geschichte des A. B. I (3. Aufl. 1864); H. Ewald, Geschichte des V. Israel (3. Aufl. 1864), I, 431 ff., 486 ff.; E. W. Hengstenberg, Gesch. d. Reiches Gottes unter dem A. B. (1869); A. Bern-

stein, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob, 1871; A. Köhler, Bibl. Gesch. A. T., I, 127 ff.; L. Seinecke, Gesch. d. V. Isr. (1876), I, S. 35 ff.; J. Popper, Ursprung des Monotheism. (1879), S. 261 ff.; R. Kittel, Gesch. d. Hebräer I (Gotha 1888); W. Staerk, Studien zur Religions- u. Sprachgeschichte des AT I (Berlin 1899). Vgl. auch die Kommentare zur Genesis, die biblischen Wörterbücher unter Isaak und die talmudischen Mitteilungen in Hamburgers Real-Encyklopädie des Judentums (1874) I, 612 f.

Isaak (יִצְחָק, seltener יִשְׂחָק Am 7, 9. 16; Ps 105, 9; Jer 33, 26; LXX Ἰσαάκ, Vulg. Isaac — d. h. „der Lacher") heißt der leibliche Sohn Abrahams und der Sara, auf welchen die dem Vater gegebene Bundeszusage samt den damit verbundenen Verheißungen sich vererbten. Seine Person tritt hinter der Abrahams stark zurück und dient zum Gegenstand, an welchem sich seines Vaters Glaubenszuversicht und voller Gehorsam zu erproben haben. Lange muß dieser vergeblich auf den Stammhalter warten, dem Gott allein den Bundessegen übertragen will (Gen 17, 19), bis endlich im hundertsten Lebensjahr Abrahams, im neunzigsten der Sara (Zahlen nach P), der späte Sproß dieser Ehe erscheint, womit 21, 6 (E?), vgl. 17, 17 (P); 18, 12 ff. (J) sein Name in Verbindung gesetzt wird, während er an sich eher auf die heitere, fröhliche Gemütsart des Sohnes zu gehen scheint (vgl. 26, 8). Abrahams Gehorsam beweist sich in der Beschneidung des Knaben, die er nach dem Bundesgebot am 8. Tage vollzieht (21, 4 P), noch weit großartiger aber in seiner Bereitwilligkeit, diesen lang ersehnten Sohn auf Gottes Geheiß zum Opfer zu bringen (K. 22). Isaak selbst zeigt sich bei diesem Anlaß kindlich in den Willen des Vaters ergeben, ebenso, obwohl damals schon vierzigjährig, bei seiner Verheiratung mit Rebekka, einer Tochter seines in Aram wohnenden Vetters Bethuel, wobei Abraham wiederum der eigentlich Handelnde ist, der freilich göttlicher Weisung nachzukommen hat. Von Isaaks weiterem Leben sind nur wenige Züge berichtet, wonach er als das schwächere, aber würdige Abbild seines Vaters erscheint. Seine geringere Thatkraft zeigt sich schon in geringerer Wanderlust. Seine Wanderungen beschränken sich auf den südlichsten Teil des gelobten Landes, den Negeb und das angrenzende philistäische Gebiet. In jener öden Gegend sind als Haltpunkte, wo er verweilte, genannt die Quelle Lachaj Roï 25, 11 (jetzt Muweilih, E. H. Palmer, Schauplatz der Wüstenwanderung Israels, S. 273); Gerar, die Philisterstadt, 26, 1 (jetzt Ruinenstätte Dscherar), das Thal Gerar 26, 17 (vgl. zu den Brunnen Sitna und Rechoboth, Palmer a. a. O. S. 295 ff.), Beerseba 26, 23 und endlich Hebron 35, 27, wo er wie sein Vater seinen Aufenthalt nahm. Dagegen war ihm verwehrt, nach Ägypten zu ziehen, 26, 2. Als ihn eine Hungersnot dazu veranlassen wollte, mußte er vielmehr zu Gerar beim König Abimelech bleiben. Hier hatte er nach 26, 7 ff. eine ähnliche Anfechtung zu erdulden wie Abraham bei diesem Fürsten 20, 1 ff. (E) und beim Pharao 12, 10 ff. Letztere Erzählung stammt aus derselben Quelle (J) wie 26, 7 ff. Die Gleichartigkeit dieser drei Geschichten berechtigt nicht, sie ohne weiteres als bloße Variationen über einen einzigen Vorfall zu betrachten, da die Gleichheit der Lebensverhältnisse solche Wiederholung der Begebenheiten denkbar macht. Die Berichte zeigen auch abstechende Einzelzüge. Wahrscheinlich ist immerhin, daß in der mündlichen Überlieferung Entlehnungen und Übertragungen stattgefunden haben. Eine nahe Berührung findet ferner statt zwischen 21, 22 ff. (E) und 26, 26 ff. (J), indem hier von Isaak wie dort von Abraham ein Bündnis mit dem König Abimelech und dessen Heerführer Pichol (denselben Personen?) berichtet wird, das, zu Beerseba abgeschlossen, diesem Ort den Namen gegeben habe. Deutlich ist hier, daß die beiden Erzähler einander nicht kennen. Andererseits charakterisiert Isaak im Unterschied von Abraham außer der lokalen Verschiedenheit seiner Pilgerschaft ein gewisser Fortschritt in der Kultur. Zu Gerar treibt er neben ausgiebiger Herdenzucht auch Ackerbau und zwar ebenfalls mit reich gesegnetem Ertrag. Seine Speise ist Wildbret, sein Getränk Wein, während letzterer dem Abraham nur von einem andern Fürsten gereicht wird. — Des Vaters gegen Loth bewiesene Verträglichkeit erscheint im Sohn noch gesteigert, der auch gegen Fremde äußerst nachgiebig ist. Isaak weicht fortwährend vor den neidischen Nachbarn, welche ihm die Brunnen streitig machen, erwirbt sich aber doch eine seltene Achtung auch bei Mächtigeren, da sie die Macht des göttlichen Segens an ihm spüren, die alle Nachteile reichlich ausgleicht. Sie halten es daher sogar für rätlich, sich auf freundschaftlichen Fuß mit dem „Gesegneten des Herrn" zu stellen, 26, 28 ff. Die Bedeutung Isaaks ist hauptsächlich die, daß er den göttlichen Bundessegen von Abraham auf Jakob, den Stammvater Israels, überleitet. Nach langer Unfruchtbarkeit seines Weibes (25, 21) wurden ihm auf sein Gebet Kinder beschert, Zwillinge sehr verschiedener Art, Esau und Jakob. Obwohl der Vater aus sinnlicher Neigung an dem älteren hing (25, 28) und dieser auch nach dem Naturrecht den ersten Anspruch auf jenen besonderen Vorzug hatte, mußte der alte, blinde

Isaak nach höherer Fügung und durch Veranstaltung seines Weibes jenen hohen, unteilbaren Segen, der ihm von Abraham übermacht und von Gott um Abrahams willen bestätigt worden war (26, 3 ff. 24), dem jüngeren Sohne Jakob zusprechen, ohne es zu wissen. Für Esau hat Isaak nur noch einen Schatten von Segen übrig, der im Grund Unsegen ist und jenes Lichtstück um so heller leuchten läßt. Die darob entzweiten Brüder finden sich zuletzt vereinigt beim Begräbnis ihres 180 jährigen Vaters zu Hebron. Isaak selbst tritt in seinem Hause wie nach außen wenig selbstständig auf. Aber sehr zu statten kommt ihm seine Ergebung in die Fügungen einer höheren Hand, welche auch menschliche Irrungen und Fehltritte nach dem wahren Ziele lenkt. So steht er, wenn auch als der schwächste, doch nicht ohne eigentümliche Vorzüge zwischen dem glaubensstarken Abraham und dem Glaubenskämpfer Jakob. Isaak vertritt in dieser Dreizahl jene pietätvolle Treue, welche den angeerbten Segen in der Stille fromm bewahrt, mehr auf dessen Erhaltung als auf neuen Gewinn bedacht, und in der genügsamen Freude über diesen Besitz die Widerwärtigkeiten des Lebens gelassen zu tragen weiß. Den späteren Juden erschien er um seiner bei der Opferung bewiesenen Leidensfreudigkeit willen „als Oberhaupt der Gebundenen und Gemarterten" (Midr. r. zu Esther), d. h. das Vorbild der Märtyrer. — Überaus häufig wird der allmächtige Gott, der zu diesen drei Vätern gesprochen, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt, auch etwa das Haus Israel mit dieser Dreiheit von Namen verbunden, Jer 33, 26. Haus Isaaks für sich s. v. a. Israel steht nur Am 7, 9. 16. Eigentümlich ist die Bezeichnung Gottes als פחד יצחק 31, 42. 53. Da bei diesem פחד geschworen wird, so muß es so viel als Gottheit bezeichnen, nicht den Schrecken, den Isaak verbreitet, wie Staerk I, 60 unter Berufung auf anders geartete Stellen angiebt. Er denkt sich unter Isaak eine alte verschollene kriegerische Stammesgottheit. Man schwört aber nirgends bei der Furcht Gottes, sondern überall bei der Gottheit, die man fürchtet. Es entspricht dem griechischen *σέβας* im Sinne von *σέβασμα*.

In Isaaks Lebensgeschichte zeigen sich dieselben pentateuchischen Quellen wie in der Geschichte Abrahams (s. darüber I, 102 f.) und Jakobs. Vgl. auch Hupfeld, Quellen der Genesis S. 150 ff.; 170 f. und Kittel I, 125 ff. 138 ff. 147 f. Diese Quellen ergeben unbeschadet ihrer Verschiedenheiten im wesentlichen dasselbe Lebensbild, dem, wie wir sahen, auch eigentümliche Züge nicht fehlen. Die Geschichtlichkeit seiner Person anzuzweifeln (so schon Lengerke, Kenaan I, S. 290) ist daher kein genügender Grund vorhanden. Die Versuche, den Namen Isaak als den einer alten Gottheit zu erklären sind nicht glücklich. Mit Recht bemerkt Bäthgen (Beiträge S. 157 f.) gegen Nöldeke, der Name: Er lacht, spielt, scherzt, sei für einen Gott wenig passend. Dies gilt auch gegen Ed. Meyer (ZatW 1886 S. 115). Goldziher will in Isaak die lächelnde Abendröte erkennen, die vom Nachthimmel (jetzt Abraham genannt) getötet werde. Und J. Popper wollte gar in dem harmlosesten der Patriarchen den eranischen Drachen Azhi dahâka entdecken, „ein Untier mit drei Rachen, drei Köpfen, drei Augen und tausend Kräften!" Auch als Name eines Stammes oder Volkes will Isaak nicht passen, außer bei der Annahme, daß das „Haus Isaaks" nach einer hervorragenden Persönlichkeit benannt sei, und eben ein solches Nomadenhaupt lehrt uns der biblische Bericht kennen. **v. Orelli.**

Isboseth. — Litteratur: Zu den Quellen vgl. J. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis 1871; A. Klostermann, Die Bücher Samuelis und Könige 1887; S. R. Driver, Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel 1890; K. Budde, The Books of Samuel 1894; M. Löhr, Die Bücher Samuels erklärt von Otto Thenius. Dritte vollständig neugearbeitete Auflage 1898. Außerdem die betreffenden Abschnitte in den Darstellungen der Geschichte Israels von A. Köhler II, 1 (1884), S. 245 ff.; R. Kittel II. (1892), S. 120 ff.; B. Stade I (1887), S. 257 ff.; A. Klostermann (1896), S. 152—154; J. Wellhausen (1897), S. 58 f.; H. Guthe (1899), S. 85 f. u. A. Kamphausen, Philister u. Hebräer zur Zeit Davids in ZatW 1886, 43—97.

Isboseth heißt 2 Sa 2—4 derjenige Sohn Sauls, welcher nach der Philisterschlacht am Gebirge von Gilboa durch seinen Oheim Abner von Mahanaim im Ostjordanlande aus zum König über Israel ausgerufen wurde. Wir kennen keine Handlung von ihm, durch die er sich Ansehen oder Ruhm erworben hätte; es ist daher ganz begreiflich, daß er in der Überlieferung schlecht weggekommen ist. Sie hat ihm zunächst nicht seinen eigentlichen Namen gelassen. Dieser lautete nämlich Esbaal 1 Chr 8, 33; 9, 39 אֶשְׁבַּעַל, eine leichte Verkürzung von אִישְׁבַּעַל, d. i. Mann des Herrn, nämlich Jahves. Ähnliche Eigennamen finden sich auf semitischen Inschriften; so kommt z. B. auf Inschriften aus Karthago der Name אשתנת, d. i. Mann der (Göttin) Tanith, vor. Als es später im Judentum

üblich wurde, den Namen Baal aus religiösem Abscheu zu meiden (s II, 337, 25), hat man in diesem Fall entweder das tadelnde Wort böschet „Schande“ oder den Gottesnamen יהוה an die Stelle von בעל gesetzt. Das erstere finden wir durchweg in den zusammenhängenden Erzählungen über J. 2 Sa 2—4, und von dort her ist der wunderliche Name bei uns üblich geworden. Das letztere wird von Wellhausen, Driver u. a. (anders Klostermann) angenommen, um den eigentümlichen Namen יִשְׁוִי 1 Sa 14, 49 zu erklären, indem sie ישוי als eine Verkürzung oder auch Verstümmelung aus אשיהו, אשיו ansehen (LXX *Ιεσσιουλ, Ιεσσιου*). Daß die ursprüngliche Form des Namens auch in 2 Sa 2 ff. Esbaal gewesen ist, wird durch die Mehrzahl der alten Übersetzungen (Aquila, Symm., Theod. *Εισβααλ*; LXX Cod. 93 Holmes ebenso; Itala Isbalem) erwiesen. In der Chronik hat sich der ursprüngliche Name vermutlich deshalb erhalten, weil dieses Buch weniger gelesen und seltener abgeschrieben worden ist. Im übrigen aber hat die Chronik, die jüngste (jüdische) Gestalt der israelitischen Überlieferung, die Regierung J.s, obwohl sie ihn kennt, kurzweg gestrichen (1 Chr 10, 14 und 11, 1), und nach ihrem Muster verfährt noch heute vielfach die populäre Behandlung der biblischen Geschichte. Endlich giebt ihm die Überlieferung keine feste Stelle in der Reihe der Söhne Sauls. Die Chronik zählt ihn an den a. O. als vierten Sohn hinter Jonathan, Malchisua und Abinadab; 1 Sa 31, 2 nennt ihn überhaupt nicht, weil es sich dort nur um die im Kampf gefallenen Söhne Sauls (Jonathan, Abinadab, Malchisuah) handelt, und 1 Sa 14, 49, wo offenbar alle Söhne Sauls genannt werden sollen, steht zwischen Jonathan und Malchisua nur Iswi, den Klostermann mit Abinadab gleichsetzen will. Wahrscheinlicher ist jedoch die oben erwähnte Erklärung des Namens; dann wird man weiter annehmen müssen, daß der Name Abinadab ausgefallen ist. Auffallend bleibt jedoch immer, daß Iswi an der zweiten Stelle steht, die nach 1 Sa 31, 2 (gegen 1 Chr) Abinadab zukommt. Verschiedene gewichtige Umstände sprechen indes dafür, daß J. der jüngste Sohn Sauls war, wie die Reihenfolge 1 Chr 8, 33; 9, 39 zu verstehen giebt: er wird nicht unter den Söhnen Sauls genannt, die gegen die Philister kämpfen; er erscheint durchweg als unselbstständig Abner gegenüber, und von Frauen oder Kindern, die er hinterlassen, ist nirgends die Rede. Das Alter, das ihm 2 Sa 2, 10a zugeschrieben wird, läßt sich mit den Andeutungen der übrigen Erzählungen nicht vereinigen; nach diesen sind Jonathan und David Altersgenossen und beim Tode Sauls noch nicht 40 Jahre alt gewesen (1 Sa 18, 1 ff.; 2 Sa 4, 4). Der Satz 10a gehört dem chronologischen Zahlengerüst an, das jüngeren Ursprungs ist und erst nachträglich in den Zusammenhang eingeschoben wurde. Daher wird man in 1 Sa 14, 49 mit einer Textverderbnis rechnen und annehmen müssen, daß Isboseth beim Tode Sauls in noch jugendlichem, wenn auch nicht gerade unmündigem Alter gestanden hat.

Abner, ein Vetter Sauls (1 Sa 14, 51: Kis und Ner waren Söhne Abiels), suchte nach dem Siege der Philister am Gilboa von dem, was Saul für Israel errungen hatte, zu retten, was möglich war. Er begab sich mit J., dem überlebenden Sohne Sauls, in das Ostjordanland, das damals als sicherer Besitz Israels galt, und rief ihn in Mahanaim zum Könige aus. Es gelang ihm auch von hier aus, seinem Schützlinge allmählich die Anerkennung der israelitischen Stämme zu verschaffen. Als ihm gehorsam werden 2 Sa 2, 9 Gilead, Asser (l. הָאֲשֵׁרִי für הָאֲשׁוּרִי), Jesreel, Ephraim und Benjamin genannt; das ist in der That das gesamte Israel. Denn in Juda und dem südlicher gelegenen Gebiete der Kalebiter um Hebron war bereits David als König anerkannt worden 2 Sa 2, 1—4. An dem Volkskönigtum, das Saul für die Stämme errungen hatte, hielt man demnach fest, trotzdem man die volle Freiheit nicht besaß. Die Stämme des Westjordanlandes, Juda eingeschlossen, hatten sich aufs neue zu einem Tribut an die Philister bereit erklären müssen; nur das Ostjordanland war vermutlich von dieser Auflage frei geblieben, weil es von den Feinden überhaupt nicht betreten worden war. J. war also für die größere Hälfte seines Reichs ein Vasall der Philister, ebenso wie David im Süden; freilich betraf diese Abhängigkeit die inneren Verhältnisse nicht. Den Gegensatz zwischen Israel und Juda, der durch Davids Vorgehen geschaffen wurde, ließen die Philister ruhig gewähren; es konnte ihnen ja nur recht sein, wenn die Bewohner des Berglandes unter sich im Streite lagen und sich nicht gegen ihre Oberherren kehrten. Wir erfahren von einem solchen Kampf zwischen Israel und Juda, wie es scheint, dem ersten, bei dem Teich von Gibeon in Benjamin (Jos 18, 25). Abner hatte sich mit den Leuten J.s erst der Grenze genähert, als ihm Joab mit den Kriegern Davids schon auf israelitischem Gebiet entgegentrat. Beide Führer verabredeten zunächst ein Spiel der Waffen, aber die Leidenschaft der Kämpfenden verwandelte es in blutigen Ernst; Abners Leute

wurden zum Rückzuge genötigt und nur durch seine persönliche Mahnung an Joab, das Volk zu schonen, vor der Vernichtung gerettet 2 Sa 2, 12—32. David scheint ein besseres Heer besessen zu haben; dieser Umstand gab den einzelnen Kämpfen gleichwie zu Anfang so auch später die entscheidende Wendung 2 Sa 3, 1. Dazu kam für Juda die mutige, kluge Persönlichkeit Davids, dem es auch seit Sauls Tode am Glück nicht fehlte, während es J. nicht einmal gelang, sich bei seiner nächsten Umgebung in Respekt zu setzen. Abner tastete das Erbe Sauls an, indem er die Rizpa, ein Kebsweib Sauls, für sich in Anspruch nahm 2 Sa 3, 6 ff. J. vermutete dahinter weitergehende Ansprüche auf den Thron (vgl. 1 Kg 2, 22) und stellte deshalb seinen Oheim zur Rede. Dieser nahm den Verdacht seines Schützlings gewaltig übel und kündigte ihm offen den Übergang zur Partei Davids an, nicht ohne sich gegen den Verdacht durch den Hinweis auf seine bisherigen Verdienste um das Haus Sauls zu verwahren. In der That ließ Abner dem David das Angebot machen, er werde ihm die israelitischen Stämme gegen die eidliche Zusage seiner eigenen Sicherheit zuführen. Diese plötzliche Schwenkung Abners, die J. stillschweigend geschehen ließ, geht wohl in letztem Grunde auf die Überzeugung zurück, daß es vergebliche Mühe wäre, gegen den wachsenden Einfluß Davids die Herrschaft J.s über Israel zu halten. David nahm das Anerbieten im allgemeinen an, forderte jedoch als Bedingung eines persönlichen Verkehrs mit Abner, daß dieser ihm sein Weib Michal, die Tochter Sauls (1 Sa 18, 20 ff.), wieder zuführte. Diese Forderung ließ David darauf durch besondere Gesandte an J. aussprechen. Sie ist ein Beweis seiner überlegenen Klugheit. Er verschaffte dadurch nicht nur Abner die Möglichkeit, ihn als Geleitsmann der Michal in Hebron aufzusuchen, sondern er erlangte dadurch — und das war die Hauptsache — die öffentliche Anerkennung seiner Zugehörigkeit zu dem Hause Sauls, die einst durch seine Flucht 1 Sa 19, 11 ff. und dann durch die Verbindung der Michal mit dem Benjaminiten Paltiel 1 Sa 25, 44 gelöst war. Sobald Michal wieder in seinem Hause war, konnte er als Erbe Sauls neben J. auftreten. J. zeigte sich so schwach oder war schon so machtlos, daß er der Forderung keinen Widerspruch entgegensetzte. Er gebot der Michal, ihren zweiten Mann zu verlassen und zu David zurückzukehren. Abner übernahm das Geleit, zwang den trauernden Paltiel bei Bahurim am Ölberge zur Umkehr und erschien, nachdem er sich vorher mit Israel, selbst mit dem Stamme Benjamin verständigt hatte, in Begleitung von 20 Mann vor David in Hebron. Nun kam der feierliche Vertrag zwischen David und Abner zu stande und wurde durch eine Opfermahlzeit besiegelt. Abner verpflichtete sich, Davids Anerkennung als König von seiten der israelitischen Stämme herbeizuführen, und David verpflichtete sich, für Abners Sicherheit aufzukommen (2 Sa 3, 12—21). Abner war bereits von Hebron aufgebrochen und wollte nun ganz Israel um den König David versammeln, als Joab (vgl. d. A. S. 218, 39) von einem Kriegszuge heimkehrte und in voller Unkenntnis der getroffenen Verabredungen, von Mißtrauen und Rachedurst erfüllt, Abner ermordete (2 Sa 3, 22—39). Infolge dessen kam der Verrat Abners an J. nicht zur Ausführung; doch auch sein Tod führte zu dem von ihm erstrebten Ziel. Seine Beurteilung der damals leitenden Persönlichkeiten und der Verhältnisse wurde durch die folgenden Ereignisse vollkommen gerechtfertigt. J., der von den verräterischen Verhandlungen Abners nichts wußte, verlor bei der Nachricht von seinem Tode selbst das Vertrauen auf seine eigene Sache, und in seiner nächsten Umgebung glaubte man schon an David als den Mann der Zukunft. Zwei seiner Hauptleute meinten ihr Glück zu machen, wenn sie durch Ermordung J.s David freie Bahn zur Herrschaft über Israel schafften. Sie stahlen sich zur Mittagszeit in das Haus ihres Herrn und ermordeten ihn im Schlaf. Sein abgeschnittenes Haupt brachten sie eilends nach Hebron zu David und stellten sich ihm als freiwillige Rächer für die von Saul ihm widerfahrene Unbill vor. Aber David vergaß über dem Gewinn, den dieser Mord ihm einbringen mußte, nicht die Stellung, die er als Schwiegersohn Sauls auszufüllen hatte und ausfüllen wollte: er übernahm die Pflicht, den schändlichen Mord seines Schwagers zu rächen, und ließ die Mörder sofort töten (2 Sa 4, 1—12).

Das ist die Darstellung der Begebenheiten zwischen J. und David, wie sie aus der judäischen Erzählung 2 Sa 2 ff. gewonnen werden kann. Hätten wir daneben eine ephraimitische oder benjaminitische, so würden wir wahrscheinlich die Farben des Bildes hier und da etwas anders auftragen müssen. Nur verdient die in 2 Sa 16, 5—13 hervortretende Auffassung, die ausschließlich David den Untergang des Hauses Saul zur Last legt, keinen Glauben; sie ist offenbar vom leidenschaftlichsten Haß eingegeben. Die Hauptpunkte der judäischen Erzählung, nämlich daß David als Schwiegersohn Sauls anerkannt sein wollte, und daß er an dem Tode J.s unschuldig war, scheinen zuverlässig zu sein.

Die Dauer der Regierung J.s wird ungefähr der Dauer des davidischen Königtums in Hebron entsprechen 2 Sa 6, 5, wahrscheinlich etwas geringer sein. **Guthe.**

Isenmann, Johann, geb. ca. 1495, gest. 1574. — Quellen: Fischlin, Memoria theol. hist. 1, 53; Hartmann-Jäger, Brenz; Pressel, Anecdota Brentiana, CR 2. Bd; E. Schneider, Württemberg. Ref.-Geschichte; Bossert, Interim in Württemb. AdB 14,634. Theol. Stud. a. W. 1881, 20. Bl. f. ev. KG 1892, 21; Gmelin, Hallische Geschichte; Ernst, Korrespondenz des Herzogs Christoph.

Isenmann, eigentlich Isenmenger, Eisenmenger, geb. zu Schwäbisch-Hall ca. 1495, kam April 1514 auf die Universität Heidelberg, wurde 1515 Baccalaureus, 1516 Magister, 1523 20. Dezember Dekan der Artistenfakultät und war zugleich Regens der Burse zu St. Jakob. Im September 1522 hatte er seinen Freund Brenz seiner Vaterstadt als Prediger empfohlen und wurde (vor Oculi) 1524 selbst zum Pfarrer an der Hauptkirche zu Hall berufen, obgleich er nur Subdiakonus war (Hartmann-Jäger 1, 41). Fortan wirkten Brenz und Isenmann, in innigster, ungetrübter Freundschaft verbunden, 24 Jahre lang für die Sache der Reformation zu Hall, Brenz als der geistige Leiter, den der ältere Freund in seiner geistigen Superiorität willig anerkannte, Isenmann als der praktische Organisator. Obwohl Brenz am 27. Juli 1524 klagt: ecclesia nostra difficulter avellitur ab inveteratis ceremoniis (Anecdot. Brent. S. 2) und auf den Reichstagen zu Speier 1529 und Augsburg von Hall eine entschiedenere Haltung erwartet werden durfte, so ging es doch rascher vorwärts als in anderen Städten Schwabens, abgesehen von Reutlingen, Schon 1524 wurde das Barfüßerkloster aufgehoben und die Fronleichnamsfeier abgeschafft, an Weihnachten 1525 die evangelische Abendmahlsfeier und 1526 nach Vorberatungen Isenmanns mit Ad. Weiß in Crailsheim eine evangelische Kirchenordnung eingeführt (Anecdot. Br. S. 6). Eifrig beteiligte sich Isenmann am Syngramma suevicum Oktober 1525 und den Abendmahlsstreitigkeiten, bewahrte sich aber gegenüber seinem Freund Brenz ein selbstständiges Urteil, z. B. bei den Zugeständnissen Melanchthons und Brenz' an die Altgläubigen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (CR 2, 362). Als auch für das ganze Haller Landgebiet eine evangelische Kirchenordnung und Verfassung geschaffen wurde, trat Isenmann 1542 als Superintendent an die Spitze der Haller Geistlichkeit, während Brenz und zwei Ratsherren zu Visitatoren bestellt wurden und somit die Oberkirchenbehörde bildeten. Anfang 1546 wurde Isenmann nach Wimpfen gesandt, um dort die Reformation durchzuführen. Schwere Bedrängnis brachte Isenmann gleich Brenz der Schmalkaldische Krieg mit dem siegreichen Einzug des Kaisers in Hall Dezember 1546. Isenmann mußte mit seiner Familie in das Spital ziehen, um sich verborgen zu halten. Er konnte erst am Neujahr 1547 wieder Gottesdienst halten. Noch schwereres brachte das Interim. Isenmann hatte sich an dem Gutachten beteiligt, womit Brenz den Rat zur Verwerfung des Interims aufforderte; doch wandte sich der Zorn des Kaisers nur gegen Brenz, Isenmann konnte seines Amtes walten, bis die Spanier nach Hall kamen und in der Michaeliskirche Messe hielten. Doch mußte auch er eine Zeit lang vor den Spaniern flüchten und wurde vom Rat mit den übrigen Kirchendienern entlassen, als sie die Annahme des Interims verweigerten. Im Juli 1549 wandte er sich nach Württemberg und wurde alsbald zum Prediger in Urach bestellt, wo er mit dem Interimisten Kohler schwere Kämpfe bekam. Als der verbannte und verwitwete Brenz sich wieder aus seinem Versteck hervorwagen durfte, warb er Isenmanns älteste Tochter Katharina zur Gattin, mit welcher er am 7. September 1550, aber, wohl aus Mißtrauen gegen den Interimisten, nicht in Urach, sondern in dem nahen Dettingen getraut wurde. Anfangs 1551 wurde Isenmann zum Pfarrer in Tübingen und zum Generalsuperintendenten über den südwestlichen Teil des Landes bestellt. Fortan sehen wir Isenmann bei allen wichtigen Verhandlungen der württembergischen Kirche über das dem Trienter Konzil zu überreichende Bekenntnis, das Isenmann samt dem jungen Beurlin (s. d. A. Bd II S. 672, 56) mit dem sächsischen Bekenntnis August 1551 in Langensalza gemeinsam mit Camerarius zu vergleichen hatte, aber auch Melanchthon und den sächsischen Theologen noch persönlich vorlegte (Ernst a. a. O. 1, 261), über die Lehre Osianders u. s. w. (Vgl. d. A. Gräter Bd VII S. 60, 27) mitthätig. Im Sommer 1557 nahm Herzog Christoph Isenmann und Jakob Andreä als theologische Berater mit zum Fürstentag in Frankfurt, auch arbeitete er an der großen Apologia confessionis Wirtembergicae gegen Peter a Soto mit Brenz, Beurlin, Heerbrand und Dietr. Schnepf (Frankfurt 1561, vgl. d. A. Beurlin S. 673, 41). Aber man muß in Regierungskreisen das Gefühl gehabt haben, daß Isenmanns Kraft für Tübingen nicht mehr ganz ausreiche, während der praktisch begabte Mann in dem bis jetzt von einem

katholischen Abt regierten Kloster Anhausen an der Brenz den Widerstand der letzten drei Mönche besiegen und eine kleine evangelische Klosterschule einrichten konnte. So wurde er 1558 zum Abt in Anhausen bestellt, wo er in friedlicher Stille wirkte und 1574, vier Jahre nach seinem Freund Brenz, starb. **G. Bossert.**

Isidor Mercator s. Pseudoisidor.

Isidor von Pelusium, gest. um 440. — Ausgabe: S. Isidori Pelus. opera seu de interpretatione divinae scripturae epistolarum libri V (A. Morellus), Par. 1638, abgedruckt und um die Isidorianae Collationes des P. Possinus (Rom. 1670) vermehrt in MSG 78, 103—1046; die Kollationen Niemeyers (s. u.) ebenda 1647—1674. Das sogenannte Synodicon Casinense (Synodicon adv. tragoediam Irenaei) enthält 49 Briefe Js.s in einer alten lateinischen Uebersetzung, von denen 13 nach einer vatikanischen Handschrift durch Mansi (Conc. Coll. 5, 758—762) die übrigen 36 nach Cod. Casin. 11 saec. XII in der Bibliotheca Casinensis 1, 1873, Appendix, Florilegium Casinense p. 7—24 veröffentlicht worden sind. Alle 49 finden sich trotz Mansis Behauptung, daß einige unveröffentlicht seien (Praef. Gener. Vol. I, p. XVII), im griechischen gedruckten Text, doch in erheblich abweichender Reihenfolge (Notiz des Herrn H. Quentin O.B., Solesmes). Quellen: Ephraem. Antioch. bei Photius Cod. 228, Bekk. p 247; Facund. Hermian. Defensio trium capitul. 2, 4 (MSL 67, 573); Leont. Byzant. Ctr. Nestor. et Eutych. lib. 3 s. fin. (Gallandi, B.P. 12, 699; ist in MSG 86, 1, 1395 weggelassen): Evagr. Hist. Eccl. 1, 15; Steph Gobar. bei Phot. Cod. 232, p. 291; Suidas s. v. (Bernhardy 1, 1073); Niceph. Call. Hist. Eccl. 14, 30. 53. Litteratur: G. Henschen, in AS zum 4. Febr. Tom. 1, 468—473; S. Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 15, Ven. 1732, 97—119. 847; Heumann, Diss. de Isid. Pel. et eius epp., Gotting. 1737; J. A. Fabricius (Harles), Bibl. Graec. 10, Hamb. 1807, 480—494 (das von F. aufgestellte Verzeichnis der Adressaten auch MSG 78, 1701—1708); H. A. Niemeyer, De Isid. Pelus. vita scriptis et doctrina commentatio hist. theologica, Halae 1825 (wieder abgedruckt in MSG 78, 9—102); P. B. Glueck, Isid. Pel. summa doctrinae moralis, Herbipoli 1848; L. Bober, De arte hermeneutica S. Isid Pel., Cracov. 1878; W. Bright in DchrB 3, 1882, 315—320; E. L. A. Bouvy, De S. Isidoro Pel Libri III, Nemausi 1885; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 353f.; J. Feßler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II, 2, Oenip. 1896, 128—143.

Isidor von Pelusium, nach Ephraem von Antiochien aus Alexandria gebürtig, ist ein etwas älterer Zeitgenosse des alexandrinischen Patriarchen Cyrill, wohl nicht später als 370 geboren, da er schon an den praefectus praetorio Rufin, der 395 gestürzt wurde, Briefe gerichtet hat (1, 178. 489) mit der Sicherheit und dem Nachdruck eines Mannes, der Anspruch darauf hat, gehört zu werden. Der Zeit nach ist es daher sehr wohl möglich, wiewohl nicht positiv zu erweisen, daß der Bischof Gregor, an welchen ein Brief Isidors (1, 125) gerichtet ist, Gregor von Nyssa ist, wie Tillemont vermutet. Oft ist Isidor auf die Autorität des Nicephorus hin als Schüler des Johannes Chrysostomus bezeichnet worden, was nicht nachweislich und wohl nur aus seiner Verehrung für diesen großen Mann, dem er in mancher Beziehung geistesverwandt ist, aus der lebhaften Teilnahme, die er seinen Schicksalen zollt, und aus der Kenntnis, Hochschätzung, ja Benutzung seiner Schriften geschlossen ist (vgl. 1, 152. 156. 310; 2, 42; 4, 224; 5, 32 und Niemeyer S. 5). Isidor lebte in einem bei Pelusium an der östlichen Hauptmündung des Nils auf einem Berge gelegenen Kloster als Presbyter und Abt (vgl. Facundus von Hermiane und das Synodikon, beides Zeugnisse aus dem 6. Jahrhundert, letzteres ruhend auf den Mitteilungen des Irenäus von Tyrus, des jüngeren Zeitgenossen Isidors). In dieser Stellung zeigen ihn seine zahlreichen Briefe als einen hochangesehenen, freimütigen, von heiligem Ernste durchglühten geistlichen Ratgeber, Seelsorger und schriftkundigen Lehrer. Die Blüte seines Ansehens fällt nach Evagrius in die Zeit Theodosius des Jüngeren. Wie lange er aber gelebt hat, ist zweifelhaft. Die Briefe 1, 310 und 311 an Cyrill und den Kaiser Theodosius gehören ohne Zweifel dem Jahre 431 an (s. u.), ein anderer (1, 324) einem der nächstfolgenden Jahre, in denen Cyrill mit den Antiochenern unterhandelte. Weiter herab führen keine sicheren Data, denn die Briefe, aus denen man hat schließen wollen, Isidor habe den Ausbruch des eutychianischen Streites und das Eindringen des Eutychianismus in Egypten erlebt (s. Niemeyer, S. 21 ff.; es sind zum Teil die auch von Leontius angeführten) enthalten keine ausdrückliche Erwähnung des Streites und erklären sich vollständig aus der Rücksicht auf die alexandrinische Richtung der Christologie, wie denn einige derselben noch an Cyrill selbst gerichtet, also notwendig vor dessen Tode 444 geschrieben sind. Isidors zahlreiche Briefe enthüllen uns eine für alle Zeiten ehrwürdige christliche

Persönlichkeit in dem Vertreter des griechischen Mönchtums in seiner edelsten Gestalt. Nur in der Zurückziehung vom Geräusch der Welt, in freiwilliger Armut und Enthaltsamkeit, deren hohes Vorbild Johannes der Täufer ist, gedeiht ihm die wahre, die praktische Philosophie der Jünger Christi (1, 63 u. o.). In den Wogen des alltäglichen Lebens hat die Seele nicht Muße, Gott zu erkennen (1, 402), und nur in möglichster Bedürfnislosigkeit kommt sie der göttlichen Freiheit nahe: „Sorgen wir für die Seele am meisten, für den Leib soweit es notwendig ist, für die Dinge draußen gar nicht!" (2, 19). Die Unverträglichkeit des weltlichen Lebens mit den Forderungen der Nachfolge Christi wird oft so stark hervorgehoben, daß Mönchtum und praktisches Christentum zusammenzufallen drohen, wie er wirklich einmal sagt: *ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία ἡ μοναχική ἐστι πολιτεία, οὐδενὶ μὲν ὑποκύπτουσα πάθει, μετέωρα δὲ φρονοῦσα καὶ ὑπερουράνια κατορθοῦσα* (1, 129). Natürlich steht ihm der jungfräuliche Stand hoch auch über der rechtmäßigen Ehe. Aber Weltflucht und Askese allein genügen nicht, der Kranz aller Tugenden soll im Mönchtum gewunden werden, alle Gebote des Herrn sollen darin ihre Befolgung finden. Schmähsucht, Zorn und Haß an einem Mönche ist schlimmer als ohne diesen Fehler der Mangel mönchischer Enthaltsamkeit; nichts soll ihm ferner sein als Stolz auf seine Vollkommenheit, denn nicht der jungfräuliche Stand, sondern die Demut erhöht. Auch entgehen J. die eigentümlichen Gefahren des Mönchtums nicht, und besonders ermahnt er auch zur Arbeit. Was J. vom Mönchtum fordert, muß er selbst im hohen Grade geübt haben, wenigstens stand er im Geruch großer Heiligkeit und hatte sich gegen übertriebene Verehrung zu wehren (1, 216). Demütige Selbstschätzung, deren Äußerungen den Eindruck der Aufrichtigkeit machen, hindert ihn aber nicht, fest und mit einem gewissen Gefühl von Überlegenheit mit seinen Ermahnungen und Strafreden hervorzutreten. Und in dem Geiste, der in diesen Ermahnungen weht, liegt die schönste Ergänzung seiner negativen Mönchsmoral. Zurückgezogen von der Welt trägt er doch selbst die Not und die Gefahren der ganzen Christenheit auf dem Herzen, stützt, ermahnt und straft überall, wohin er mit seinem schriftlichen Worte gelangen kann, und gerade seine mönchische Stellung nimmt manchem herbem Strafworte den menschlichen Stachel, den es sonst haben würde. Von sehr vorteilhafter Seite zeigt sich J. in seinem Verhalten zu Cyrill. Mit ihm von Anfang einig im dogmatischen Gegensatz gegen Nestorius hat er doch ein offenes Auge für seine Leidenschaft und Ränkesucht; als daher Cyrill sich rüstet, seinen Hauptschlag gegen Nestorius zu führen (431), ermahnt er ihn sehr ernst, nicht blinde Leidenschaft, sondern ruhige Erwägung entscheiden zu lassen (1, 310: *προσπάθεια μὲν οὐκ ὀξυδορκεῖ, ἀντιπάθεια δὲ ὅλως οὐχ ὁρᾷ*), und zu gleicher Zeit warnt er den Kaiser freimütig vor dem Unfug, welchen die unberufene Einmischung seiner dogmatisierenden Hofleute stifte (1, 311). Als aber Cyrill den Verhältnissen nachgebend und zufrieden, daß nur die Person des Nestorius preisgegeben wurde, sich zu jenen dogmatischen Zugeständnissen an die Antiochener herbeiließ, mußte er von J. die Mahnung hören, festzustehen und sich selber nicht untreu zu werden (1, 324). Ganz besonders liegt ihm die Würde des Priestertums, dieses kostbarsten Gutes, dieses von Gott angezündeten Lichtes (1, 32), am Herzen. Ein großer Teil seiner Briefe hält pflichtvergessenen Geistlichen zum Teil mit furchtbarem Ernste die schwere Verantwortlichkeit ihrer Stellung vor. Namentlich wird der Bischof Eusebius von Pelusium mit einem Teile seiner Geistlichkeit immer aufs neue von ihm gezüchtigt, daß sie es wagen, priesterliche Ämter um Geld zu verkaufen und zu kaufen, daß sie um ihrer weltlichen Zwecke willen die Gemeinden verkommen lassen, lieber prachtvolle Kirchen bauen, als der Armen sich annehmen, vor allem aber, daß sie durch ihren anstößigen Wandel den Christen Ärgernis geben. Er täuscht sich nicht über die Macht eines im Bösen verhärteten Willens, die seinen Ermahnungen gepanzert gegenübersteht, aber die Liebe drängt ihn immer wieder, sein wenig Erfolg versprechendes Werk in Hoffnung aufzunehmen (vgl. den schönen Brief 2, 16). Besonders schmerzt es ihn, daß durch die Sünden einzelner die Unverständigen veranlaßt werden, an dem priesterlichen Amt überhaupt irre zu werden, und daß der Zweifel erwacht, ob solche unwürdige Priester die Gnadenmittel der Kirche heilkräftig verwalten können. Dem tritt er in Briefen an Laien mild belehrend entgegen. Zahlreiche unwürdige oder schwache Glieder des Mönchsstandes müssen sich ebenfalls von ihm strafen oder mahnen lassen. Aber sein Blick reicht weiter. Er nimmt sich in jener patriarchalischen Weise, die das alte Christentum auszeichnet, auch allgemein menschlicher, bürgerlicher und privater Not an und fürchtet dabei auch nicht die Großen dieser Erde. Herzlich ermahnt er den Kaiser zur Milde und Freigebigkeit (1, 35), von dem mächtigen Rufin aber fordert er, daß er den Gewaltthaten des Prätors Cyrenius Einhalt thue, damit er nicht dereinst

in gleiches Gericht mit ihm komme (1, 178), und Cyrenius selbst wird in der herbsten Weise von ihm gestraft (1, 174 u. 175). Ausdrücklich betrachtet er sich als besonders berufen, für das Wohl der Stadt bei den Machthabern sich zu verwenden (2, 25). Ebenso aber legt er für Sklaven, die zu ihm fliehen, bei ihren Herren Fürbitte ein, nicht ohne den Herren zu Gemüte zu führen, daß sie als Christen keine Sklaven halten sollten. Selbst litterarisch geschult und mit der weltlichen Bildung vertraut, blickt Isidor zwar auf den unreinen Geist der Mythologie und die Resultatlosigkeit heidnischer Spekulation herab, aber doch gesteht er zu, daß aus dem, was die Philosophen über Tugend gelehrt, auch der Christ der Biene gleich Nahrung holen könne (2, 3), und daß die weltlichen Wissenschaften, wenn sich die göttliche Wahrheit mit ihnen verbindet, ihren Wert haben (3, 65).

In dogmatischer Beziehung schließt sich Isidor der kirchlichen Orthodoxie, soweit sie damals in der griechischen Kirche feste Gestalt gewonnen hatte, aufrichtig und mit Eifer gegen alle Häresieen an, ohne Bedeutendes zu geben. Sein Interesse wendet sich gern auf die Punkte, die ihm für das praktische Christentum wichtig sind, auf Sünde, Freiheit, Gnade, die er ungefähr wie Chrysostomus faßt, um die Freiheit im Sinne der griechischen Dogmatik gegen jede naturalistische Auffassung des Sittlichen zu behaupten. Hierher gehört auch seine Bekämpfung der Lehre vom Fatum (s. u.). Außerdem ist etwa noch zu nennen sein Brief über die Auferstehungslehre (2, 43) und seine Bekämpfung der Lehre des Origenes vom Fall der Seelen (4, 163). Bedeutender aber ist er als Exeget. Von seinen Briefen bezieht sich nämlich eine große Zahl auf exegetische Fragen (daher die Bezeichnung auf dem Titel seiner Werke). Die Schriftwahrheit ist ihm der himmlische Schatz in irdenen Gefäßen, den Einfältigsten verständlich und doch so voller Weisheitstiefen, daß auch den Weisesten darob schwindelt. Dringend empfiehlt er auch als Förderungsmittel der Heiligung Beschäftigung mit der Schrift und klagt über Mangel derselben. Es ist freilich schon ein Vorwurf, daß wir überhaupt der Vermittelung durch die Schrift bedürfen. Zu den Alten, Noah, Abraham, Hiob, hat Gott nicht durch Buchstaben, sondern durch sich selber geredet, weil er ihren Sinn rein fand. Erst mit dem Verderben des jüdischen Volks wurden Schriften nötig; und ähnlich ists im NT. Die Apostel erhielten nichts Schriftliches, sondern die lebendige Gnade des heiligen Geistes. Hätte die Christenheit den ursprünglichen Reichtum der Geistesgaben durch Treue in Lehre und Leben bewahrt, so wären Schriften gar nicht nötig gewesen (3, 106). Um so schlimmer, daß wir nun nicht einmal die Schrift gebrauchen, wie wir sollen. Das Geschäft des Auslegers ist es, mit heiliger Gesinnung an die Schrift zu gehen, gewissenhaft und selbstverleugnend nicht unter-, sondern auszulegen, von ihr selbst sich führen zu lassen (2, 106. 254; 3, 292), nicht an einzelne Worte, sondern an den Inhalt in seinem Zusammenhange sich zu halten (3, 136). Ungeachtet dieser und ähnlicher der besonnenen antiochenischen Hermeneutik nahestehenden Forderungen gestattet er sich freilich doch manche recht willkürliche Allegorie besonders in christologischen Deutungen alttestamentlicher Stellen. Nur warnt er auch hierin vor Gewaltsamkeit und will besonders in der Auslegung des ATs den geschichtlichen Sinn durch den mystisch-prophetischen, die *ἱστορία* durch die *θεωρία* nicht aufgehoben oder verschlungen wissen (4, 203). Wo mystische Deutung nicht ungezwungen geschehen kann, soll der Erklärer bei der einfachen historischen Beziehung stehen bleiben, um nicht den Juden und Heiden Waffen in die Hände zu geben (2, 63. 195). Übrigens fehlt es auch nicht an Versuchen grammatischer (1, 18) und sachlicher Erklärung (1, 68; 2, 150; 3, 110; 1, 114; 2, 66, an letzter Stelle mit gelehrter Beziehung auf Josephus). Interessant ist auch der kritische Versuch (3, 31), das passive *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Kol 1, 15 in das aktive *πρωτοτόκος* umzusetzen und auf die Schöpferthätigkeit Christi zu beziehen, gegen die beliebte arianische Benutzung dieser Stelle.

Die Zahl der Briefe Isidors wird vom Verfasser des Synodikons und von Facundus von Herniane auf 2000 angegeben; Suidas spricht von 3000, Nicephorus gar von 10000. Die Pariser Ausgabe enthält 2012 Briefe, wobei aber zu bedenken ist, daß nicht selten Briefe in leicht abweichender Rezension sich doppelt vorfinden (vgl. Niemeyer 41 f. und 62—67; Feßler-Jungmann 132 N. 1). Zuweilen haben zwei jetzt getrennte ursprünglich einen Brief gebildet (s. Tillemont 847 und F.-J. a. a. O.) Endlich ist es sehr wahrscheinlich, daß viele, wenn nicht die Mehrzahl der Briefe uns nicht in der ursprünglichen Gestalt, sondern als von Mönchen hergestellte Auszüge überliefert sind. Die Konjektur Heumanns, daß die meisten Briefe, zumal die zahlreichen Strafepisteln, von J. nur fingiert seien, um seinen Schülern als rhetorische Muster zu dienen, bedarf für jeden, der einiges Verständnis für die darin sich offenbarende Persönlichkeit

mitbringt, keiner Widerlegung. Das von J. 3, 253 erwähnte *λογίδιον περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην* darf man wohl in dem langen Brief an den Sophisten Harpokras (3, 154), der eben diesen Gegenstand behandelt, wiedererkennen. Dagegen scheint der *λόγος πρὸς Ἕλληνας*, worin (nach 2, 137) die göttliche Vorsehung wegen des Glückes der Bösen, des Unglücks der Guten gerechtfertigt und (nach 2, 228) die Richtigkeit der heidnischen Mantik nachgewiesen war, nicht erhalten zu sein, da es kaum angängig sein dürfte, auch diese Schrift in dem Schreiben an Harpokras wiederzufinden (so Bardenhewer). Die unter den apophthegmata patrum bei Cotelerius, Monum. Eccl. Graec. 1, 488 f. aufgeführten Sentenzen Isidors sind den Briefen entnommen.

W. Möller † (G. Krüger).

Isidor von Sevilla, gest. 636. — Ausgaben: Marg. de la Bigne, Paris 1580; cum notis J. B. Perez et J. Grial, Madrid 1599; 1778 2 Bde; ed. emend. per J. du Breuil Paris 1601, Köln 1617; beste wahrhaft klassische Gesamtausgabe von Faustinus Arevalus in 7 Bdn, Rom 1797—1803 (Bd I und II Isidoriana; Bd III und IV die Etymologien; Bd V—VII die übrigen Schriften), darnach MSL 81—83, woran sich 84—86 der codex canonum eccl. Hispanae, das Missale und Psalterium Goticum anschließen. Die wichtigsten Separatausgaben der einzelnen Schriften s. u. Litteratur: Ueber Isidors Leben und Schriften vor allem die schon genannten Isidoriana von Arevalo MSL 81; Monographien von Cajetan, Rom 1616; Dumesnil 1843; Collombet 1846; ferner N. Antonio, Bibl. Hispan. vetus, Madrid 1788, S. 321 ff.; Florez, Esp. sagrada IX S. 216 ff.; Gams, K. G. v. Spanien II, 2 S. 102 ff.; Lembke, Gesch. v. Spanien I S. 241 ff.; Dahn, Könige der Germanen Bd 5 und 6; die litterargeschichtlichen Werke von Fabricius, Bibl. lat. III, 655 ff; Bibl. medii aevi IV, 539; Cave I, 547; Ceillier XVII, 621: Dupin V, 1; Oudin I, 1581; Bähr, Gesch. der röm. Litt. Suppl. II S. 455; Teuffel-Schwabe 1890 S. 1298 ff.; Ebert 1889 I, 588 ff.; Montalembert, Mönche des Abendlands 1860, II S. 211 ff.; Zöckler Askese u. Mönchtum 2. Aufl 1897 S. 367; Bourret, l'école Chrétienne de Séville Paris 1855, S. 59 ff.; Nouvelle Biogr. générale Paris 1858 Bd 26, S. 57 ff.; Külb bei Ersch und Gruber; Wattenbach, Geschichtsquellen, 6. Aufl. I S. 85 ff.; Potthast, Bibl. medii aevi 1896 Bd I S. 687; wenig bei Chevalier, Repertoire 1886; G. F. Wiggers, Zeitschr. f. hist. Theol. 1855 S. 268 ff.; Görres über König Rekkared ZwTh 1897, 98, 99. Litt. zu den einzelnen Schriften s. u.

Isidor, Bischof von Sevilla (über verschiedene Männer dieses Namens s. Arevalo I MSL 81 S. 90) ist geboren ca. 560 aus angesehener romanischer (nicht gotischer) und katholischer Familie, die aus dem (552?) von den Goten zerstörten Carthagena stammte. Sein Geburtsort ist unbekannt. Sein Vater hieß Severianus, seine Mutter nach Leander (MSL 81 S. 14) Turtur, wenn das als Eigenname zu verstehen ist. Er hatte zwei Brüder, Leander, 576—600 Bischof von Sevilla, und Fulgentius, Bischof von Astigi, sowie eine Schwester Florentina, die als Nonne zu Astigi lebte. Er selbst, das jüngste der Geschwister, wurde nach der Eltern frühem Tod von Leander, seinem berühmten Bruder (s. d. A.), mit liebevoller Strenge erzogen und unterrichtet, widmete sich dem geistlichen Stande (über sein angebliches Mönchtum ist nichts Sicheres bekannt) und dem eifrigen Studium der heil. Schrift, der Kirchenväter und der Profanlitteratur und wurde, wahrscheinlich im Jahr 600, Nachfolger seines Bruders als Bischof von Sevilla, dem Metropolitansitz der Provinz Baetica (das Datum muß vom Todesjahr aus bestimmt werden; je nachdem man die 40 Jahre, die Ildefons vir. ill. 9 ihm giebt, genau nimmt, kommt man auf 596 oder 600; spätere Daten verdienen keinen Glauben). Er verwaltete sein Amt unter wechselnden kirchlichen und politischen Verhältnissen mit großer Treue und starb nach der Angabe seiner jüngeren Zeitgenossen und Freunde, Braulio, Bischof von Saragossa und Redemptus, Kleriker in Sevilla, im 1. Jahr des Königs Chintila, am 4. April 636. Ueber sein Ende haben wir einen erbaulichen Bericht von Redemptus an Braulio (MSL 81 S. 30 ff.): sechs Monate lang verteilte Isidor täglich Almosen an die Armen; bei zunehmender Krankheit berief er die benachbarten Bischöfe zu sich, ließ sich in die Kirche bringen, unterzog sich hier freiwillig der öffentlichen Kirchenbuße, betete laut um Vergebung seiner Sünden, bat alle Anwesenden um ihre Verzeihung und Fürbitte, empfing die heil. Kommunion, verteilte den Rest seiner Habe unter die Armen, ließ sich in seine Zelle zurückbringen und starb 4 Tage darauf im Frieden. Sonst ist uns aus der Geschichte seines Lebens und seiner Amtsführung wenig Einzelnes bekannt. Er war kein Kirchenpolitiker im großen Stil wie Leander. Die veränderte Zeit bot auch zu großen Aktionen keine Gelegenheit. Der letzte, schwere Kampf mit den Arianismus berührt nur noch seine Jugendzeit; über seine Beteiligung daran ist nichts Gewisses überliefert. Mehr als der Arianismus beschäftigte Könige und Synoden das Problem der Judenbekehrung, an dem denn auch J. in seiner Weise litterarisch und in den Synodalverhandlungen mitarbeitete. Außerdem handelte es sich um geistige

und sittliche Hebung des Klerus, Ordnung des Klosterwesens (s. seine regula), der Liturgie (vgl. die Kanones der 4. Syn. v. Toledo 633 Mansi X, 611 MSL 84 S. 363ff.). Anwesend war er bei der (zweifelhaften) Synode unter König Gundemar 610, wo die Rechte des Stuhls von Toledo festgestellt wurden. Auf zwei Synoden führte er den Vorsitz: 619 zu Sevilla unter König Sisebut (Syn. Hispalensis II Mansi X, 556ff.; Hefele, Conc. Gesch. III, 66; Gams 85ff) und 633 auf der wichtigen 4. Synode von Toledo unter Sisenand (Mansi X, 611; Hefele III, 72; Gams 90ff.). Doch läßt sich aus den Quellen nicht feststellen, wieweit sein persönlicher Anteil an den gefaßten Beschlüssen und an der Redaktion der Kanones geht. Immerhin ist zu vermuten, daß bei seinem Ansehen bei Klerus und Königen sein Einfluß nicht gering war. Auch die Errichtung einer klösterlichen Schulanstalt zu Sevilla scheint ihm mehr im Rückschluß aus seiner litterarischen Thätigkeit und den Vorschriften der Synoden seiner Zeit (can. 21 der 4. Syn. v. Toledo), als auf Grund wirklicher Ueberlieferung zugeschrieben worden zu sein. Er galt einer späteren Zeit als Urheber der bischöflichen Klerikalseminarien.

J.s Hauptbedeutung liegt jedenfalls auf dem litterarischen Gebiet. Seine Gelehrsamkeit umfaßt alles, was im 6. Jahrhundert in seiner spanischen Heimat nach den Stürmen der Völkerwanderung von wissenschaftlicher Bildung noch zu erlangen war. Er war, wie Braulio ihn nennt (MSL 81 S. 16) ein vir in omni locutionis genere formatus, quem Deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans ad restauranda antiquorum monumenta, ne rusticitate veterasceremus, quasi quandam apposuit destinam (= Halt, Stütze). Das Kind einer Zeit, da die spanische Kirche, vom Druck der arianischen Herrschaft befreit, auf Grund der Versöhnung von Goten und Romanen im kath. Glauben aufblühte in dem berechtigten Selbstbewußtsein, das beste geistige Leben der neuen gotisch-spanischen Nation darzustellen, wurde er der Führer des lebhaften Bildungsdrangs, der sich naturgemäß in die Vergangenheit richtete und an ihr sich aufrichtete. Weder neue originale Gedanken, noch selbstständige wissenschaftliche Forschung, weder scharfe Kritik noch elegante Darstellung darf man daher bei ihm erwarten; aber an Vielseitigkeit des theologischen wie allgemein wissenschaftlichen Interesses, an umfassender Belesenheit, an Fleiß im Sammeln, Exzerpieren und Kompilieren eines kolossalen Wissensstoffs, an unermüdlichem Eifer seinem Volk, seinen Königen und vor allem der Kirche mit seinen Wissensschätzen zu dienen, haben es ihm wenige gleich, keiner zuvorgethan. Und obgleich die Methode des Büchermachens durch Abschreiben durchaus nicht neu, sondern gute antike Ueberlieferung war, ist doch selten einer so ehrlich gewesen wie J., offen zu gestehen, daß er nichts wolle, als Exzerpte geben.

Seine geschichtliche Bedeutung beruht vor allem auf den zwei Sammelwerken, den libri sententiarum, der ersten Dogmatik der lateinischen Kirche, beliebtem Lehrbuch und Vorgänger unzähliger Werke desselben Titels, und den Etymologien, der Quelle des sprachlichen und realen Wissens für Jahrhunderte. So ist er der große Schulmeister des Mittelalters geworden. Das reichlich überschwängliche Lob freilich, das dem Gelehrten und dem Heiligen Zeitgenossen und Spätere streuten, ist für uns getrübt durch die Wahrnehmung, daß überall, wo seine Quellen noch zu kontrollieren sind, bedenklich große Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit sich nachweisen läßt. Doch läßt sich auf dem Grund des Bildes seiner Zeit der imponierende Eindruck seiner Gestalt erklären, zumal auch seine Persönlichkeit, soweit erkennbar, durchaus gewinnende Züge zeigt. Daß er ein offenes Auge für seine Umgebung, ein warmes Herz für seine Freunde, sein Volk und Vaterland, ein gerechtes Urteil über geschichtliche Verhältnisse hat, zeigen manche Stellen in seinen Schriften und Briefen; vor allem das bekannte, die Einleitung zu seiner Gotengeschichte bildende Elogium Hispaniae, eine begeisterte Verherrlichung der Zustände Spaniens unter der Westgotenherrschaft. Und selbst wenn dieses Stück unecht sein sollte (s. u.) blieben andere Kapitel dieser Schrift neben manchen Stellen anderer Schriften Zeugnisse seines spanisch-gotischen Nationalgefühls. Die Bischöfe im Spanien der katholischen Gotenkönige hatten allerdings auch Ursache, sich wohl zu fühlen in dem Staat, in dem sie die erste Rolle spielten, und loyal zu sein gegen die Könige, welche wiederum die Macht des Staates in den Dienst der Kirche stellten (vgl. can. 55 des 4. Konzils von Toledo). Könige wie Rekkared verdienten auch das dankbare Lob, das J. ihm spendet (hist. Got. cap. 52).

Der Biographie Js. ist die große Verehrung wie gewöhnlich sehr übel bekommen. Legenden umwuchern reichlich sein Leben von der Wiege bis zum Grabe. Sein Vater wurde zum dux provinciae, dann bald sein Vater, bald seine Mutter zu gotischen Königskindern und zwar des Ostgoten Theodorich, bald wenigstens eine angebliche Schwester Theodora zur Gattin des Königs Leovigild und Mutter des Hermenegild und Rekkared.

J. wurde allmählich zum spanischen Nationalkirchenheros und alle Eigentümlichkeiten der spanischen Kirche in Verfassung und Liturgie wurden mit seinem Namen gedeckt. So läuft auch die altspanische oder mozarabische Liturgie und die spanische Kanonensammlung, die der Fälschung Pseudoisidors zu Grunde liegt, ja sogar die Sammlung der westgotischen Königsgesetze unter seinem Namen. Daß er nicht nur doctor Hispaniae blieb, sondern zum angesehenen Lehrer der ganzen Kirche wurde, hat dann noch das Bedürfnis geweckt, ihn römisch-kirchlich zu überarbeiten. So mußte er ein Schüler Gregors des Großen werden, apostolischer Vikar in Spanien sein und das Pallium erhalten haben, an einer römischen Synode teilnehmen etc. Damit wurde die in späteren Zeiten befremdliche Thatsache gedeckt, daß die Beziehungen zwischen Rom und Spanien zu seiner Zeit sehr schwach waren. War es doch damals möglich, daß J. das 5. Konzil von 553 nicht anerkannte, obgleich es in Rom schon geschehen war, den Kaiser Justinian einfach als Ketzer behandelte, der das Bekenntnis von Chalcedon umstürzen wollte (vgl. vir. ill. 4. 31; MSL. 83 S. 1086. 1099), und unter dem Ketzernamen „Akephaler" eben die Anhänger des Konzils von 553 bekämpfte (vgl. can. 12 und 13 der 2. Synode von Sevilla, MSL 84 S. 598 ff; etymol. VIII, cap. 5 MSL 82 S. 306; vir. ill. 4). Ebenso charakteristisch ist, daß J. in seinem kirchlichen Handbuch den Papat gar nicht erwähnt. Jedenfalls konnte weder dies noch die Wahrnehmung, daß er z. B. in der Sakraments- und Gnadenlehre nicht ganz korrekte Ausführungen von Älteren übernommen hat (vgl. die Verhandlungen über seine Rechtgläubigkeit bei Arev. I, 30; Wiggers a. a. O; A. Abendmahl Bd I, 63, 46; Bd XVI S. 311 der 2. Aufl.) seinen Ansehen Abbruch thun.

Von J.s Schriften besitzen wir zwei alte, wenn auch nicht ganz vollständige Verzeichnisse, das eine von Braulio, praenotatio librorum s. Isid. (MSL 81, S. 15 ff), das andere in cap. 9 der viri illustres von Ildefons von Toledo (MSL 81 S. 27). Die Aufzählung bei Braulio scheint in der Hauptsache chronologisch zu sein, daher wir diese zu Grund legen, doch der Übersichtlichkeit wegen mit Unterscheidung dreier Hauptgruppen nach dem Inhalt, Schriften theologischen, historischen und allgemein wissenschaftlichen Charakters.

1) Prooemiorum liber I, Einleitung in AT und NT, bestehend aus einem kurzen Prolog über den Bestand des Kanons im allgemeinen und kurzen prooemia, d. h. Inhaltsangaben zu den einzelnen Büchern; Arev. V; MSL 83 S. 155 ff.

2) De ortu et obitu patrum, oder de vita et morte Sanctorum utriusque Test., kurze biographische Notizen über bibl. Personen, 64 aus dem AT, 21 aus dem NT, beginnend mit Adam, schließend mit den Apostelschülern Lukas, Markus, Barnabas, Timotheus, Titus. Die Echtheit ist bestritten worden, jedoch ohne genügenden Grund. Arev. V; MSL 83 S. 129 ff.

3) Officiorum libri II, gewöhnlich de officiis ecclesiasticis genannt, geschrieben ca. 610, eines der für die Theologie und kirchliche Archäologie wichtigsten Werke Isidors. Das Werk ist nach der Widmung an Fulgentius (S. 737) ex scriptis vetustissimis auctorum, ut locus obtulit commentatum, in quo pleraque meo stilo elicui, nonnulla vero, ut apud ipsos erant, admiscui, in der That eine der selbstständigsten Schriften J.s Das erste Buch unter dem Spezialtitel de origine officiorum handelt von dem Ursprung und den Urhebern der kirchlichen Handlungen, von Christentum und Kirche, den Bestandteilen des Gottesdienstes, Chören, Psalmen, Hymnen, Gebeten, Lektionen, Lobpreisungen, Offertorien, Messe, Symbol, Benediktionen, Opfer (hier S. 755 die Hauptstelle über das Abendmahl neben 2 aus Etym. lib. XIX, s. o.), Horen, Sabbath und Sonntag, Festen, Fasten 2c. Das zweite Buch unter dem besonderen Titel de origine ministeriorum handelt von dem Amt der kirchlichen Diener, den verschiedenen Ordnungen der Kleriker, von den Mönchen, von Pönitenten, Jungfrauen, Witwen, Verheirateten, Katechumenen, Glaubensregel, Taufe, Konfirmation. Zwei Schlußkapitel über die kirchlichen Suffragien sind unecht. — Zuerst herausgg. v. J. Cochleus 1534 nach einer Trierer Hdschr.; weitere Separatausgaben Paris 1564, 1610; Rom 1591 2c.; Arev. VI; MSL 83 S. 737 ff; Ebert S. 597.

4) De nominibus legis et evangeliorum liber, in quo ostendit, quid memoratae personae mysterialiter significent (Braulio), offenbar identisch mit den in unseren Handschr. und Ausg. erscheinenden Allegoriae quaedam s. script.. allegorische Erklärung von 129 Namen und Stellen aus dem AT, 121 aus dem NT, beginnend mit Adam und Eva als Typus auf Christus und Kirche, schließend mit den 7 Jüngern beim Mahl des Auferstandenen (Jo 21, 2) als Typus der aeternae beatitudinis refectio, eine wichtige Quelle für die Litteratur und Kunst des MA. — Arev. V; MSL 83 S. 97 ff; Ebert S. 596.

5) De haeresibus liber, vielleicht identisch mit dem in den Etymologien lib. VIII c. 4 und 5 gegebenen Verzeichnis der jüdischen und christlichen Häresien, einen Abschnitt, der auch sonst öfters separat erscheint, oder mit einem fälschlich dem Hieronymus beigelegten indiculus de haeresibus, s. hierüber Arev. III, 86, MSL 81, S. 633 ff.

6) Sententiarum libri III (nach den Anfangsworten auch genannt de summo bono) das theologische Hauptwerk J.s, der Titel vielleicht von Prosper übernommen, in der Sache doch das erste lateinische Kompendium der Glaubens- und Sittenlehre, meist in Exzerpten aus Augustin und Gregor dem Großen. Das 1. Buch ist dogmatischen Inhalts: es handelt von Gott als dem summum et incommutabile bonum, von Gottes Eigenschaften, Zeit und Welt, Ursprung des Bösen, Engel und Menschen, Seele, Christus, heil. Geist, Kirche und Häresien, Gesetz, 7 Regeln der Schriftauslegung, Verschiedenheit der beiden Testamente, Symbol und Gebet, Taufe und Kommunion, Martyrium, Wunder der Heiligen und von den letzten Dingen (ohne Erwähnung des Fegfeuers). Buch II und III sind in der Hauptsache ethischen Inhalts und zwar behandelt II mehr die allgemeine, III mehr die spezielle Moral. Zuerst ist die Rede von den Kardinaltugenden: Weisheit, Glaube, Liebe, Hoffnung, dann von Gnade und Gnadenwahl (hier die Stelle über gemina praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem, welche Hinkmar im Gottschalkschen Streite beanstandete, s. o.), Bekehrung, Kampf, Rückfall, Vorbilder der Heiligen, Zerknirschung, Reue und Sündenbekenntnis, Verzweiflung, Gottverlassenheit, Sünde, Gewissen, Tugenden und Laster. Buch III handelt von den Ständen des christlichen Lebens, von göttlichen Heimsuchungen und Strafgerichten, von den Versuchungen des Teufels und den Mitteln dagegen, Gebet, Lektüre, heilige und profane, von Asketen und Mönchen, Lehrern und kirchlichen Vorgesetzten, Obrigkeiten und Unterthanen, Fürsten, Richtern, Advokaten, Unterdrückern der Armen, Liebhabern der Welt, den Freunden der Barmherzigkeit, der Kürze und dem Ende des menschlichen Lebens. So ist es eine vollständige, wenn auch nicht eben streng systematisch geordnete Individual- und Sozialethik, die in Buch II und III enthalten ist; und bei der großen Verbreitung und dem hohen Ansehen des Werkes verdient dieses jedenfalls einen hervorragenden Platz in der Geschichte der mittelalterlichen Ethik und Dogmatik, obgleich es sachlich völlig unselbstständig, auch die Ausführung der einzelnen Kapitel sehr ungleich und wenig erschöpfend ist (vgl. 2. Aufl. Bd IV S. 358, Bd XIII S. 654). — Arev. VI; MSL 83, S. 538; Separatausgaben von J. Alcaume, Paris 1838, Garcia de Loaisa, Turin 1539 u. a. s. Arev. II cap. 67. 68: Monographie in den Königsberger Universitätsprogrammen 1826 ff.

7) Contra Iudaeos libri II, oder de fide catholica adversus Iudaeos, geschrieben auf Wunsch seiner Schwester Florentina, Erweis der Wahrheit des Christentums aus den Weissagungen des AT mit besonderer Rücksicht auf die Judenfrage in Spanien (ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet, infidelium Iudaeorum imperitiam probet.) Die Schrift ist im Mittelalter nicht blos vielfach abgeschrieben, sondern auch in die Nationalsprachen übersetzt worden: Fragmente einer althochdeutschen Übersetzung aus einer Pariser Handschrift herausgegeben von Palthenius, Greifswald 1706; Schilter, Thesaurus 1727 Bd I; Holtzmann, Karlsruhe 1838; Weinhold, Bibliothek der ältesten deutschen Litteraturdenkmäler Bd VI, Paderborn 1874. Arev. VI; MSL 83 S. 449 ff.

8) Monasticae regulae liber, eine mit der Benediktinerregel in keinem Verwandtschaftsverhältnis stehende, wenn auch von ihr sachlich nicht sehr verschiedene Mönchsregel pro patriae usu et invalidorum animis (Braulio) von Isidor entworfen, mild humanen Geistes. Über die von Hernandez ohne genügende Gründe bestrittene Echtheit, über Handschriften und Ausgaben über das Verhältnis zur Benediktiner- und anderen Regeln s. Arev. II, 71; Holsten-Brockie, codex regularum, Augsburg 1759, I, 187 ff.; Arev. VII; MSL 83 S. 867 ff, vgl. Gams S. 108; Zöckler a. a. O. S. 367.

9) Quaestionum in vetus Test. libri II oder wie der ursprüngliche Titel nach Ildefons gelautet zu haben scheint: Secretorum expositiones sacramentorum, mystisch-allegorische und moralische Erklärung ausgewählter Stellen des AT; enthält nur Exzerpte aus Origenes, Viktorinus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Fulgentius, Cassianus und vor allen aus Gregor dem Großen. Arev. V; MSL 83 S. 207 ff.

10) De viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis, Fortsetzung der gleichbetitelten Werke des Hieronymus und Gennadius, in 46 Kapiteln 32 Nichtspanier und 14 Spanier behandelnd von Papst Xystus bis auf die Zeitgenossen des Verfassers Gregor, Leander, Maximus von Saragossa. Dem Werke hat später Braulio seine praenotatio librorum s. I. hinzugefügt. J. bietet hier einige wertvolle Nachrichten besonders über Spanien, im allgemeinen aber besteht das Werk aus sehr flüchtigen und oberflächlichen,

vielfach falschen Notizen aus Rufin, Cassiodor, Viktor von Tunnuna, oder aus den Werken der behandelten Schriftsteller. Das Büchlein existiert in doppelter Redaktion. — Arev. VII; MSL 83 S. 1081 ff; neueste Ausgabe mit eingehenden Untersuchungen von Dzialowski, Isidor und Ildefons als Historiker, in den kirchengeschichtlichen Studien von Knöpfler, Schrörs und Sdralek 1898.

11) Chronicorum a principio mundi usque ad tempus suum liber, eine Weltchronik von der Schöpfung bis auf Kaiser Heraklius und König Sisebut (616), quanta potuimus brevitate an Julius Afrikanus, Eusebius-Hieronymus und Viktor von Tunnuna sich anschließend, eingeteilt nach den sex aetates mundi, eine Einteilung, die J. aus Augustin de civ. Dei übernommen hat. Die Chronik existiert in zwei Fassungen. Außerdem hat er noch einen kürzeren Auszug daraus als cap. V seinen Etymologien eingefügt, der oft als selbstständiges Werk erscheint. — Die Chronik s. Arev. VII; MSL 83 S. 1017 ff.; MG AA XI. S. 394 ed. Mommsen 1894; vgl. Teuffel-Schwabe, Wattenbach a. a. O., Potthast S. 687; Ebert S. 598; Hertzberg, die Historien und Chroniken J.s, Göttingen 1874; ders. in Forschungen z. deutschen Gesch. 1875, S. 289 ff.

12) Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum (über Schwankungen und Verwechslungen in der Bezeichnung s. Hertzberg S. 7), eine kurze, ebenfalls in zwei Redaktionen vorliegende, meist aus sonst bekannten Quellen geschöpfte, doch auch Neues enthaltende und in ihrer Zusammenfassung doch wertvolle Geschichte der drei genannten Völker, besonders der Goten von den ältesten Zeiten bis zum 5. Jahr des Königs Swintila (626). Vorausgeschickt ist das nicht in allen Handschriften enthaltene elogium Hispaniae (s. o.) — Arev. VII; MSL 83 S. 1058 ff.; MG AA XI S. 243; deutsch in Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, Leipzig 1887 Bd 10; vgl. Hertzberg, Wattenbach a. o. O.; Ebert S. 599 ff.

13) Libri differentiarum II, das erste diff. verborum, ein alphabetisches Wörterbuch von synonymen oder doch ähnlich lautenden Wörtern mit Angabe ihrer verschiedenen Bedeutung; das zweite diff. rerum enthält Erklärungen über verschiedene Begriffe aus theologischen und anderen Gebieten in bunter Mischung. Arev. V; MSL 83 S. 9 ff.; Ebert S. 594.

14) Synonymorum libri II, von Ildefons auch als l. lamentationum bezeichnet, eine Sammlung von Synonymen und Phrasen in Form eines Dialogs zwischen der sündigen Seele und der tröstenden ratio oder dem Logos, der sie hinweist auf Buße und Sündenvergebung, wie die vielen Handschriften und Separatdrucke (z. B. 1472; 73; 84; 88 u. s. w.) zeigen, ohne Beachtung seines eigentlichen Zwecks als Erbauungsbuch viel gebraucht und hochgeschätzt. — Arev. VI; MSL 83 S. 825 ff.; Arev. II c. 70; Ebert S. 595.

15) De natura rerum, auch Cosmographia etc. genannt, auf Wunsch König Sisebuts (612—20) verfaßt und ihm dediziert. Die Schrift enthält in 45 Kap. das Wissenswürdigste aus der Naturlehre (Zeiteinteilung, Zonen, Elemente, Himmelskörper, Gewitter, Erde und Erdteile 2c.), alles geschöpft a veteribus viris ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt, besonders Sueton, Ambrosius, Pseudoklementinen, Augustin. Die Schrift wurde im Mittelalter viel gelesen, ab- und ausgeschrieben. — Arev. VII; MSL 83 S. 963 ff; über Handschriften und Separatausgaben Arev. II cap. 76; neueste Ausgabe von Becker, Berlin 1857, mit Nachweis der Quellen; Ebert S. 596.

16) De numeris l. oder numerorum, qui in s. ser. occurrunt, eine mystische Zahlenlehre, behandelnd die Zahlen von 1—60 und ihre Bedeutung in der Schrift, Natur und Weltgeschichte. Die Schrift ist wichtig für die Geschichte der Zahlensymbolik; sie existiert wie es scheint, nur in einer einzigen Handschrift und ist zuerst herausgegeben von Arev. V; MSL 83 S. 179 ff.

17) Etymologiarum s. originum libri XX. Das Werk bildet den Abschluß aller wissenschaftlichen Arbeiten J.s; seine andern Schriften verhalten sich dazu nur wie Vorstudien oder weitere Ausführungen einzelner Teile. Von J. auf Braulios Bitten unternommen, wurde es endlich nach jahrelanger Arbeit unvollendet (licet inemendatum ex valetudine tibi studueram offerre) an Braulio übergeben und von diesem in 20 Bücher eingeteilt (vgl. den Briefwechsel zwischen J. und Braulio MSL 83 S. 909 ff). Es ist eine Realencyklopädie des gesamten Wissens jener Zeit; der Sacherklärung ist immer die Etymologie des betreffenden Wortes vorausgeschickt — daher der Titel. Die 3 ersten Bücher behandeln die septem artes liberales: lib. I Grammatik, II Rhetorik und Dialektik, III Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, IV Medizin, V Jurisprudenz und Chronologie, zum Schluß eine kurze Weltchronik (s. o.), VI die h. Schrift, Inspiration und Kanon, Sakramente (vgl. über den Sakramentsbegriff Isidors Bd XIII, S. 271 der

2. Aufl.; Hahn, Lehre von den Sakramenten, S. 12 ff.), Liturgie, Ostercyklus und Feste, aber auch Bibliotheken, Handschriften, Bücher, Schreibmaterialien 2c., VII enthält einen kurzen Abriß der Theologie: von Gott, Trinität, Engeln und Menschen, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Märtyrern, Klerikern, Mönchen; VIII Religionsgeschichtliches: Kirche und Synagoge, Religion und Glauben, Häresie und Schisma, Häretiker der Juden und Christen, Philosophen der Heiden, Poeten, Sibyllen, Magier, Götter der Heiden. Die Bücher IX—XX umfassen die Gebiete des weltlichen Wissens und Lebens, Sprachliches und Realien: lib. IX handelt von den verschiedenen Völkern und Sprachen, Ämtern und Regierungsformen, Ehen und Verwandtschaften; X enthält ein lateinisches Lexikon, Erklärung von ca. 500 Wörtern in alphabetischer Folge; XI handelt vom Menschen, XII von den Tieren, XIII von der Welt, ihrer Zusammensetzung und Bewegung, XIV von den Erdteilen, Ländern, Gebirgen, XV von den Städten des Morgen- und Abendlandes, XVI von Erden und Steinen, Edelsteinen und Metallen, Maß und Gewicht, XVII vom Ackerbau, Pflanzen und Getreidearten, XVIII vom Krieg, Waffen, Spielen, XIX von Schiffen, Bauten, Kleidern, Schmucksachen, XX von Speisen, Getränken, Haus- und Ackergeräten. — Als Quellen haben Kassiodor, Boethius, Varro, Plinius, Solinus, Hygin, Servius, Laktanz, Tertullian und andere Kirchenväter, besonders aber Suetons prata gedient. Die Nachlässigkeit und Kritiklosigkeit im Ausschreiben dieser Quellen erklärt sich zum Teil daraus, daß er vielfach nur aus dem Gedächtnis nachgeschrieben hat (ex veteris lectionis recordatione collectum, MSL 82 S. 74). Für vieles aber, was uns abstrus und wunderlich erscheint, insbesondere für die ganze Methode des Etymologisierens ist Isidor nicht verantwortlich: er war auch darin nur der getreue Schüler und Bewahrer der Alten. Jedenfalls hat er trotz aller Flüchtigkeiten (Reifferscheid nennt ihn einen negligentissimus breviator, diversissimas res diversissimosque auctores confundens) mit einem in Anbetracht der litterarischen Hilfsmittel seiner Zeit bewundernswerten Aufwand von Mühe ein gut Teil antiker Weltkenntnis und Wissenschaft gerettet und in handlicher Form der Nachwelt überliefert, so daß er sein Werk noch jetzt in vielem den Wert einer einzigen, unentbehrlichen Quelle hat. Von welch eminenter kulturhistorischer Bedeutung gerade dieses Hauptwerk Isidors gewesen ist, sehen wir daraus, daß dasselbe nachweisbar Jahrhunderte lang in allen Ländern der abendländischen Christenheit als unentbehrliche und unübertroffene Schatzkammer weltlicher wie kirchlicher Wissenschaft, und ganz besonders auch als vielgebrauchtes Lehr- und Lernbuch in den Schulen gedient hat. Hrabans großes encyklopädisches Werk de universo (verfaßt 844) ist großenteils wörtlich aus Isidors Etymologicen abgeschrieben und steht in Hinsicht auf Anordnung und Verarbeitung des Stoffes hinter ihnen zurück (s. Werner, Alkuin, S. 108) und noch Johann von Salisbury im 12. Jahrhundert hat Isidors Etymologieen nicht bloß selbst viel benützt, sondern wünscht auch, daß seine Definitionen in den Schulen auswendig gelernt werden. Wäre er auch nichts weiter gewesen als ein Kompilator und Plagiarius, so bleibt doch richtig, was Brucker (Hist. crit. philos. III, 569) über ihn sagt: Jahrhunderte wären in Blindheit verharrt, wenn nicht Isidor ihnen sein Licht hätte leuchten lassen. — Von Separatausgaben der Etymologiae ist besonders zu nennen eine Augsburger vom Jahre 1472, eine Basler cum scholiis Vulcanii 1577 und die neueste von F. W. Otto im Corpus Grammaticorum latinorum, Band III, Leipzig 1833. Die Abschnitte über Rhetorik ed Halm, Rhetores lat. minores p. 505 sq. Über die Bedeutung des Werks für die Geschichte der Philosophie vgl. Prantl, Gesch. der Logik II, S. 10 ff.; über die von J. benützten Quellen s. H. Dressel, De Isidori Originum fontibus, Turin 1874; Reifferscheid, Sueton. reliquiae Leipzig 1860; Traube in comment. Woelfflin S. 198; Stadler in Archiv für lat. Lexikographie Bd 10; Klußmann Excerpta Tertulliana, Hamburger Programm 1892; Holzer Varroniana, Ulmer Progr. 1890; Teuffel-Schwabe S. 1295; Ebert S. 589; Arev. III; MSL 82.

Außer diesen von Braulio aufgezählten Werken, schrieb J. noch alia multa opuscula und vieles ist ihm später unterschoben oder aus seinen Werken zurecht gemacht worden. Von Arevalo sind unter die echten noch aufgenommen worden die quaestiones de Veteri et Novo Test. MSL 83 S. 201 ff. und de ordine creaturarum S. 913 ff.; die übrigen, eine Auslegung des Hohenliedes, de contemtu mundi etc. hat er in die Append. aufgenommen. Auch lat. Dichtungen wurden ihm, wohl sämtlich mit Unrecht, beigelegt, s. darüber Arev. II cap. 81 S. 574 ff., die Texte Append. 3. 16. 17. Andere, Hymnen auf Agatha und andere Märtyrer, stehen unter den mozarabischen Hymnen MSL 86, bei Blume und Dreves Analecta hymnica medii aevi Bd 27 S. 128; 129; 210. Endlich haben wir von ihm eine Anzahl von Briefen, an Braulio, Leudfried von Cordova,

Helladius von Toledo, einen Dux Claudius, an Redemptus u. a., letztere von zweifelhafter Echtheit. Die Briefe bieten manches biographisch und zeitgeschichtlich Interessante. Arev. VI; MSL 83 S. 894 ff. Über den etwaigen persönlichen Anteil J.s an der Entwicklung und Redaktion der spanischen Liturgie s. Bäumer, Gesch. des Breviers, Freiburg 1895, S. 244; Probst, die abendländische Messe, Münster 1896, S. 390 ff. Die unter J.s Vorsitz gehaltenen Konzilien von 619 und 33 sind in dieser Beziehung sehr wichtig. Die spanische Kanonensammlung ist allerdings zu J.s Zeiten angelegt, aber für seine Autorschaft läßt sich kein durchschlagender Grund anführen. Vollends hat er natürlich nichts mit der pseudoisidorischen Sammlung zu thun (s. den A. Pseudoisidor.) Über J. und das Westgotenrecht s. Helfferich, Entstehung und Geschichte des Westgotenrechts, Berlin, 1838 und die Ausgabe von Zeumer, Fontes iuris Germ. ant., Hannover und Leipzig 1894.

(Wagenmann †). R. Schmid.

Island. — Quellen: Ares Isländerbuch, herausg. von Golther, Halle 1892; Biskupasögur gefn. út af hinu ísl. Bókmentafélagi, 2 Bde, Kopenhagen 1858—1878 (Geschichte der isl. Bischöfe bis zur Reformation); De Saga van Thorwald Kodransson den Bereisde, herausg. und übersetzt von Lasonder, Utrecht 1886; Sturlunga Saga, herausg. von Gudbrand Vigfusson, 2 Bde, Oxford 1878; Diplomatarium islandicum, Bd 1—6, Kopenhagen 1857—1900 (geht bis 1481, wird fortgesetzt). Wichtige Nachrichten über die Einführung des Christentums auf Island und die frühesten christlichen Zustände enthalten die Islendingasögur und besonders die Geschichten der norwegischen Könige Olaf Tryggvason und Olaf helgi (in Snorris Heimskringla, herausg. von Unger, Christiania 1868); die ältesten christlichen Satzungen enthält der Kristinna laga þáttr in den Grágás (herausg. von Vilh. Finsen, 3 Bde, Kopenhagen 1850—1883); für die spätere Zeit sind von Bedeutung: Biskupa Annálar Jóns Egilssonar, herausg. von Jón Sigurdsson in Safn til Sögu Íslands, I, 15—136; Annalar Björns á Skardsá (1400—1645), 2 Bde, Hrappseyæ, 1774—1775.

Hülfsmittel: Finnur Johannæus, Historia ecclesiastica Islandiae, 4 Bde, Kopenhagen 1772—1778 (bis 1740); Pétur Pétursson, Historia ecclesiastica Islandiae (v. 1740—1840), Kopenhagen 1841; Espólin, Íslands Árbækur (1263—1832), 12 Bde, Kopenhagen 1821—1855; Munch, Det norske Folks Historie, 6 Bde, Christiania 1852—1863; Sars, Udsigt over den norske Historie, 4 Bde, Christiania 1873—1891; für die ältere Zeit: Jörgensen, Den nordiske Kirkes Grundlæggelse og förste Udvikling, 2 Bde, Kopenhagen 1874—1876; K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume, 2 Bde, München, 1855—1856; K. Maurer, Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergang des Freistaates, München, 1874 (besonders S. 68—97; 220—278); Björn Olsen, Um Kristnitökuna árið 1000, Reykjav. 1900; Harboe, Om Reformationen i Island (Det Kjöbenh. Vidensk. Selsk. Skrifter, V, 209—302; VI, 1—100); Thorkell Bjarnason, Um siðbótina á Íslandi, Reykjavik, 1878; Jónsson, Um Klaustrin á Íslandi. Tím., VIII, 174—265.

Seit Island von Norwegen besiedelt worden ist (nach 870), hat es nie an Berührung der Kolonisten mit Christen gefehlt. Schon die ersten Einwanderer trafen auf dem fernen Eiland irische Anachoreten an, die sich aber bei der Ankunft der Heiden von der Insel entfernten. Der Weg der Kolonisten führte meist über die britischen Inseln, wo man mit Christen in Berührung kam, ihre Religion kennen lernte, wo mancher aus praktischen Rücksichten die Taufe annahm oder sich wenigstens mit dem Kreuz bezeichnen ließ. So finden wir schon unter den frühesten norwegischen Besiedlern der Insel eine Anzahl Christen, denen sich hier und da keltische angeschlossen hatten. Gleichwohl bilden diese im ersten Jahrhundert der isländischen Geschichte weder eine geschlossene Partei, noch wird ihre Religion vom Staate anerkannt. Den ersten Versuch, die alte Religion zu stürzen und das Christentum einzuführen, machte 981 Thorvaldr Kodransson Vídförli („der Weitgereiste"), ein Isländer aus angesehenem Geschlechte, der im Auslande für das Christentum gewonnen war und mit einem sächsischen Geistlichen Namens Friedrich seine Landsleute für die neue Lehre zu gewinnen suchte. Allein der Versuch mißglückte; Thorvaldr und sein Begleiter fanden nichts als Spott und Hohn, wurden schließlich geächtet und verließen 986 die Insel. Thorvaldr starb später in einem russischen Kloster, wo er nach seinem Tode als Heiliger verehrt wurde. Gleichwohl waren die Bemühungen dieser beiden Missionare und die Begegnungen der Isländer mit Christen im Auslande nicht ohne Einfluß auf die religiösen Anschauungen des Volkes gewesen: sie hatten begonnen, den Glauben an die alten Götter zu erschüttern und somit den Boden für die neue Religion zu ebnen. Ein Märtyrertum hat es überhaupt für die Christen auf Island nicht gegeben; man ließ ihnen volle Freiheit und schritt nur gegen sie ein, wenn sie sich den Staatsgesetzen widersetzten. Eine planmäßige und energische Bekehrung der Isländer zum Christen-

tume fand dann unter dem norwegischen Könige Olaf Tryggvason statt, der die fünf Jahre seiner Regierung (995—1000) fast ausschließlich der Einführung der neuen Religion in Norwegen und den Tochterstaaten (Island, Shetlandsinseln, Faröern, Grönland) widmete. Mit rücksichtsloser Strenge suchte er, wie im Mutterlande, auch auf Island sein Ziel zu erreichen. Alle Isländer, die sich an seinem Hofe aufhielten, wußte er durch Überredung oder Gewalt zur Taufe zu bewegen. Als Glaubensbote ging zuerst der Isländer Stefnir Thorgilsson nach der Insel, der jedoch bald wieder vertrieben wurde, da er, wie König Olafr in Norwegen, Tempel zerstörte und Götzenbilder stürzte. Mehr Erfolg hatte ein zweiter Sendbote, der sächsische Priester Thankbrandr, eine zweifelhafte Natur, der wegen seiner Rauflust seine Heimat hatte verlassen müssen und sich später König Olaf anschloß, der aber auch in Norwegen wegen seines rücksichtslosen Egoismus bald bei seinem Herrn in Ungnade fiel. Er erhielt den Auftrag, auf Island das Evangelium zu predigen als Strafe, weil er sich mit Gewalt das Eigentum norwegischer Heiden angeeignet hatte. 997 geht Thankbrandr nach Island und beginnt hier sein Bekehrungswerk, bei dem er nicht vor dem Todschlag zurückschreckt, wenn ihm Widerstand geleistet wird. Trotz seiner Rücksichtslosigkeit, trotz mancher Erfolge, kehrte auch er 999 nach Norwegen zurück mit der Ueberzeugung, daß die Isländer wohl niemals zum Christentum zu bekehren seien. Gleichwohl war durch Thankbrands Thätigkeit die christliche Partei auf Island wesentlich erstarkt. König Olafr wollte auf die Nachricht seines Sendboten hin alle Isländer in Norwegen töten lassen, die noch Heiden waren, ließ aber von seinem Vorhaben ab, als die christlichen Isländer Gizurr und Hjalti Skeggjason ihm die Mission bei ihren Landsleuten versprachen. Diese gehen 1000 nach Island, sammeln alle Christen, erscheinen auf dem Allthinge und fordern hier Annahme des Christentums. Sie stoßen dabei auf heftigen Widerstand, und es schien offener Kampf unvermeidlich. Da fand der noch heidnische Gesetzgeber Thorgeirr durch einen Kompromiß einen Ausweg, dem sich im voraus Heiden wie Christen zu fügen versprachen, weil sonst die Einheit des Staates vernichtet worden wäre. Er schlug vor: Alle Isländer sollten das Christentum annehmen und sich taufen lassen. Dagegen sollte heimliches Opfer, Essen von Pferdefleisch und Aussetzen der Kinder nach wie vor gestattet sein. Dieser Vorschlag wurde zum Gesetz erhoben und alsbald ließen sich die heidnischen Isländer taufen (1000). Nicht innerer Trieb, sondern die Rücksichten auf den Staat hatten die besseren Elemente der Insel zur Annahme des Christentums bewogen. Sie war daher zunächst eine rein äußerliche und blieb es auch, als auf Veranlassung Olafs des Heiligen 1016 die Zugeständnisse, die man 1000 den Heiden gemacht hatte, gesetzlich beseitigt wurden. Daher wucherte heidnisches Leben und alte Sitte bei der großen Menge fort, und dies konnte um so eher geschehen, da der Klerus weder organisiert noch unabhängig war.

Eigentümlich stand es auf Island schon mit der Errichtung der Gotteshäuser. Wie in heidnischer Zeit der Bezirkshäuptling für den Bau und die Unterhaltung des Tempels zu sorgen gehabt hatte und dieser sein Eigentum war, so lag auch jetzt der Bau von Kirchen ganz in Privathänden. Aber während beim heidnischen Goden sich an den Tempel zugleich weltliche Macht knüpfte, wurde diese von der Kirche ganz losgetrennt. Es konnte demnach jeder ein Gotteshaus errichten, der es wollte. In der Regel geschah es allerdings da, wo bisher der Tempel gestanden hatte. Der Staat gewährte dem Gotteshause nur den Kirchenfrieden, d. h. es durfte bei Strafe niemand Haus oder Geräte verletzen. Aber der Kirchenbesitzer hatte auch für den Geistlichen zu sorgen, ein Umstand, der den geistlichen Stand ungemein herabdrückte. Denn um nicht allzuviel Ausgaben für diesen zu haben, wurde der Kirchenherr entweder selbst Geistlicher, betrieb aber dies Amt nur als Nebenamt, während er seinen Besitzungen oder dem Handel die meiste Zeit widmete, oder er mietete einen Geistlichen, dem er möglichst wenig zu geben brauchte und der ganz wie ein Dienstmann des Herrn behandelt wurde. Zu diesen Mißständen kam noch weiter, daß in ältester Zeit die Priester meist Ausländer waren, Deutsche, Engländer, Iren. Ausländer waren auch die ältesten Bischöfe der Insel; es waren Wanderbischöfe ohne festen Ort, die bald in Norwegen, bald auf Island sich aufhielten. Erst seit der Mitte des 11. Jahrhunderts (1056) erhält Island in Isleif seinen ersten heimischen Bischof, der in Hervorden in Westfalen ausgebildet war und von Adalbert von Bremen die Weihe erhalten hatte. Auch er hatte, abgesehen von einer geringen Kopfsteuer, keine feste Einnahme, und so war er gezwungen, seinen Sitz in Skálholt, seinem väterlichen Besitztum, zu nehmen. So wurde Skálholt der erste Bischofssitz der Insel. Festgelegt wurde dieser an jener Stätte dann durch Isleifs Sohn und Nachfolger im Amte, den energischen und staatsklugen Gizur, der wie sein Vater in Deutschland erzogen und 1082 vom Erzbischof Hartwig

von Magdeburg zum Bischof geweiht worden war. Dieser Gizurr stiftete dem Bistum das väterliche Gut Skálholt, damit der Bischof in Zukunft einen festen Sitz und feste Dotation habe. Ferner führte Gizurr 1097 unter dem Beistande angesehener Häuptlinge den Zehnten auf Island ein. Seine Erziehungsstätte, Deutschland, war ihm dabei Vorbild, und so bestimmte man, daß vom Zehnten ein Teil für den Bischof, einer für die Priester, einer für die Gotteshäuser, der vierte endlich für die Armen sei. Die räumliche Ausdehnung der Insel erheischte unter Gizur auch die Errichtung eines zweiten Bischofssitzes: Auf Verlangen der Nordländer wurde für den Norden der Insel das Bistum Hólar gegründet, dessen erster Bischof, Jón Ögmundarson, 1106 zu Lund die bischöfliche Weihe erhielt. Denn dem Erzbistum Lund war damals die Insel untergestellt (seit 1103), nachdem sich dies von Bremen-Hamburg abgezweigt hatte.

Die Kirche befand sich auf Island vollständig in der Gewalt des Staates. Daher wählte auch die Landgemeinde den Bischof. Derselbe wurde dann vom Erzbischofe oder dem Papste geweiht, wie er selbst die von den Kirchenbesitzern erkorenen Priester für ihr Amt weihte. Diese Abhängigkeit des Bischofs und der Priester vom Staate und von Privatpersonen trug nicht besonders zur Kräftigung der geistlichen Autorität bei; die Geistlichen verweltlichen, — hatte doch auch der Bischof zuweilen neben seinem geistlichen Amte ein weltliches, — sind im Hinblick auf Frau und Kinder gezwungen, sich nach Nebenerwerb umzusehen, und fallen schließlich der größten Sittenlosigkeit und Rohheit anheim. Wohl giebt es seit c. 1130 ein aufgezeichnetes Christenrecht, das die Pflichten und Rechte der Geistlichen und der Gemeinden enthielt, allein dieses brachte keine Veränderung in die ganzen Verhältnisse und ist nur ein Teil des allgemeinen Landrechtes; es lehnt sich in seinem Kerne an die Bestimmungen, wie sie bis dahin herrschend waren. So steht die mittelalterliche Kirche auf Island bis um 1150 in schroffem Gegensatz zu der in den andern Teilen des Abendlandes: Kein Cölibat herrscht, überall Laienpatronat, keine kirchliche gesetzgebende Gewalt, selbst dem weltlichen Rechte ist der Geistliche unterworfen und von der allgemeinen Steuer nicht ausgeschlossen. Wandel schien in dieser Beziehung einzutreten, als Island 1152 dem neuen Erzbistum Nidaros (Drontheim) zugewiesen wurde, da hier die Erzbischöfe bemüht waren, die Kirche vom Staate loszureißen, und alles aufboten, um auch dem isländischen Klerus eine selbständige und unabhängige Stellung zu verschaffen. Ein Teil der isländischen Bischöfe reichte dem Metropoliten gern die Hand und war bereit, auch die isländische Kirche im Sinne Gregors VII. zu organisieren, doch war die isländische Bevölkerung zu konservativ, um sich etwas von ihren angeerbten Rechten nehmen zu lassen und durch Einführung des kanonischen Rechtes ihr Landrecht verletzt zu sehen. Gleichwohl bildete sich eine kirchliche Partei, die der Sittenverderbnis unter den Klerikalen steuerte und bemüht war, die Geistlichen von allen weltlichen Beschäftigungen fernzuhalten. Dadurch begann auf Island der Kampf zwischen Staat und Kirche, der die heillosesten Wirren hervorrief und den Erzbischof von Nidaros endlich nötigte, die Zügel straffer anzuziehen und einfach norwegische Bischöfe der Insel aufzuzwingen (c. 1238). Diese traten natürlich doppelt energisch für das kanonische Kirchenrecht ein und bekämpften vor allem das Laienpatronat. So waren seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die meisten isländischen Bischöfe Ausländer. Aber auch die wenigen heimischen arbeiteten ganz im Geiste des Metropoliten, was um so leichter anging, als Island zwischen 1262 und 1264 dem norwegischen Könige unterworfen worden war und somit auch politisch und wirtschaftlich von diesem Lande abhing. Dazu kam, daß auch der norwegische König die Bestrebungen der isländischen Geistlichen unterstützte, da er mit ihrer Hilfe den immer noch mächtigen freien Bauernstand auf Island sich ganz gefügig zu machen hoffte. Besonders heftig entbrannte der Kampf zwischen Staat und Kirche, als 1275 Bischof Arni Thorlaksson von Skálholt das neue Kirchenrecht auf dem Allthinge durchzusetzen versuchte, das ganz auf dem kanonischen Rechte fußte und unter dem Einflusse des Erzbischofs Jón von Drontheim entstanden war. Trotz des heftigsten Widerstandes setzte Arni in der Skálholter Diöcese sein Gesetz durch, und ungefähr 60 Jahre später wurde es durch König Magnus Eiriksson in der von Hólar eingeführt. Durch die Einführung dieses neuen Kirchenrechtes hatte die kirchliche Gewalt über die weltliche gesiegt, die Machtstellung der Geistlichkeit war der in anderen Ländern des Abendlandes gleich. Dadurch war aber das große nationale Interesse geschwunden, das die Geistlichen in früherer Zeit auf Island gezeigt hatten. Bestanden doch schon seit frühester Zeit nicht nur an den Bischofssitzen, sondern auch an mehreren Priestersitzen Schulen, in denen neben Schreiben, Gesang, Latein, Rhetorik, Poetik, Theologie, Astronomie und Astrologie auch heimische Geschichte eifrig getrieben wurde. Priester wie Saemundr und Ari sind zugleich

die bedeutendsten Geschichtsforscher Islands. Der wichtigste Sitz dieser vaterländischen Gelehrsamkeit war Oddi im Südwesten der Insel. Zu diesen Priesterschulen kamen die Schulen an den Klöstern, an denen im gleichen Sinne gearbeitet wurde. Vor der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts freilich hat es auf Island keine Klöster gegeben; das älteste ist das 1133 gegründete Benediktinerkloster zu Thingeyrar, dem noch sechs Mönchs- und zwei Nonnenklöster folgten, alle vom Benediktiner- und Augustinerorden gegründet, keines von den Dominikanern oder Franziskanern. Die rege geistige Arbeit der Geistlichen, die bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts auf der Insel herrschte, hört von dieser Zeit an auf; toter Marien- und Heiligenkult, Bilder- und Reliquiendienst tritt an ihre Stelle. Besondere Verehrung durch Lied und Spende genoß die Jungfrau Maria, daneben die Apostel Petrus, Johannes, Andreas, Paulus. Von den norwegischen Heiligen stand Olaf der Heilige obenan; von Isländern waren die Bischöfe Thorlákr, Jón Ögmundarson und Gudmundr Arason heilig gesprochen worden und genossen allgemeine Verehrung. Trotz der reformatorischen Bestrebungen vertiefte sich der Gottesdienst nicht. Auf Äußerlichkeiten, wie Einhalten der Feste, Beten, Fasten u. dgl., wird am meisten gegeben, sonst ist man zufrieden, wenn der Laie das Credo und Paternoster und vielleicht noch das Ave Maria kennt. Über den Lebenswandel der Kirchenglieder setzt sich die Geistlichkeit meist hinweg und drückt über den Aberglauben und die Sittenlosigkeit das Auge zu. Herrscht doch unter dem Klerus selbst die größte Habsucht und Sittenlosigkeit. Seit um die Mitte des 13. Jahrhunderts das Cölibat eingeführt war, kommt das Konkubinat zu einer Blüte, wie es wohl in ähnlicher Weise in keinem anderen Lande des Abendlandes der Fall gewesen ist. So wird vom Priester Sveinbjörn Thordarson berichtet, daß er im Konkubinate nicht weniger als 50 Kinder und außer demselben eine weitere Anzahl erzeugt habe. Eine Besserung in dieser Beziehung trat erst ein, als den Isländern der Geist der lutherischen Lehre in Fleisch und Blut übergegangen war.

Der Reformation ist auf Island durch Fürstenbefehl auf ähnliche Weise zum Siege verholfen worden, wie dem Christentume. Seit dem 14. Jahrhundert war die Insel mit Norwegen an Dänemark gekommen. Nachdem Christian III. 1536 die Lehre Luthers in seinem Stammlande eingeführt, war er eifrigst bemüht, dieser auch auf Island zur Herrschaft zu verhelfen. Wohl gab es hier bereits eine Anzahl Geistliche, die in Deutschland oder Norwegen und Dänemark die neue Lehre kennen gelernt hatten und für sie begeistert waren, allein ihr Eintreten für sie stieß auf den heftigsten Widerstand der isländischen Bischöfe und des isländischen Volkes. Unter jenen Männern befand sich auch Oddr Gottskalksson, der das NT nach Luthers Übersetzung ins Isländische übertrug. Besonders stark war die protestantische Strömung am Sitze des Bischofs von Skálholt, dessen Herr Ögmundr, ein hochbetagter, fast erblindeter Greis, ein zelotischer Anhänger des alten Glaubens war. Dieser übergab, da er sich nicht stark genug zur Verteidigung fühlte, das Bistum seinem Pflegesohne Gizur, der in Wittenberg studiert, sich aber nicht offen zur lutherischen Lehre bekannt hatte. Ganz gegen Erwarten seines Pflegevaters und der katholischen Partei an dessen Hofe tritt dieser bald offen für die neue Lehre ein und beginnt in seinem Bistume zu reformieren. Zu gleicher Zeit war ein Befehl des Königs Christian III. auf dem Allthinge verlesen worden, nach dem die neue Kirchenordnung auf der Insel eingeführt werden sollte. Vergeblich sucht jetzt Ögmundr das Bistum wieder an sich zu reißen. Dänische Kriegsschiffe führen ihn nach Kopenhagen, wo er bald im Gefängnis gestorben ist. Nach diesen Vorgängen fügte sich auch der Bischof Jón Arason von Hólar, der mit den Nordleuten eben erst gegen die königliche Verordnung protestiert hatte. Gleichwohl blieben er und die Nordländer, wie auch viele der Skálholter Diöcese gut päpstlich. Und als 1548 Gizurr gestorben war, vertreibt Jón dessen protestantischen Nachfolger mit Waffengewalt, bemächtigt sich des Bischofsstuhles von Skálholt und führt im ganzen Lande den alten Glauben und die alte Kirchenverfassung wieder ein. Doch bald darauf wird er von persönlichen Gegnern der dänischen Regierung ausgeliefert und von dieser hingerichtet (1550). Nach seiner Beseitigung war der Widerstand gebrochen, und nun wurde auf dem Allthinge 1551 die dänische Kirchenordnung als gesetzlich für ganz Island anerkannt. Zunächst war allerdings dieser Konfessionswechsel ein rein äußerlicher Schritt, und das habsüchtige Vorgehen der dänischen Beamten trug nicht dazu bei, die Bewohner der Insel für die neue Lehre zu erwärmen. Die meisten Kirchen- und Klostergüter wurden von ihnen für den dänischen König eingezogen; kirchliche Einnahmen, wie der Bischofszehnt, flossen ebenfalls in den königlichen Säckel. Dadurch wurden die Einnahmen der Geistlichen, die von der Gemeinde gewählt, von der Regierung eingesetzt werden, ziemlich dürftig. Infolgedessen trat Mangel an geeigneten Predigern ein, und nicht selten vereinte einer mehrere

Pfarreien in seinen Händen. Daneben walteten zuweilen Laien des geistlichen Amtes. An der Spitze dieser Geistlichen standen die ebenfalls vom dänischen Könige bestimmten Bischöfe von Hólar und Skálholt, die auch fernerhin wie in Dänemark den Titel „Bischof" führten. Von diesen Bischofssitzen ist der von Hólar 1801 eingegangen, nachdem bereits im Ausgange des vorigen Jahrhunderts der von Skálholt nach der gegenwärtigen Hauptstadt Reykjavik verlegt worden war. — Auch die Sittenlosigkeit unter Laien und Geistlichen blieb zunächst noch die alte. Dazu kam, daß die Anhänger der neuen Lehre mit einem Fanatismus vorgingen, der an das Auftreten der Wiedertäufer erinnert. Klöster wurden zerstört, Kirchen geplündert, und dabei viele wertvolle litterarische Schätze vernichtet, da man für geistige Arbeit und Wissenschaft überhaupt kein Interesse hatte. So ist wiederholt von Isländern die Einführung der Reformation als ein nationales Unglück bezeichnet worden. Erst im Laufe des 17. Jahrhunderts dringt Luthers Geist tiefer in die Herzen, nachdem durch Pflege der Buchdruckerkunst (eingeführt um 1550) und die Gründung der Lateinschulen zu Hólar (gegr. 1552) und Skálholt (gegr. 1553) das wissenschaftliche Interesse von neuem geweckt worden war. Nicht unwesentlich dazu beigetragen hatte auch der Bischof Gudbrandur Thorláksson von Hólar, der 1584 die erste vollständige Übersetzung der Bibel in der Muttersprache veröffentlichte und mehrere Sammlungen guter geistlicher Lieder herausgab. Die von Gudbrandur angebahnte geistliche Dichtung erreichte ungefähr 100 Jahre später in den Passionspsalmen des Hallgrimur Pjetursson ihre Blüte.

Heute ist Island durchweg protestantisch, obgleich nach dem Gesetze vom Jahre 1874 volle Glaubensfreiheit herrscht. Alle Versuche, namentlich französischer Geistlicher, den Katholicismus auf der Insel wieder einzuführen, sind mißglückt. An der Spitze des Kirchenwesens steht der Bischof von Reykjavik, der auch die Aufsicht über das gesamte Schulwesen hat. Eingeteilt ist das Land in 20 Probsteien, deren jeder ein Probst vorsteht und unter die die verschiedenen Pfarreien verteilt sind. Der Probst leitet alle kirchlichen Angelegenheiten in seinem Sprengel. Pfarreien giebt es auf Island 141, denen 299 Kirchen zugehören. Herangebildet werden die jungen Geistlichen in der Priesterschule zu Reykjavik, auf der sie nach Absolvierung des Gymnasiums drei Jahre zu verweilen pflegen, um dann von einem älteren Geistlichen praktisch in das Amt eingeführt zu werden. **E. Mogk.**

Ismael (יִשְׁמָעֵאל, Gott erhört, vgl. Gen 16, 11; 21, 17; LXX Ἰσμαήλ) heißt der Sohn Abrahams und der Hagar, einer ägyptischen Sklavin. Über seine Geburt und Vertreibung vgl. den A. Hagar Bd VII, S. 332. Sara, die rechtmäßige Gattin Abrahams, hatte die Verbindung ihrer Magd mit ihrem Gemahl selber gewünscht, um Nachkommenschaft zu erhalten, da sie selbst unfruchtbar war, sah sich aber nachher von jener mißachtet und rächte sich dafür durch Mißhandlung ihrer Leibeigenen. Hagar floh in die Wüste. Dort am Brunnen Lachaj Roï, der den Namen davon erhielt, erschien ihr ein Engel und befahl ihr, zu ihrer Herrin zurückzukehren, versüßte ihr aber den harten Befehl durch die Verheißung zahlloser Nachkommenschaft, Gen 16 (J). So wurde Ismael in dem Hause des bereits betagten Abraham geboren und in den später gestifteten Beschneidungsbund als 13 jährig (17, 25 [P]) aufgenommen. Da jedoch nach dem Willen des Bundesgottes Isaak alleiniger Erbe des Bundessegens sein sollte, hieß der Herr den Abraham, dem der Entschluß schwer wurde, der Forderung seines Weibes Sara nachgeben, welche durch den Anblick des muntern Ismael (מְצַחֵק spielend oder tanzend, 21, 9, hat die jüdische Ueberlieferung als boshafte Neckerei gegen Isaak verstanden Bereschith R. 53, 15; vgl. auch Ga 4, 29) eifersüchtig geworden, seine Vertreibung aus dem Hause forderte. So kam der Sohn der Hagar in das Revier, wohin er gehörte, in die Wüste. Auch nach dieser gezwungenen Flucht wird eine göttliche Offenbarung an seine Mutter berichtet, 1 Mos. 21 (E). Als sie in Verzweiflung um den vor Durst verschmachtenden Knaben klagte, rief ihr eine Stimme von oben zu, worauf sie Wasser entdeckte. Dies begab sich in der „Wüste Beerseba". Näher wird die Örtlichkeit nicht angegeben. Daß der Vorfall nur eine andere Version des Kap. 16 berichteten sei (Hupfeld, Quellen der Genesis, S. 176 f.; Dillmann u. a.), ist nicht zu behaupten, da die Umstände der göttlichen Erscheinung ganz verschiedene sind und die namenlose Quelle 21, 19 nicht mit der 16, 14 Lachaj Roï genannten identisch zu sein braucht. Dagegen dürfte auch hier eine Dissonanz zwischen der Chronologie des P und dem Erzähler E anzunehmen sein. Nach 17, 25 (P) nämlich ist Ismael bei seinem Wegzug in die Wüste mindestens fünfzehnjährig zu denken; dagegen die Erzählung Gen 21 (E) läßt vermuten, daß er sich, wenn auch sicher kein Schoßkind mehr, doch noch im zarten Kindesalter befand, also nur einige

Jahre älter war als Isaak. Zwar fordern die hebr. Ausdrücke 21, 14. 15. 18 nicht notwendig, daß er auf der Wanderschaft noch von der Mutter getragen wurde, aber wahrscheinlich machen sie es in der That. In 21, 14 ziehen manche LXX vor, die es ausdrücklich sagt: *καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον αὐτῆς τὸ παιδίον*. Die Angabe 17, 25, daß Ismael bei der Beschneidung schon 13jährig war, kann dem Gebrauch der Araber entnommen sein, welche ihre Knaben zuweilen bis gegen das 13. Jahr unbeschnitten lassen.

Die besondere Bedeutung Ismaels liegt in seiner Nachkommenschaft und ihrer Stellung zu Israel. Dieselbe soll kein Anrecht haben auf das Verheißungserbe des Gottesvolks (vgl. auch 25, 6), wohl aber Dank dem Segen, der von Abraham her auf den Stammvater kam, sich volkreich ausbreiten. Zwölf Araberstämme — darunter so bedeutende wie Nebajoth (Nabatäer), Kedar, auch Duma, Massa, Thema — werden 25, 12—18 auf Ismael zurückgeführt. Charakterisiert wird dieser Nachwuchs durch das Wort des Engels über den Ahnherrn selbst (16, 12): „Er wird ein Wildesel von einem Menschen sein, seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn!" Meisterhaft ist hier mit wenigen Strichen Sinnesart und Lebensweise jener in der Wüste schweifenden Beduinen gezeichnet, welche gleich jenem scheuen Wüstentier (Hi 39, 5 ff.) in störrischer Eifersucht ihre Freiheit über alles schätzen, ihr einödes Revier allen Stätten der Kultur vorziehen und gegen Fremde wie untereinander in unerschöpflicher Fehde leben. Gründeten auch einzelne dieser Stämme, wie zum Teil die oben genannten, festere Niederlassungen und trieben Karawanenhandel, so blieben sie doch im ganzen jener tiefern Kulturstufe treu und lebten von Viehzucht und Waffenhandwerk. Als Bogenschützen zeichneten sie sich aus wie ihr Stammvater. Vgl. Jes 21, 17 mit Gen 21, 20. Nach 16, 12 sollten sie weiter östlich als ihre Brüder wohnen. Wellhausen u. a. erklären allerdings על פני: er wird allen seinen Brüdern auf der Nase sitzen. Vgl. aber 23, 19; 25, 18. Anders Fr. Hommel, Altisraelit. Überlieferung, S. 240 f. In der That hatten sie die Wüste ostwärts von Palästina inne, aber auch den Süden vom persischen Golf bis nach der Nordostgrenze Ägyptens, womit ihre Verwandtschaft mit Ägyptern (16, 1; 21, 9) und Edom (28, 9; 36, 3) stimmt. So breiteten sie sich über das ganze nördliche Arabien aus, weshalb ihr Volksname Ismaeliter für die nordarabischen Stämme überhaupt gebraucht wurde. Vgl. Gen 37, 25 mit 28. Auch Ri 8, 24 u. a. werden die Midianiter unter diesem allgemeinen Namen befaßt. Von Ismael werden Gen 25, 12 ff. (P) zwölf nordarabische Völkerschaften abgeleitet. Vgl. über deren Verhältnis zu den keturäischen Stämmen (25, 1 ff.) Sayce, Monuments[3] 201 f. Hier wird der Stammbaum ethnologischer als sonst in der Patriarchengeschichte. Daher liegt es nahe, in Ismael und Hagar keine persönlichen Gestalten, sondern ursprüngliche Stämmenamen zu sehen, wie die meisten Neuern wollen. Allein gerade Ismael ist ein uralter Personenname, den auch die altarabischen Inschriften aufweisen. Vgl. Hommel, Altisr. Überlieferung, S. 82. Auch hier wird also wie bei Israel der Führer dem Stamme den Namen gegeben haben, ohne daß natürlich alle die Völkergruppen, die mit ihm in Zusammenhang gebracht werden, seine physischen Deszendenten wären. Daß sich Israel mit diesen israelitischen Stämmen blutsverwandt wußte, beruht auf richtiger Überlieferung. Die muslimischen Araber, welche Ismael mit Stolz zu ihren Ahnherrn zählen, lassen ihn in der Ka'ba zu Mekka mit seiner Mutter Hagar begraben sein. Abulfeda, Histor. anteislam. ed. Fleischer, S. 24 ff.; Pocock, Specimen hist. Arab. (1806), p. 6 sq.; 177, 506 sq. u. ö.; d'Herbelot, Oriental. Bibliothek (Mastricht 1776) s. v. Hagar, Ismael, Ischak. — Vgl. über Ismael die unter Isaak o. S. 438 aufgeführte Litteratur. **v. Orelli.**

Iso, Mönch s. Bd VI, S. 347, 35 ff.

Israel, Geschichte, biblische. — Litteratur: Obwohl es zu allen Zeiten den Juden wie den Christen nicht ferne lag, die israelitische Geschichte auf biblischer Grundlage darzustellen, hat das Vorbild des Historikers Flavius Josephus in der älteren Zeit wenig Nachahmung gefunden. Aus der alten christlichen Kirche ist zu nennen die Chronik des Sulpicius Severus (s. d. A.). Vgl. auch die theologische Bearbeitung des Gegenstandes von Augustinus, De Civitate Dei L. XV—XVII. — Erst vom 17. Jahrhundert an erwachte wieder das historische Interesse daran, und es wurde die israelit. Geschichte nicht selten in Beziehung zu der allgemeinen Weltgeschichte gesetzt, so vor allem von James Usher, Annales V. et N. Test, London 1650. 54 (vgl. Diestel, Gesch. des AT in der christl. Kirche S. 466); J. B. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Paris 1681 (vgl. Bd III, 339, 2 ff.); Humphry Prideaux, The Old and New Test. connected in the history of the Jews and

neighbouring nations, 2 voll. London 1716. 18; deutsch von A. Tittel, Dresden 1721 (vgl. Diestel a. a. O. S. 462); Sam Shukford, The sacred and profane hist. of the world connected, 2 voll., London 1727. 29; deutsch von Th. Arnold, Berlin 1731 (Diestel a. a. O. S. 462). Er behandelt die Geschichte apologetisch gegen die Deisten, doch reicht sein Werk nur bis Josuas zu Tod; fortgesetzt ist es von C. G. Lange, Versuch einer Harmonie der heiligen und Profanskribenten in der Geschichte der Welt von den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Reiches Israel, 2 Bde, Anspach 1778. 80. — Vgl. auch J. Saurin, Discours historiques, Amsterd. 1720. 28 (s. d. A. Saurin); ferner Stakhouse, Verteidigung der bibl. Gesch., übersetzt von Fr. E. Rambach, 8 Bde 1752—1758; Lilienthal, Die gute Sache der göttl. Offenbarung 16 Bde, 1750 ff. — Von anderen wurde die alttestamentliche Geschichte mit der Kirchengeschichte in Verbindung gebracht. So von Friedr. Spanheim, Hist. eccl. ab condito Adamo usque ad aevum christ., Lugd. Bat. 1701 und J. Basnage, Histoire du V. et du N. T. 4 voll., Genève 1708 und L'hist. et la religion des Juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent 5 voll., Rotterd. 1707. Auch der kathol. Theologe Alexander Natalis hat die alttest. Geschichte an die Spitze seiner Kirchengeschichte gestellt: Hist. eccles., 8 voll., Paris 1699. Aehnlich der Katholik Augustin Calmet; siehe über dessen Werke Bd III S. 648, 20. — Coccejus und seine Schule systematisierten die Geschichte nach ihrem theologischen Schema, so z. B. N. Gürtler, Systema theol. propheticae, Francof. 1724 (Diestel a. a. O. S. 532 f.). Frei von Künsteleien dieser Art ist Compegius Vitringa, Hypotyposis historiae s. et chronologiae sacrae, Franequerae 1708. In der luther. Kirche leistete Vorzügliches Franz Budde (Buddeus), Hist. eccl. Vet. Testamenti 2. voll., Jenae 1715. 19 (Diestel, S. 463). — Im 18. Jahrh. schließt sich an Bengels Schule M. Fr. Roos, Einleitung in die biblische Geschichte, 1770 ff. Ebenso schlicht und populär gehalten sind die biblisch-geschichtlichen Schriften von J. J. Heß (s. über dieselben Bd VII, S. 796 f.). Verwandt sind auch die biographischen Bilder Niemeyers: Charakteristik der Bibel, Halle 1775 ff.; zuletzt 1830—32. Von Versuchen in der römischen Kirche sind zu nennen J. Jahns Archäologie, Teil 2 in 2 Bden 1800 bis 1802 und Leop. von Stolbergs Gesch. der Religion Jesu Bd I—IV, 1806 ff. — Der im allgemeinen um diese Zeit herrschende Rationalismus kommt zur Blüte in Lorenz Bauers Geschichte der hebr. Nation, 2 Bde 1800 und in seiner hebräischen Mythologie, 2 Bde 1802. De Wette führte darüber hinaus.

Im 19. Jahrhundert laufen eine rationalistische oder naturalistische und eine offenbarungsgläubige Richtung neben einander her, nicht ohne sich vielfach einander anzunähern. Neue Impulse geben einerseits die archäologischen Entdeckungen auf dem Gebiete des antiken Orients (Aegyptologie, Assyriologie u. s. w.), andererseits die kritische Umgestaltung der alttestamentl. Geschichte durch die Hypothesen von Reuß, Graf, Kuenen, Wellhausen, welchen sich die meisten neuern anschließen, während andere mehr oder weniger bestimmt dieselben ablehnen. Wir nennen aus diesem Zeitraum vor allem Heinrich Ewald, Gesch. des Volkes Israel (bis auf Bar Kochba), 7 Bde samt 1 Bd Altertümer, 3. Aufl. Göttingen 1864—68; E. Bertheau, Zur Gesch. d. Israeliten, zwei Abhandlungen, Göttingen 1842; C. v. Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels, Bd I, Königsberg 1844; Heinrich Kurtz, Geschichte des Alten Bundes, 2. Bde, 2 Aufl., Berlin 1853—55; 1 Bd 3. Aufl. 1864; Eisenlohr, Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige, 2 Teile, Leipzig 1855. 56; K. A. Menzel, Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda, Breslau 1853; F. R. Hasse, Gesch. des Alten Bundes, Leipzig 1863; Weber u. Holtzmann, Gesch. d. Volkes Israel, 2 Bde, Leipzig 1867; F. Hitzig, Gesch. d. V. Israel (bis 72 n. Chr.), 2 Teile, Leipzig 1869; A. Kuenen, De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat (die Religion Israels bis zum Untergang des jüdischen Staats), Haarlem 1869. 70; Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 3 Bde, Berlin 1869—71; August Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte ATs, Erlangen 1875—93; L. Seinecke, Gesch. des Volkes Israel, 2 Bde, Göttingen 1876—84; J. Wellhausen, Gesch. Israels. I, Berlin 1878 (spätere Auflagen unter dem Titel: Prolegomena zur Gesch. Israels); ders., Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894; Bernhard Stade, Geschichte des Volkes Israel, 2 Bde, Berlin 1887; E. Renan, Hist. du peuple d'Israël, 5 Bde, Paris 1887—93; deutsch v. E. Schälsky 1893; R. Kittel, Gesch. der Hebräer, 2 Bde, Gotha 1888—92; H. Winckler, Gesch. Israels in Einzeldarstellungen von 1895 an; A. Klostermann, Gesch. des Volkes Israel, München 1896; C. Piepenbring, Histoire du peuple d'Israël, Strassbourg 1898; C. H. Cornill, Gesch. des V. Isr. von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerus. durch die Römer, Chicago 1898; Herm. Guthe, Gesch. des Volkes Isr., Freib. i. Br. 1899; W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte d. AT, Heft 1. 2. Berlin 1899; T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, deutsch von H. Stocks, Gießen 1899; M. Löhr, Gesch. des V. Isr. in 8 Vorträgen, Straßburg 1900. Für die neutestamentliche Periode ist das Hauptwerk E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Aufl. in 3 Bänden, Leipzig von 1898 an: A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte, 2. Aufl., Heidelb. 1873—77; 3 Aufl., München von 1879 an. — Von Bearbeitungen des Gegenstandes durch israelitische Gelehrte sind zu nennen: S. Friedländer, Gesch. des isr. Volkes, 1848 (unvollendet); J. M. Jost, Geschichte der Isr. seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage, 10 Bde, Berlin 1820—47; ders., Gesch. des Judentums und seiner Sekten, 3 Bde, Leipzig 1857—59; L. Herz-

feld, Gesch. d. V. Isr. von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung d. Makkab. Schimon, 3 Bde, Braunschweig 1847—57; Moritz Raphall, Post-biblical History of the Jews from the close of the Old Test. till the destruction of the second temple in the year 70, 2 voll., London 1856; H. Grätz, Gesch. der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 11 Bde, Leipzig 1854–75; A. Geiger, Das Judentum u. seine Geschichte, 3 Tle, Breslau 1864–71; S. Bäck, Gesch. des jüdischen Volkes und seiner Litteratur, 1878; David Cassel, Lehrbuch der jüd. Gesch. u. Litteratur, Leipzig 1879; M. Brann, Gesch. der Juden und ihrer Litt., 2 Aufl., Breslau 1896. — Die Geschichte Israels hat aber auch in den Darstellungen der Allgemeinen Weltgeschichte eine mehr oder weniger eingehende und angemessene Behandlung gefunden, so in den Geschichtswerken von Max Duncker, L. v. Ranke, Maspero (Gesch. d. morgenländ. Völker im Altertum, deutsch von Pietschmann 1877), Ed. Meyer u. a.

Dieser Artikel soll im wesentlichen nur eine zusammenfassende Übersicht über den geschichtlichen Verlauf geben, indem für das Nähere, wo möglich, auf die Spezialartikel verwiesen wird. Die Namen, unter welchen solche nachzusehen, sind mit * bezeichnet. Hauptquelle für die israelitisch-jüdische Geschichte ist die Bibel, besonders das AT, von welchem außer den historischen Büchern namentlich auch die prophetischen in Betracht kommen. Die biblischen Bücher sind als historische Quellen um so wertvoller, je näher ihre Entstehung den Ereignissen liegt. So ist z. B. das Samuelisbuch* zuverlässiger als die Chronik*; doch kann auch in der jüngeren Quelle sich altes Material finden, was die ältere nicht bietet. So ists in Bezug auf die Chronik in ihrem Verhältnis zum Samuel- und Königsbuch*, oder beim zweiten Makkabäerbuch* im Verhältnis zum ersten. Noch um ein beträchtliches steht hinter der Chronik Flavius Josephus* zurück, abgesehen von den Schriften, wo er Selbsterlebtes berichtet. Immerhin bietet er zur älteren Geschichte wertvollere Beiträge als Philo. Die talmudische Tradition kommt für die ältere Zeit als Quelle gar nicht in Betracht, dagegen für die spätjüdische, für welche auch die zeitgenössischen griechischen und lateinischen Autoren beizuziehen sind. — Monumentale Quellen zur israelitischen Geschichte sind, abgesehen von späten Münzen aus der Makkabäerzeit, im Lande selbst gar keine von Belang erhalten geblieben. Dagegen ist ein Monument ersten Ranges der auf moabitischem Gebiet gefundene Meschastein*. Von hohem Werte sind die ausgiebigen Quellen, welche die Assyriologie und Aegyptologie eröffnet haben, da Israel mit diesen Völkern in mannigfachen Beziehungen stand. Siehe Ägypten*, Ninive* (und Babylon). Ihre monumentalen Aufzeichnungen bereichern im einzelnen die biblische Geschichtserzählung und orientieren namentlich über den Zusammenhang der Begebenheiten, die Chronologie u. dgl.

Die Geschichte Israels wurde früher fast ausschließlich vom theologischen Gesichtspunkte dargestellt als Offenbarungs- oder Heilsgeschichte. Dies ist vor allem der Gesichtspunkt der biblischen Erzähler selbst. In neuerer Zeit wird sie oft als bloße Profanhistorie behandelt, d. h. ohne Rücksicht auf das besondere göttliche Walten darin und das hohe Ziel, auf welches diese Geschichte angelegt war. Die christliche Theologie wird stets diesen höheren Faktor im Auge behalten müssen, ohne darüber die menschlich irdischen Verhältnisse und Triebfedern zu vernachlässigen. Außerordentlich oder wunderbar sind ja nicht bloß einzelne Thaten und Ereignisse in dieser Historie; das außerordentlichste ist die Frucht, die sie gebracht hat: Christus und das Christentum. Wer diese höchste Offenbarung des lebendigen Gottes kennt, der wird auch in der ganzen dahinzielenden Entwickelung weder ein bloßes Kräftespiel noch eine nach ordinärem Maßstab zurechtzustutzende Geschichte erblicken, sondern diese Entwickelung durchwaltet sehen von dem göttlichen Geiste, der hier für die ganze Welt ein Heil zubereitete, das nicht von der Welt war. Ein Gefühl von der Planmäßigkeit dieses göttlichen Waltens in ihrer Geschichte seit der Urzeit hatten die erleuchteten Israeliten selbst schon in sehr früher Zeit. Dies beweisen z. B. die pentateuchischen Erzähler E, J, P mit ihrem Zurückgehen auf die Ur- und Vorgeschichte. Keiner von ihnen hat etwa mit Mose angefangen; sie alle sahen, um von der Urzeit zu schweigen, schon in jener Vorzeit, wo ihre Stämme als kleine Nomadenhorden durch Kanaan streiften, die Vorstufe ihres nationalen Lebens und in dem Verkehr des allmächtigen Gottes mit jenen Vätern die Vorbereitung der späteren Offenbarungen.

Die in der Genesis erzählte Vorgeschichte bewegt sich im Rahmen einer Familie. Die Familie war bei den semitischen Nomaden das stammbildende Element, und so erklärt es sich, daß die Israeliten alle Nationen aus Familienverzweigung hervorgegangen sich vorstellten, wie denn in diesem Buche ein Familienstammbaum gegeben wird, der die ganze Menschheit umfaßt. Streitig ist in Bezug auf jene Vorfahren Israels selbst, wieweit die Familiengeschichte als geschichtlich zu gelten habe, wieweit das genealogische Schema nur auf ethnographische Verhältnisse übertragen, mit anderen Worten die Ge-

schichte ganzer Völker und Stämme in die Gestalt von Familiengeschichte gekleidet sei. Doch heben sich von den systematisch angelegten Stammbäumen, die wenig persönliches Leben entfalten, die Gestalten der Erzväter selbst charaktervoll ab und es will nicht gelingen, ihre an bestimmte Örtlichkeiten sich anschließenden und recht individuell gearteten Erlebnisse in überzeugender Weise auf allgemeine Widerfahrnisse eines ganzen Stammes oder Volkes zu deuten. Vgl. immerhin die Regeln, welche Guthe, Gesch. des V. Isr., S. 4 ff. dafür aufstellte. Auch ist die Nüchternheit und die Genauigkeit im einzelnen bei diesen Erzählungen so groß, daß sie von der dichtenden Sage, wie sie sonst die Völker um ihre wirklichen oder vermeintlichen Stammheroen und Ahnherrn spielen lassen, gänzlich verschieden sind. Das allerdings ist leicht ersichtlich, daß wir hier nur noch Fragmente von Überlieferung haben, welche lange Zeit eine mündliche gewesen sein muß. Nur gewisse hervorragende Gestalten haben sich in der Erinnerung erhalten, während die weniger in die Augen fallenden und das Volksgemüt fesselnden Verhältnisse und Begebenheiten ihr entschwunden sind. Aber solche Persönlichkeiten wie Abraham *, der Stammvater, an dessen Namen sich die Einwanderung aus dem Euphratland nach Kanaan knüpft, oder Jakob *, der sich durch harten Dienst in der aramäischen Fremde unter seines Gottes Segen zu Wohlstand und zum Haupte eines zahlreichen Stammes emporgearbeitet hat, oder Joseph *, durch dessen denkwürdige Lebensschicksale die Übersiedelung des Stammes nach Ägypten vermittelt wurde, sind als echte Erbstücke der Überlieferung anzusehen, welche im wesentlichen dasselbe Bild von ihnen, ob auch mit Variationen, entwirft. Bei der Geschichte Josephs fällt für die Geschichtlichkeit die genaue Übereinstimmung mit ägyptischen Verhältnissen ins Gewicht, wie in jenem A. dargethan ist. Zum A. Abraham (der Name Aburamu kommt in alten keilinschr. Kontrakttafeln vor; die Grundform ist aber wohl Abîrâm, „mein Vater ist erhaben") ist nachzutragen, daß der Kriegszug Gen 14 durch die babylonischen Monumente in einer Weise beleuchtet worden ist, welche diese Erzählung geradezu als historische Urkunde erscheinen läßt. Die Namen der dort aufgezählten Könige nämlich, die dem Kedorlaomer Folge leisteten, sind nicht nur in den Keilinschriften größtenteils nachgewiesen worden, sondern sie entsprechen in ihrer Zusammenstellung einer bestimmten Gruppe zeitgenössischer Herrscher. Kedorlaomer selbst ist Kudurlughamar, König von Elam. Es entspricht den thatsächlichen Verhältnissen, daß einem elamitischen Herrscher die Führung zugesprochen wird 14, 14 f. Amraphel dagegen, der König von Sinear, in dessen Tagen diese Dinge sich zutrugen (14, 1), ist der epochemachende babylonische König Chammurabi (Chammurapaltu), welcher später (offenbar erst nach dem Gen 14 erzählten Feldzug) Babylonien von Elam unabhängig gemacht hat, während er jetzt noch dem Elamiter Heeresfolge leisten mußte. Arioch, König von Ellasar, ist Iri-aku, König von Larsa, ebenfalls ein Vasall des Königs Kudurlughamar. Tid'al, König der Gojim (Guti ?) ist Tudchul, der auf einer Inschrift im Zusammenhang mit dem Sohne des Iri-aku erwähnt ist. Von dem Gen 14 berichteten Zuge dieser Könige nach dem Westen geben die bisher gefundenen Dokumente keine Nachricht. Dagegen zeigen sie, daß eine solche Expedition in so früher Zeit keineswegs etwas unerhörtes ist, wie bisher öfter behauptet wurde. Hat doch schon lange vor 3000 v. Chr. Sargon von Akkad (Babylonien) viermal einen Zug nach dem Mittelmeer unternommen und an dessen Küste sein Bildnis aufgestellt, und sein Sohn und Nachfolger Naram-Sin ist nach Syrien und Magan (Ostarabien) und der Sinaihalbinsel gezogen und hat von dort Bronze und den harten Dioritstein nach Hause gebracht. Er muß ungefähr denselben Weg gezogen sein wie die babylonischen Fürsten zur Zeit Abrahams. Ferner ist zu beachten, daß Kudur Mabuk, der Vater jenes Iri-Aku sich „Herr des Landes Martu" nennt, d. h. des Syrien und Palästina umfassenden Westlandes (= Emoriterland?). Dasselbe thut der etwas spätere babylonische König Ammi Satana. Es erhellt überhaupt aus den Inschriften und noch mehr aus den Tell Amarna-Briefen, daß die Beziehungen zwischen Babylonien und Kanaan viel ältere und engere waren, als man bisher geglaubt hat, und daß letzteres Land vom ersteren infolge langjähriger politischer Abhängigkeit auch in Bezug auf die Kultur, z. B. den Schriftgebrauch stark abhängig war. Vielleicht fällt auch auf die religiösen Motive, welche bei Abrahams Auswanderung wirksam waren, ein neues Licht aus den Inschriften. Sayce und Hommel haben wahrscheinlich gemacht, daß jene Dynastie des Chammurabi eine südsemitische, bezw. arabische war, die sich etwa 100 Jahre vor ihm in Babylon festgesetzt hatte. Diese Südsemiten, zu welchen auch Abrahams Geschlecht gehörte, verloren dort allmählich ihre Besonderheit, auch ihre reineren Gottesvorstellungen. Abraham, der nach Gottes Willen diesem Assimilationsprozeß nicht verfallen sollte, wanderte aus, und zwar von Ur im südlichen Babylonien zunächst nach Haran; dies ist, ob

auch auf unserer Karte ein weiter Umweg, doch die gewohnte Straße gewesen, auf welcher man damals von Babylonien nach Kanaan zog. Mittelst dieses Synchronismus sollte es nun auch möglich sein, die Zeit, in welcher Abraham lebte, genauer zu bestimmen. Allein hier ergiebt sich eine Schwierigkeit: die biblischen Angaben würden dazu führen, ihn um 2000 v. Chr. anzusetzen, während man jenen Chammurabi gewöhnlich schon um 3000 oder doch vor 2200 regieren ließ. Doch sind die Assyriologen über diesen Ansatz noch nicht einig. Hommel hat zuletzt (NkZ 1898 S. 1001) c. 2100 als das für beide wahrscheinlichste aufgestellt. — Daß das Stück Gen 14, dessen Altertümlichkeit schon Ewald hervorgehoben hat, nicht eine junge Dichtung ist, steht nach dem Obigen jedenfalls fest. Ed. Meyer will freilich glauben, ein jüdischer Exulant zu Babylon habe sich jene Angaben in den dortigen Archiven verschafft. Allein eine so raffinierte Fälschung wäre einem solchen nicht zuzutrauen. Man sehe abgesehen von dem unbeholfenen Stil auch die in jener Erzählung fortwährende Erläuterung solcher geographischer Namen, die nicht mehr geläufig waren: Bela, d. i. Zoar; Siddimthal, d. i. Salzmeer; En Mišpat, d. i. Kadeš; Thal Schawe, d. i. Königsthal. Unverkennbar hat hier der Erzähler eine alte, schriftlich vorliegende Urkunde der Erzählung einverleibt. Es ist aber von größter Wichtigkeit, daß an dem einzigen Punkt, wo ein Stück Weltgeschichte in die Patriarchenüberlieferung hereinspielt, das Mitgeteilte sich als getreue historische Kunde ausweist. Siehe über diese Beziehungen von Gen 14 A. H. Sayce, Monuments[3] 161 ff.; Fr. Hommel, Altisr. Überlieferung S. 119 ff.; 147 ff. (wo jedoch S. 173 ff. die Lesung P. Scheils Kudur-luggamar sich als Irrtum erwiesen hat).

Abraham wird in der Genesis vom Völkervater Sem abgeleitet und erscheint als dessen geistiger Erbe. Diese Abstammung teilen mit ihm nach Gen 10, 21 ff. eine Reihe von Völkern, die sich (abgesehen von Elam und Lud) in der That mit den Hebräern sprach- und stammverwandt zeigen, wie die Assyrer, Aramäer und viele arabische Stämme, daher man diesen Hauptstamm bis heute den der Semiten* nennt. Näher heißt Abraham 14, 13 „der Hebräer", und so werden in der ältesten Zeit nach den biblischen Angaben die Israeliten auch sonst von den Ausländern, namentlich den Ägyptern, genannt. Dieser Begriff „Hebräer" ist nach dem angeführten Stammbaum ein engerer als „Semiten", aber weiter als „Israeliten". Seine eigentliche Bedeutung läßt sich nicht mit völliger Sicherheit feststellen. Schwerlich heißen die „Hebräer" die Jenseitigen als die jenseits des Jordans Wohnenden oder über den Jordan Gekommenen (Stade, Ed. Meyer ZatW 1886, S. 11). Vielmehr wird die Benennung auf den Strom Euphrat sich beziehen wie der keilinschriftliche Ebir nari. Doch fragt sich dabei, ob der Ausdruck vom babylonischen Standpunkt aus gemünzt ist: die jenseits Wohnenden, oder, was wahrscheinlicher (vgl. Gen 14, 13) vom kanaanitisch-ägyptischen: die von jenseits Gekommenen. Auch bleibt die Möglichkeit offen, daß der Name „die Jenseitigen" bei einem wandernden Volke bei wechselnden geographischen Verhältnissen auch verschieden gedeutet wurde. Vgl. Fr. Hommel, Altisr. Überl. S. 257 ff. Zweifelhaften Rechtes ist die Gleichsetzung des hebr. ʿIbrim mit dem ägypt. ʿApriu (s. oben S. 358, 21); dagegen dürfte die mit den Chabiri der Tell Amarna-Tafeln sprachlich das richtige treffen; nur muß man dort nicht speziell an die Vorfahren der Israeliten denken.

Das Leben der hebräischen Nomadenfamilie in Kanaan war nach übereinstimmender Beschreibung der Quellen kein leichtes. Sie mußten öfter ihren Aufenthalt wechseln, um hinreichende Weide zu finden und trennten sich auch wohl zu diesem Ende, wie von Abraham und Lot erzählt wird, auf welchen die im Ostjordanland und am Toten Meer angesessenen Hebräer, Ammoniter und Moabiter, zurückgeführt werden. Noch kümmerlicher wurde ihre Lage, wenn sie in Zeiten des Mißwachses auf städtisch-civilisiertes Gebiet übertreten mußten, wie auf das des Königs von Gerar oder auf ägyptischen Boden, welches Land die Kornkammer des damals noch nicht durchweg landwirtschaftlich bebauten Kanaan war. Da sahen sie sich, wie überhaupt die Fremdlinge in jener Zeit, vielerlei Plackereien und Demütigungen ausgesetzt, wofern nicht die fromme Scheu vor der über allen Völkern waltenden Gottheit die Bewohner zu menschenfreundlicherer Behandlung dieser ungebetenen Gäste veranlaßte (Gen 20, 11). Daß diese Erzählungen über das patriarchalische Nomadenleben ein Reflex späterer, nachmosaischer Verhältnisse der Israeliten zu den Landesbewohnern seien, ist ganz unwahrscheinlich.

Eine Notlage jener Art war es auch, welche zur Übersiedlung des ganzen Jakobsstammes nach Ägypten führte, und zwar nach dem im Nordosten des Landes gelegenen Gosen*, das von Ed. Naville (Goshen and the Shrine of Saft el Henneh, London 1887) als der spätere „arabische Gau" um (das griechische) Phakusa, heute Saft el Henneh,

bestimmt worden ist, der damals noch nicht fest abgegrenzt war. Über den mehrhundertjährigen Aufenthalt in diesem Lande verlautet wenig. Aber die Fruchtbarkeit dieses Bodens kam der Vermehrung des Stammes zu gut, der sich hier rasch zu einem Volke erweiterte, das freilich kein politisches Ganzes bildete, sondern in seine Stämme mit ihren patriarchalischen Scheichs zersplittert blieb. Auch für seine geistige Entwickelung mußte das Volk aus der Nähe des bestgeordneten Kulturstaates der alten Welt manchen Gewinn ziehen. Während ein Teil desselben bei der überkommenen Lebensweise bleibend, seine Herden nach der Steppe hin weidete, ließ sich ein anderer mitten unter den Ägyptern in festen Häusern nieder und betrieb Acker- und Gartenbau (Nu 11, 5). So mußten auch die Gewerbe und Künste unter den Israeliten Eingang finden. Während beispielsweise in der Patriarchengeschichte keine sichere Spur vom Gebrauch der Schreibkunst sich findet, so muß dieselbe dagegen in dem vielschreibenden Ägypten den gebildeten Israeliten — daß es solche gab, beweist schon, was von Joseph und Mose erzählt ist — ganz vertraut geworden sein. Daß Israel späterhin mehr Empfänglichkeit und Leistungsfähigkeit in der Kultur bewies als alle seine nächsten Verwandten (Edom, Moab u. s. w.), mag mit auf seinen frühen Aufenthalt in Ägypten zurückzuführen sein. Aber auch für die bürgerliche und kultische Ausgestaltung seiner Religion war diese Vorschule ohne Zweifel nicht bedeutungslos.

Auch in religiöser Hinsicht hatte sich während der vormosaischen Periode die spätere Gotteserkenntnis und der theokratisch-nationale Gottesdienst vorbereitet. Was Mose seinem Volke verkündigte, muß eine Basis in dessen bisheriger Erkenntnis gehabt haben. In der That berichten sämtliche alte Quellen, daß der spätere Bundesgott, ob auch unter anderer Benennung, schon den Vätern in außerordentlicher Weise erschienen sei und sie in seinen Bund und Dienst genommen habe. Dieser Gott ist der unsichtbare, erhabene, keineswegs an ein bestimmtes Lande gefesselte, wohl aber an gewissen Stätten, die darum für heilig galten, sich offenbarende, der Himmel und Erde bereitet hat (Gen 14, 19). Er wohnt im Himmel und beherrscht von da die Erde. Er duldet bei seinen Verehrern keine anderen Götter neben sich, wenn auch in seinem erwählten Stamm aus der Fremde importiertes Götzentum sich eingenistet hat (vgl. die Teraphim der Rachel). Auch die Erinnerung fehlt nicht, daß Abraham aus einer Verwandtschaft ausgeschieden sei, die in Abgötterei versunken war (Jos 24, 2. 14). Auch die übrigen Nachkommen Terachs hatten einen minder reinen Gott als er (Gen 31, 53). Nicht theoretisch zwar war die Einzigkeit seines Gottes formuliert, aber als einzigartiger war derselbe erfahren und so durfte ihm allein gedient werden. Es war ein praktischer Monotheismus. Dieser Gott waltet über dem Menschenleben als gerechter Vergelter des Guten und Bösen. Vgl. z. B. das Gericht über Sodom. Zu dieser Religion der Vorväter siehe Dillmann, Alttest. Theol. 1895, S. 82 ff. Was man von Steinkultus und Totemismus in der Genesis hat finden wollen, beruht auf willkürlicher Ausdeutung und Eintragung aus anderen Religionsgebieten. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die naiven und primitiven Vorstellungen und Darstellungen Gottes, welche Gen 11 u. 18. 19 begegnen, in solcher Altertümlichkeit aber in Berichten über die mosaische und spätere Zeit nicht mehr vorkommen, daher sie am sichersten auf die vormosaische Stufe zurückweisen. Trotz ihrer kindlichen Anthropomorphismen zeigen diese Abschnitte die oben angegebenen Züge erhabener Gottesvorstellung.

Daß in Ägypten die reinere Gotteserkenntnis dieses semitischen Stammes nicht gewinnen konnte, läßt sich im voraus denken. Zwar behielt er seine überlieferten religiösen Anschauungen, welche von den ägyptischen grundverschieden waren. Aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß namentlich die unter den Ägyptern lebenden Stämme von dem verführerischen Heidentum ihrer Umgebung viel angenommen haben, was ausdrücklich bezeugt ist Jos 24, 14; Ez 20, 7 ff.; 23, 3. 8. 19. Auf ägyptischen Einfluß führen manche die in Israel schon Ex 32 und späterhin auftretende Verehrung der Gottheit in einem Stierbild zurück, doch mit zweifelhaftem Recht. Siehe Orelli, Allgem. Religionsgeschichte S. 269. In Betracht kommt auch der Kultus des mosaischen Schlangenbildes 2 Kg 18, 4, der an die ägyptische Symbolik erinnert. In den bockgestaltigen Dämonen Le 17, 7 darf man schwerlich den hl. Bock von Mendes erkennen; eher weist das Verbot scheußlicher Unzucht Le 18, 23 auf eine von dort eingedrungene Unsitte (Herodot 2, 46). Der feindselige Druck, den die Israeliten während der letzten Periode ihres ägyptischen Aufenthaltes erlitten, mußte dahin wirken, daß sie sich auf ihren angestammten Gottesglauben wieder besannen und sich dem heidnischen Wesen gegenüber ablehnender verhielten. Aber um dieses ganz zu überwinden und den alten Glauben neu zu beleben, dazu bedurfte es eines prophetischen Reformators, wie er dem Volke in der Person des Mose geschenkt wurde.

Die in dem nach ägyptischer Vorstellung bemessen, nur halbcivilisierten Gosen niedergelassenen hebräischen Hirten hatten in relativer Selbstständigkeit lange Jahre gelebt und sich stark vermehrt. Da trat in ihrer begünstigten Lage ein Umschwung ein, als, wie Ex 1, 8 einfach erzählt, „ein neuer König aufkam, der von Joseph nichts wußte.“ Dieser Wechsel der ägyptischen Politik hing ohne Zweifel damit zusammen, daß unterdessen das eigentliche Ägyptertum durch Vertreibung der Hyksos aus dem Lande erstarkt und das Bestreben der Herrscher des neuen Reiches nun darauf gerichtet war, das stramm geordnete ägyptische Staatswesen in Unterägypten so weit als möglich auszudehnen. Davon mußten die in jenem Gau so lange geduldeten Halbnomaden empfindlich betroffen werden, mit denen man um so lieber aufräumte, da sie leicht eine Stütze für die je und je von dieser Seite eindringenden semitischen Stämme abgeben konnten. Sie wurden also mit Härte zum Staatsdienst herangezogen, wo man ihre Muskelkraft bei Bauten von festen Plätzen und Vorratshäusern gut brauchen konnte, und da dies nicht zu genügen schien, um ihre beunruhigende Stärke zu brechen, durch Tötung der männlichen Kinder gewaltsam reduziert. So verwandelte sich das willkommene Asyl, das sie einst in Ägypten gefunden hatten, zu einem Sklavenhaus, in welchem sie unter hartem Drucke seufzten. Die denkwürdige Befreiung aus dieser Knechtschaft knüpft die einstimmige Überlieferung ganz an die Person des Mose, daher die dahin gehörigen Ereignisse im A. Mose * eingehend dargestellt sind. Die Zeit, in welche sie fallen, glaubte man mit annähernder Sicherheit festgestellt zu haben; doch ist neuerdings dieselbe wieder fraglich geworden. Die monumentalen ägyptischen Quellen sprechen ausdrücklich weder von Joseph noch von Mose. Auch das Ereignis am Schilfmeer wird nicht gemeldet, das freilich für die Ägypter zu demütigend war, als daß von den im Dienste des ägypt. Hofes stehenden Schreibern seine Erwähnung zu erwarten wäre. Die Hyksosperiode ist überhaupt von den Hütern der ägyptischen Vergangenheit absichtlich in Dunkel gehüllt worden. Daß die Israeliten mit den Hyksos selbst identisch wären, wie Josephus meinte, ist nicht zu glauben und jene Erzählung Manethos von der Vertreibung der Aussätzigen, in der sich nach allem Anschein Erinnerungen an den mosaischen Exodus erhalten haben, ist tendenziös gefärbt und sonst unzuverlässig. Bei Vergleichung dessen, was wir über die Geschichte Ägyptens seit der Austreibung der Hyksos wissen, schien sich bis vor kurzem am meisten die Annahme zu empfehlen, daß der Pharao der Bedrückung kein anderer war als der baulustige Ramses II., dessen Namen so viele Monumente tragen und der während seiner langjährigen Regierung gerade auch das unterste Ägypten mit seinen Bauten bedacht hat. Sein Sohn und Nachfolger Merneptah wäre dann der Pharao des Auszugs (c. 1314). Allein so ansprechend diese Annahmen sind, so hat sich der Widerspruch Köhlers (I, 238 ff.) doch als begründet herausgestellt. Gegen sie entscheidend ist doch wohl die Siegesinschrift Merneptahs, der auf einem Zug nach Syrien auch Israel (hier zum erstenmal dieser Name auf einem ägyptischen Monument nachgewiesen) vernichtet haben will. Ist die freilich nicht allgemein angenommene Beziehung auf das Volk Israel richtig, so muß es damals schon in jenem Lande gewohnt haben und der Auszug ist bedeutend früher anzusetzen. So auch Fr. Hommel, NKZ 1898 S. 998 ff. Dann kommt die israelitische Tradition wieder zu ihrem Rechte, die 1 Kg 6, 1 vom Auszug bis zum Tempelbau 480 Jahre rechnet, was für den Auszug etwa auf 1440 führen würde, in die Zeit Amenophis II. (1461—1436?), womit auch übereinstimmte, daß Manetho die Aussätzigen unter einem Könige dieses Namens vertrieben werden läßt. Dann läge auch keine Nötigung mehr vor, die Zeit der Richter mehr zusammenzudrängen als die biblischen Berichte es zulassen. Nur eine Hauptinstanz spricht gegen eine so frühe Ansetzung des Auszuges: das öftere Vorkommen des Namens Ramses im biblischen Bericht. Vgl. die Stadt Ramses Ex 1, 11; 12, 37; Nu 33, 3. 5 und das Land Ramses Gen 47, 11. Dieser Name muß doch wohl von einem Herrscher der 19. Dynastie herrühren, was freilich schon Köhler, Gesch. I, 239 f. bestritten hat und Hommel a. a. O. S. 1003 durch Annahme von Glossen umgeht. Daß man den Auszug nicht erst unter Merneptah und die Bedrückung nicht unter Ramses II. ansetzen darf, dafür spricht auch das Vorkommen des Stammnamens Ascher in einer Siegesinschrift des Königs Seti, des Vaters jenes Ramses (c. 1350). Dieser rühmt sich, jenen Stamm besiegt zu haben und zwar muß derselbe nach dem Kontext an den Ausläufern des Libanon, also schon an seinem spätern Wohnsitze seßhaft gewesen sein. Siehe W. Max Müller, Europa und Asien S. 236 f. Die Annahme, daß dieser Stamm allein vorangezogen sei, ist an sich nicht wahrscheinlich und wird bei früherer Ansetzung des Auszugs überflüssig.

Die Dauer des ägyptischen Aufenthalts wird Gen 15, 13 rund auf 400 Jahre angegeben, so daß das 4. Geschlecht (V. 16) nach dem Lande der Emoriter zurückkehren soll.

Das Geschlecht ist dabei wohl zu 120 Jahren angenommen. Genauer bestimmt Ex 12, 40 f. (P) den Aufenthalt zu 430 Jahren. Hier lesen aber LXX: „der Aufenthalt der Söhne Israels, da sie in Ägypten und im Lande Kanaan wohnten", desgleichen der Samaritaner, doch mit Umstellung: „im Lande Kanaan und in Ägypten". Wäre dies die ursprüngliche Fassung, so ergäben sich, da nach den chronologischen Angaben der priesterlichen Quelle (P) der Aufenthalt der Väter in Kanaan 215 Jahre dauerte, für den in Ägypten ebenfalls genau 215 Jahre. Dies ist die in der Synagoge gewöhnliche Rechnungsweise (vgl. auch Gal 3, 17). Ebenso rechnet Josephus Ant. 2, 15, 2, und ungenau c. Apion. 1, 33. Zu gunsten dieser Lesart wird angeführt, daß die Geschlechtsregister zwischen Jakob und Mose nicht mehr als vier Glieder aufzählen. Die Mutter Moses heiße sogar eine Tochter des Levi Ex 2, 1; 6, 20; Nu 26, 59. Zwischen Levi und Mose stehen Ex 6, 16 ff. nur zwei Glieder; zwischen Levi und Korach, dem Zeitgenossen Moses Nu 16, 1 ebenfalls nur zwei; zwischen Juda und Achan Jos 7, 1 nur drei. Allein wie schon der erste Fall zeigt, bei welchem das Mißverständnis durchsichtig ist, können diese Geschlechtsregister für die Chronologie nicht maßgebend sein. Da die höhere Angabe für den ägyptischen Aufenthalt auch durch Gen 15, dort selbst bei LXX, bezeugt ist, so erscheint ihre Lesung Ex 12, 40 als Nachbesserung. Für den massoret. Text treten auch Onk., Pesch., Vulg. ein. Dafür spricht auch die Stärke des ausziehenden Volkes, die nach allen Berichten eine zu beträchtliche war, als daß der in Ägypten eingewanderte Stamm sich so schnell hätte vermehren können. Die Zählungslisten des P Nu 1 und 26 ergeben sogar ca. 600 000 Männer, woraus auf ein Volk von ca. 2 Millionen Seelen zu schließen wäre. Damit stimmen auch Ex 12, 27; Nu 11, 21 (vgl. auch 10, 36) überein und es ist nicht ausgemacht, daß diese Angaben anderer Erzähler ursprünglich anders gelautet haben. Doch sind diese hohen Zahlen mit der Erzählung vom langjährigen Aufenthalt auf der Sinaihalbinsel schwer zu vereinigen, welche, wenn auch die Oasen damals ausgedehnter und fruchtbarer waren als heute, eine solche Menge nicht so lange hätte erhalten können. Siehe Dillmann zu Nu 1 ff.

Der Auszug Israels unter Mose aus Ägypten wird von der israelitischen Erinnerung einstimmig als die Geburtsstunde des israelitischen Volkstums bezeichnet. Vgl. z. B. Ex 20, 2; Hos 11, 1 u. s. w. Der Geschichtlichkeit der Erzählung vom Auszuge selbst thäte es keinen Eintrag, wenn anzunehmen wäre, daß nur der ansehnlichste Teil des Volkes, wozu jedenfalls Josephs Stamm gehört haben müßte, auf jene von Jahve gesandten Plagen hin ausgezogen wäre und das Meer durchschritten, während andere Stämme sich schon vorher nach der Sinaihalbinsel hin ausgebreitet und dann ebenfalls am Sinai sich eingefunden hätten; doch fehlen dafür sichere Anhaltspunkte. Ein interessantes Seitenstück zu dem Massenauszug in einer Nacht s. Sayce, Monuments[3] S. 249. Mose war der Volksführer, der nach seiner genialen Anlage und persönlichen Vergangenheit das Werk der Befreiung seines Volkes ins Werk zu setzen vermochte, freilich nur gestützt auf besondere göttliche Offenbarungen, die ihm vorher und während seines Wirkens zu teil wurden und auf das denkwürdige Eingreifen der erhobenen Hand seines Gottes. Die nähern Umstände und Begebenheiten sind unter Mose* angegeben. Nur auf die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Epoche sei hier hingewiesen.

Es wird allgemein zugestanden, daß Mose es war, der die Synthese von Jahve und Israel für immer vollzogen hat. Eben damit hat Mose das gelockerte Band, das die blutsverwandten, aber zur Absonderung geneigten Stämme umschlang, fester geknüpft. Dadurch, daß er sie unter die Autorität dieses Gottes stellte, hat er die israelitische Nation geschaffen. Im Grund war dies freilich Gottes That, des Gottes, der sich in erschütternden Naturereignissen bezeugte in Ägypten wie am Schilfmeer und in der Wüste, insbesondere auch an dem vom Donner wiederhallenden Gebirge Sinai. Allein alle diese außerordentlichen Kundgebungen mußten doch, um dem Volke verständlich zu sein, durch einen in Gottes Plan eingeweihten menschlichen Geist in ihrem Zusammenhang erfaßt und durch einen menschlichen Mund dem Volke gedeutet werden. Dieser Mensch, gewissermaßen das Medium, durch dessen Vermittlung hindurchgehend die Wunder Gottes erst zu Offenbarungen Eines bestimmten Gottes wurden, war Mose. Vor allem mußte er dieses wunderbare Walten Gottes unter einem bestimmten Namen zusammenfassen, damit es seinem Volke einheitlich erschien. Dieser Name war Jahve*. Daß es sich dabei etwas denken sollte, ist selbstverständlich. Mose hat ihm den Namen gedeutet. Ob das nun die ursprüngliche Bedeutung des, wie es scheint, schon länger vorkommenden Gottesnamens war, Mose deutete ihn als den, der vollkommen souverän ist: „Ich bin der ich bin" oder „Ich werde je und je sein, der ich je und je sein werde". Was das heiße, wurde allem

Volke durch den großartigen Anschauungsunterricht der Geschichte jener Tage erläutert. Jene Manifestationen des Wesens dieses Gottes waren so gewaltig, daß jeder Gedanke an einen ebenbürtigen Nebenbuhler desselben sich von selbst verbot. Es war also nur die notwendige Konsequenz der grundlegenden Offenbarungen, daß Mose jeden andern Kult untersagte. Der Ausdruck Monolatrie genügt hier nicht. Dieser Jahve, der in Ägypten so allmächtig in alle Gebiete des Natur- und Menschenlebens eingreift, wie er souverän über Kanaan und andere Länder verfügt, ist so einzigartig und uneingeschränkt, daß, wie es immer mit den heidnischen Göttern und Geistern sich verhalten mochte, jedenfalls keiner von ihnen sich Jahve an die Seite stellen durfte (Ex 15, 11). Wie aber dieser Gott im Vergleich mit dem patriarchalischen sich viel mannigfaltiger offenbarte, so wurde auch sein Dienst nun reicher und vielseitiger, wiederum durch Mose, der als Jahves Mund das ganze Volksleben ordnete und in allen Stücken mit Jahve in Beziehung setzte. Die Synthese selbst, die fortan das Volk mit diesem seinem Gotte verbindet, wird von Anfang an als ein Bund gefaßt. Dies setzt, da überall Jahve der Stifter dieses Bundes ist, einen spontanen Akt huldvoller Liebe und Erbarmung von seiner Seite voraus. Nicht in einem Naturzusammenhang hat er von Haus aus zu seinem Volke gestanden, sondern er ist dieses Verhältnis aus freier Gnade eingegangen, nicht ohne eine ethische Forderung daran zu knüpfen. Halten wir damit zusammen, daß seine Macht keineswegs partikular, auf ein Volk oder Land beschränkt ist, so ergiebt sich, daß er sein allgemeines Verhalten zur Völkerwelt näher besondert hat zu einem eigenartigen Verhältnis mit diesem Volke. Ist bei Abraham und seinem Stamm schon etwas ähnliches dagewesen, so gewinnt ein solcher Bund doch viel lebensvollere Gestalt in einem ganzen Volke. Die Forderung des göttlichen Willens wird hier zu einem Volksgesetz, das mit dem Bunde zugleich gegeben ist — vgl. das „Bundesbuch". Das Volk hat nach Ex 24 bei der feierlichen Bundesschließung durch den Mund seiner Vertreter seine freie Zustimmung zu dieser Verpflichtung gegeben. Daß diese Darstellung dem wirklichen Verlauf entspreche, ist nicht zu bezweifeln. Denn nur auf eine solche Weise läßt sich überhaupt die Entstehung eines Volkstums unter der Leitung eines Propheten denken, der ja gar keine andere Macht besaß als die ideale, die ihm die Stellung zu seinem Gott in den Augen des Volkes einräumte. Ein solcher aber wurde, wenn einmal anerkannt, naturgemäß, man kann sagen nach aller Analogie auf semitischem Boden, die oberste, unfehlbare Autorität für Entscheidung aller Fragen und Schlichtung aller Streitigkeiten des öffentlichen wie des privaten Lebens; und was er im gegebenen Fall anordnete, das erlangte von selbst Gesetzeskraft für die Zukunft. Das Beispiel Muhammeds in Medina ist hierfür lehrreich, da bei aller Verschiedenheit der Personen und Umstände gerade in Hinsicht auf das eben angedeutete die Analogie mit dem biblischen Bericht über Mose sich als eine weitgehende herausstellt. Man nennt diese Zusammenfassung der gesetzgebenden und regierenden Gewalt in der Vertretung der Gottheit „Theokratie", seit Josephus contra Apion. 2, 16 diesen Ausdruck gemünzt hat, wobei er aber ungenauer Weise dieselbe solchen Verfassungsformen wie Monarchie, Aristokratie u. dgl. gleichordnet, während der Begriff der mosaischen Theokratie in seinen Ansprüchen weiter und tiefer geht als irgend eine derselben und so wenig ihren Schwerpunkt im rein Politischen hat, daß sie sogar unbeschadet ihres Prinzips mit verschiedenen bürgerlichen Verfassungen sich im Laufe der Zeit vereinigen ließ. Eine völlige Verkennung des Wesens der biblischen Theokratie ist vollends die immer wieder auftauchende Verwechselung derselben mit Hierarchie, d. h. Priesterherrschaft! Dagegen gehört zum Wesen dieser Theokratie, wie schon Josephus andeutet, daß alle und alles sich nach der Autorität Gottes zu richten haben, dessen Wille für alle Gebiete des Lebens das maßgebende Gesetz ist. Daher begegnen in der Thora civil- und kriminalrechtliche Bestimmungen neben kultischen Opfer- und Festgesetzen, äußerliche Reinigkeitssatzungen neben tief innerlichen ethischen Geboten. Gerade diese Vielseitigkeit ist das ursprüngliche, da man für alles Thora, d. h. Weisung über den göttlichen Willen, haben mußte, um dem Bundesgotte wohlgefällig zu leben. Stark tritt dabei die Solidarität des Jahvevolkes hervor. Es bildet für Gott eine persönliche Einheit, die gewöhnlich mit Du angeredet wird; vgl. Dekalog, Segen Aarons und sonst. Das Volk ist eine religiös einheitliche Gemeinde geworden. Daß Mose den Kultus dieser Gemeinde geordnet hat, indem er die im Volke vorhandenen Gewohnheiten sanktionierte oder untersagte, je nachdem sie mit dem Jahvedienst vereinbar waren, versteht sich von selbst. Dabei konnten auch Gebräuche, die ursprünglich einen andern Naturboden hatten, eine neue Weihe und Bedeutung erhalten. Die Fürsorge Moses für die Reinheit des Kultus aber geht schon daraus hervor, daß er ein Centralheiligtum (ohne Gottesbild!) schuf: die Bundeslade* mit ihrem Zelt, der Stiftshütte*

und allen Opferdienst auf diese Stätte beschränkte. Wenn auch das Volk sich zeitweise weit auf den umliegenden Steppen zerstreuen mochte, durfte es doch nur hier schlachten; in dieser Centralisation allein lag eben die Bürgschaft für den reinen Dienst Jahves (Le 17, 3 ff.). Die Priester an diesem Centralheiligtum wurden naturgemäß die Hüter der altmosaischen Kultusordnung, ja des mosaischen Rechtes überhaupt, das natürlich durch Anwendung auf spätere Verhältnisse sich bereichern und auch modifizieren mußte, aber so sehr die Grundlage aller späteren Rechtsentwickelung blieb, daß man überhaupt von keinen Gesetzen wußte, die nicht von Mose gegeben wären. Vgl. zu diesem Abschnitt besonders Dillmann, Altt. Theol. S. 105 ff.; James Robertson, Alte Religion Israels, S. 210 ff.; 236 ff.; Kittel, Gesch. I, 216 ff.

Daß auf die religiös hochgespannte Zeit der ersten Begeisterung ein Rückfall folgte und dieser später nach der Ansiedelung in Kanaan unter heidnischer Bevölkerung, die den Israeliten an Kultur überlegen war, chronisch wurde, kann nicht befremden. Daß es kein Idealbild ist, welches uns vom Zug durch die Wüste unter Mose gegeben wird, erhellt aus den dunkeln Schatten, die gerade auf diese Zeit fallen. Es konnte nicht anders sein, als daß die aus ihrem Alltagsleben aufgeweckte, zunächst von schwerem Druck befreite Menge, die unter dem frischen Erleben der wunderbaren Thaten Gottes sich hoffnungsvoll dem großen Führer angeschlossen hatte, bald von dieser Höhe der Begeisterung in ein selbstsüchtiges und rebellisches Wesen zurücksank, als die Schwierigkeiten und Entbehrungen sich mehrten und verlängerten. Daher hatte Mose bald mit Begehrlichkeit und Unzufriedenheit des gemeinen Volkes zu kämpfen. Schon auf dem Wege zum Sinai wird von dessen Murren berichtet (Ex 16, 2 f.; 17, 1 ff.), und sogar während des Aufenthalts am Gottesberge wird ein Bundesbruch (mit dem goldenen Kalb*) erzählt (Ex 32), wobei Mose sich nur auf eine kleine Zahl von Getreuen, besonders seinen Stamm Levi stützen konnte und das Volk erst durch Blutvergießen zur Besinnung auf den Ernst und die Heiligkeit seiner Verpflichtung gebracht werden konnte. Aber für lange Zeit genügte auch dieses Strafgericht nicht; die Unzufriedenheit mit dem äußerlich kümmerlichen Leben in der Wüste trat immer wieder zu Tage (Nu 11, 1 ff.; 20, 1 ff.) und die Verführung zu heidnischem Kultus mit wollüstiger Unsitte wurde für einen großen Teil des Volkes verhängnisvoll (Nu 25, 1 ff.). Als es aber galt, im Vertrauen auf den allmächtigen Beistand Jahves in das von ihm verheißene Land einzudringen, da offenbarte sich dieselbe niedrige Gesinnung in feigem Widerwillen gegen den Kampf (Nu 14, 1 ff.), obgleich dieser Gott bereits in der Amalekiterschlacht (Ex 17, 8 ff.) gezeigt hatte, daß er sein Volk zum Siege zu führen wisse und selbst der heidnische Seher Bileam* der Unbezwinglichkeit dieses Gottesvolkes Zeugnis geben mußte (Nu 22 ff.). So zog sich der Zwischenzustand der Wanderung in die Länge. Die Dauer des Wüstenzuges wird von der gesamten Überlieferung, auch durch Am 5, 25, auf 40 Jahre angegeben. Natürlich waren sie während dieser langen Zeit nicht in stetiger Wanderung begriffen. Abgesehen vom Aufenthalt um den Sinai, haben sie sich länger um Kadesch angesiedelt, und die Ansicht hat viel für sich, daß dieser Ort für den größten Teil des 40jährigen Zeitraumes der Sitz des Heiligtums blieb, wo Mose den Stämmen Recht sprach, während die nähere und weitere Umgebung dort reichlicheres Weideland und auch ertragfähigen Boden bot. Mit jener Dauer von 40 Jahren stimmt überein, daß ein neues, abgehärtetes und glaubensmutigeres Geschlecht heranwachsen mußte, ehe Mose an die Eroberung des gelobten Landes denken konnte und nur wenige der aus Ägypten Gezogenen dieses erreichten.

Mose selber befand sich nicht unter ihnen. Nur das Ostjordanland, das nicht eigentlich zum Land der Verheißung gehörte, sah er schon im Besitz der israelitischen Stämme. Er mußte die Vollendung seines Werkes seinem jüngeren Genossen, dem tüchtigen Anführer (Ex 17, 9 ff.; vgl. Nu 14, 5 ff.) Josua* überlassen, welcher das Volk endlich über den Jordan nach Gilgal unweit von Jericho führte und nach mehreren siegreichen Vorstößen das Land unter die Stämme verteilte. Daß die kritischen Bezweifelungen der Geschichtlichkeit dieses ephraimitischen Helden nicht begründet sind (Stade, Gesch. I, 135: Josua sei ein um Timnat Serach wohnender Clan; der Erzähler J wisse noch nichts von ihm), siehe Kittel, Gesch. I, 247 f. Dasselbe gilt von der Meinung (Stade), die Israeliten seien gar nicht kämpfend, sondern ganz friedlich in das Westjordanland eingedrungen. Siehe dagegen Kittel I, 266 f. Wohlbezeugt auch durch das Sefer Hajjaschar (Jos 10, 13) ist eine Hauptschlacht, die Josua den vereinigten kanaanitischen Königen bei Gibeon lieferte. Auch im nördlichen Landesteil am Wasser Merom besiegte er ein Heer der verbündeten Könige (Jos 11, 1 ff.) und zog sich darauf wieder in das Lager von Gilgal zurück. Erst später rückte er mit seinem Stamm in die Mitte des Landes vor, wo Ephraim wohnen

sollte, und Silo wurde der kultische Mittelpunkt des Volkes, von welchem sich die ostjordanischen Stämme nach Osten, die Judäer nach Süden selbstständiger abgezweigt hatten. Zu Sichem hielt Josua noch vor seinem Tode einen Landtag ab, wo er die Abgeordneten der verschiedenen Stämme zur Treue gegen ihren Gott ermahnte. Oft erörtert ist die Frage, wie sich zu diesem Berichte des Buches Josua der von Ri 1 verhalte. Man hat in dem letztern eine andere, ursprünglichere Version der Erzählung vom Einzug in Kanaan sehen wollen, wonach nicht das ganze Volk die Kanaaniter niederwarf, sondern es von Anfang an den einzelnen Stämmen überlassen geblieben sei, ihr Gebiet zu erobern. Allein daß unter Josuas energischer Führung zuerst einige Hauptschläge gegen die Landesbewohner geführt wurden, die sich zusammengethan hatten, um die Eindringlinge abzuwehren, ist nicht anzutasten. Dann blieb für die einzelnen Stämme noch genug zu thun übrig, die ihr zugewiesenes Gebiet einzunehmen hatten und dies nicht ohne Gewalt vermochten. Nur erschlafften sie dabei häufig und zogen es vor, gegen Moses Mahnung ein gütliches Abkommen mit jenen zu treffen. Aber auch letzteres wäre gar nicht denkbar, wenn die Kanaaniter nicht durch die Siege, die ihnen zeigten, was diese Nomaden vermochten, eingeschüchtert gewesen wären. Deutlich ist Ri 1 ausgesprochen, daß beim Tode Josuas die Eroberung weiter Einzelgebiete noch nicht vollendet, ja geradezu aufgegeben war und die allgemeinen gegenteiligen Aussagen wie Jos 10, 42; 11, 12. 18 ff.; 21, 41 ff. sind daher nicht buchstäblich zu nehmen. Siehe Kittel, Gesch. I, 238 ff. 263 ff.; Öttli zu Ri 1.

Im allgemeinen aber finden wir zu Anfang der Richterzeit die zwölf Stämme über ihr Land verteilt. Daher mag hier eine Übersicht über dieselben gegeben werden. Da die genealogische Gruppierung des Volks unter die zwölf Söhne Jakobs* weder geographisch noch politisch mit den späteren Verhältnissen übereinstimmt oder sich aus denselben erklären läßt, muß sie auf vormosaischer Verwandtschaft beruhen. Dagegen zeigt sich weiterhin stets das Bestreben, an der Zwölfzahl, welche für die Integrität des Volkes symbolisch geworden war, festzuhalten, auch wo sie den wirklichen Verhältnissen nicht mehr entsprach. Da nämlich der Stamm Joseph zu zwei ebenbürtigen Stämmen sich spaltete, so gab es deren eigentlich dreizehn, was immerhin dadurch sich ausglich, daß Levi kein Gebiet erhielt. Eine Sonderstellung nimmt er schon bei der Lagerordnung ein Nu 2 u. 10, 13 ff. Im Segen Jakobs Gen 49 tritt Joseph nur als ein Stamm auf. Vgl. beide Weisen der Zählung Ez 48, 1—7. 23—28 und Vs. 30—35. Anderswo wird der Zwölfzahl zulieb einer der unbedeutendsten Stämme weggelassen, so Simeon im Segen Moses (Dt 33), Dan Apk 7, 4 ff. — Die einzelnen Stämme waren in Sippen (משפחות, LXX δῆμοι) gegliedert, diese in Häuser oder Familien (בתים, οἶκοι), diese wieder in einzelne Haushaltungen (Jos 7, 14. 17 f.). Die Unterabteilungen der Sippen heißen auch Vaterhäuser בית אבות oder kurz אבות (Nu 36, 1; 1 Chr 7, 11, vgl. Vs 9). Mit dieser patriarchalischen, aus dem Familienzusammenhang erwachsenen Einteilung ist eine solche nach der numerischen Stärke kombiniert. Denn für die Sippen steht auch der Ausdruck אלפים, Tausende, 1 Sa 10, 19; vgl. Vs. 21; Mi 5, 1. — An der Spitze der Stämme standen Fürsten נשיאים (Ex 34, 31 u. sonst), auch Häupter (ראשים) der Stämme (Nu 30, 2) genannt; unter diesen standen Häupter der Sippen und Vaterhäuser. Allgemeiner ist der Ausdruck „Älteste“ (זקנים), welcher alle Vorsteher solcher volklicher Einheiten bezeichnen kann und nach seiner nähern Bedeutung durch den Zusammenhang bestimmt wird. Der Ausdruck „Ältester“ für Vorsteher (vgl. das arabische scheich), der durch die ganze israelitische Geschichte hindurch in Uebung geblieben und auch auf die christliche Gemeinde übergegangen ist, beweist, daß in erster Linie Alter und Erstgeburt Ansehen und Würde verliehen.

Ueberblicken wir die einzelnen in Kanaan angesiedelten Stämme, indem wir für Juda*, der bald seine eigenen Wege ging und Levi*, den Priesterstamm, mit dem es seine besondere Bewandtnis hatte, auf die selbstständigen Artikel verweisen. Vgl. zu den zwölf Stämmen Josephus Ant. 5, 1, 22; H. Relandi Palaestina (Trajecti Batav. 1714) Tom. I L. I, cap. 28; H. Ewald, Gesch., 3 A. I, 521 ff.; Bertheau, Zwei Abhandl., S. 117 ff.; Ludw. Diestel, Segen Jakobs 1853; B. Stade, Gesch. I, 145 ff.; Guthe, Gesch., S. 40 ff.; Staerk a. a. O.

R u b e n war nach alter Überlieferung der erstgeborene, durch besondere Schuld seiner Würde verlustig gegangene Sohn Jakobs (Gen 49, 3 f.). Diese Tradition verdient um so mehr Vertrauen, da der Stamm in der nachmosaischen Zeit nie eine besondere Bedeutung erlangt hat. Als Hirtenstamm im Ostjordanland und am Ostrand des Toten Meeres bis zum Arnon hin niedergelassen, hat er schon in der Richterzeit für die gemeinsame

Sache Israels wenig Teilnahme gezeigt, Ri 5, 15 f. Später mußte das Erstarken Moabs ihn seiner Unabhängigkeit berauben. — An zweiter Stelle erscheint ebenfalls als Sohn Jakobs von Lea: Simeon, der gleich Levi wegen hinterlistiger Gewaltthätigkeit (Gen 34) vom väterlichen Fluche betroffen wird. Der Stamm scheint während des Wüstenzuges von besonderem Unglück betroffen worden zu sein, da die Zählungslisten Nu 1, 23 und 26, 12 ff. eine starke Verminderung desselben ergeben, was mit dem von Simri Nu 25, 14 Erzählten zusammenhängen mag. Um seiner Schwäche willen verbündete sich Simeon bei der Eroberung des Landes näher mit Juda, in dessen Mitte er wohnen sollte (Ri 1, 3). Die dem Erbe Simeons Jos 19, 1—9 zugeteilten 17 Städte (vgl. 1 Chr 4, 28—33) erscheinen daneben Jos 15, 21—42 größtenteils im Besitze Judas, zu dessen Südstrich gehörig. So hatte er wohl gar kein fest umgrenztes Gebiet und wurde von dem mächtigeren Juda beinahe aufgesogen, weshalb er auch Dt 33 ganz fehlt. Nomadisierende Teile des Stammes aber wanderten weiter südwärts und setzten sich gewaltsam in den Besitz von Weideplätzen, wie aus den merkwürdigen Notizen 1 Chr 4, 39 ff. hervorgeht. Eine allzukühne Hypothese hat darauf R. Dozy gebaut: Die Israeliten zu Mekka, Leipzig 1864. Siehe überhaupt: Graf, Der Stamm Simeon, Meißen 1866.

Nordwärts schloß sich an Judas Gebiet dasjenige von Benjamin an, der zwischen ihm und Joseph mitteninne wohnte. Seiner Abstammung von Rachel entspricht sein nahes Verhältnis zu letzterem; vgl. Nu 2, 22; Ri 5, 14. Neuere meinen, seine Geburt in Kanaan besage, er habe sich erst nach Einnahme des Landes vom Stamme Joseph abgezweigt. Sein Gebiet (Jos 18, 11 ff.) erstreckte sich als schmaler Streifen vom Westen (Erbe Dans) bis an den Jordan und das Tote Meer und enthielt namentlich bedeutende Städte (Jericho, Bethel, Jerusalem u. a.). Das Wohnen Jahves zwischen Benjamins Schultern Dt 33, 12 wird gewöhnlich auf das Heiligtum zu Jerusalem bezogen, von Stade auf das zu Gibeon. Der Stamm war klein aber thatkräftig und kriegstüchtig, berühmt durch seine Schützen (1 Chr 8, 40; 12, 2; 2 Chr 14, 7) und (mit der linken Hand fechtenden) Schleuderer (Ri 3, 15; 20, 16). Der trotzige Stamm geriet in der ersten Zeit nach Josua mit den Bruderstämmen in eine verhängnisvolle Fehde, in welcher er fast aufgerieben wurde (Ri 19—21), hat sich aber bald wieder erholt und zu Ansehen erhoben. Ein Held aus Benjamin, Ehud, befreite Israel vom Moabiterjoch (Ri 3, 12 ff.) und am Ende der Richterzeit wurde der erste König aus diesem Stamme entnommen, der gerade um seiner Kleinheit willen die Eifersucht der übrigen weniger reizen mochte. Außer auf seine entschlossenen Benjaminiten konnte sich Saul wohl namentlich auf die mächtigen Ephraimiten stützen, die auch nach seinem Tode seinem Hause treu blieben (2 Sa 2, 8 f.). Dagegen begreift sich, daß David, der judäische König, zunächst den Stamm Benjamin gegen sich hatte und hier fast bis zuletzt erbitterte Feinde fand (2 Sa 16, 5; 20, 1). Allein durch die Eroberung Jerusalems, das er zur Hauptstadt erhob, wußte David doch diesen Stamm großenteils an sein Haus zu fesseln, wenn auch ein ansehnlicher Teil seines Gebietes (Gilgal, Jericho, Bethel) zum nördlichen Reiche kam. So wurde Benjamin ein nicht zu verachtender Bundesgenosse für Juda. Vgl. 1 Kg 12, 21; 2 Chr 14, 7, wo die Zahl von 280 000 leichtbewaffneten Benjaminiten immerhin auffällt; 17, 17. Auch nach dem Exil bildete er neben Juda und Levi einen Hauptbestandteil des jüdischen Volkes (Esr 1, 5; 4, 1; 10, 9). Als berühmte Sprößlinge des Stammes sind noch zu nennen Mardochaj und Ester (Est 2, 5), besonders aber Saulus = Paulus, der Apostel, Rö 1, 11; Phi 3, 5.

Dan, Gen 30, 3 ff.; 35, 25, von Rachels Magd Bilha abgeleitet, sollte westlich von Benjamin, nordwestlich von Juda das Hügelland und die Ebene bis zum Meere bewohnen (Jos 19, 40 ff.). Allein wenn auch Dan nach Ri 5, 17 einst wirklich am Gestade des Mittelmeers gewohnt hat, vermochte er doch sein Gebiet nur zum kleinsten Teil einzunehmen und dann gegen die vordringenden Philister zu behaupten; Ri 1, 34 f. Er wurde ins Gebirge gedrängt, und da hier der nötige Raum fehlte, wanderte schon in der ersten Richterzeit ein großer Teil des Stammes nach dem äußersten Norden Kanaans aus, wo er die Stadt Laisch, fortan Dan geheißen (heute Tell Kadi) eroberte. Nur hier im Norden blieb der Stamm unabhängig, während er im Südwesten teils von den Philistern unterjocht, teils wohl von Juda aufgenommen wurde. Ein ruhmreicher Sprosse dieses südwestlichen Zweiges war Simson*, in welchem sich die Gen 49, 16 f. gezeichnete Stammesart offenbart, obwohl dieser Spruch sicherlich nicht auf ihn gemünzt ist.

Am bedeutendsten war neben Juda von Anfang an der auf Joseph* sich zurückführende Stamm Ephraim. Die beiden Söhne Josephs oder das Haus Josephs erscheinen

in der ältesten Zeit noch unter diesem Namen zusammengefaßt Gen 49, 22; Dt 33, 13; Ri 1, 22; Jos 18, 5; 17, 14. An letzterer Stelle beklagen sie sich bei Josua, daß sie, obwohl ein zahlreiches Volk, nur Ein Los erhalten hätten, werden aber von ihm darauf vertröstet, daß sie den auf ihrem bergigen Gebiete liegenden Wald ausroden und so sich einen fruchtbaren Besitz schaffen könnten. Aber schon frühe sind die von Joseph stammenden Ephraim und Manasse vollberechtigte Stämme in Israel geworden. Vgl. Gen 48, 5, und zwar wurde der jüngere (Ephraim) der mächtigere und überholte seinen Bruder (Gen 48, 13 f.), was unmöglich darauf gehen kann, daß Manasse früher ein Königtum erlangt habe (unter Gideon und Abimelech!). Die größere Bedeutung Ephraims tritt schon während der mosaischen Zeit hervor, zwar nicht in seiner Volkszahl, nach welcher er noch zu den kleineren Stämmen gehört, aber darin, daß Josua aus seiner Mitte hervorgegangen ist und dann in dem centralen Wohnsitz, den er erhält (Jos 16) und der die ganze Breite vom Jordan bis zum Mittelmeer einnimmt. Dieses Gebirge Ephraim war viel fruchtbarer als das Gebirge Juda; damit hing die starke Vermehrung des Volkes zusammen. Auf beides weisen Gen 49, 22 ff.; Dt 33, 15 ff. hin. Der Stamm soll nach Stade amalekitische Bestandteile in sich gehabt haben nach Ri 5, 14 (vgl. 12, 15), welche Stelle aber kaum zu dieser Annahme berechtigt. Jedenfalls hat er wie kein anderer israelitisches Nationalbewußtsein gezeigt und sich als den eigentlichen Führerstamm angesehen, sowie über sein Gebiet hinaus seine anwachsende Bevölkerung ergossen. Vgl. Gen. 49, 22; Ri 19, 16. Daß freilich eine gründliche Säuberung von kanaanitischen Elementen auch auf seinem Gebiete nicht stattgefunden hat, geht weniger aus Ri 1, 29 als aus der Geschichte Sichems Ri 8 und 9 hervor. Wie hohe Ansprüche die Ephraimiten im Volksverband stellten, erhellt aus ihren Reibungen mit Gideon* und Jephta* Ri 8, 1 ff.; 12, 1 ff. Aus dem Gebirge Ephraim ging nach 1 Sa 1, 1 auch Samuel, der größte Führer seit Mose, hervor. Unter David mußte der Stamm ungern genug auf seine Hegemonie verzichten. Unter Salomo versuchte der Ephraimite Jerobeam eine Schilderhebung, und nach dem Tode des Königs gelang es ihm, ein um Ephraim gebildetes und oft nach ihm benanntes selbstständiges Königreich zu gründen. Die Hauptstädte desselben, Sichem, Thirza, Samaria lagen auf ephraimitischem Gebiet. — Von Manasse, dem anderen Josephstamm war ein Teil östlich vom Jordan geblieben, zum Teil hat er sich nördlich von Ephraim niedergelassen. Aus Ri 12, 4 wollte man schließen, die jenseits des Flusses gelegenen Besitzungen seien von dem Stamm erst später vom Westen aus eingenommen worden. Nach Nu 32, 39 ff.; vgl. Jos 13, 8 ff. hatte dagegen schon Mose selbst dem Machir, Sohn Manasses (Gen 50, 23; 1 Chr 7, 14) gestattet, mit Ruben und Gad östlich vom Flusse seine Sitze zu erobern und zwar ließ sich jener Teil Manasses im Norden des Ostjordanlandes (Basan) nieder, nachdem er die Emoriter unter ihrem König Og vertrieben hatte, aber auch im nördlichen Teil des mittleren Landes (Gilead), weshalb Gilead Machirs Sohn heißt Nu 26, 29; 27, 1; 1 Chr 2, 23. Sein Anteil war also hier ein sehr ausgedehnter. Er reichte südlich bis zum Jabbok, westlich nicht ganz bis an den Jordan, nördlich bis an die Ausläufer des Hermon und umfaßte nordostwärts einen beträchtlichen Teil des heutigen Hauran. Ein Teil seines Gebiets führte den Namen Jairs-Dörfer (Dt 3, 14). Jair* heißt Urenkel Manasses, wird aber nach seiner väterlichen Abstammung von Juda abgeleitet, was auf eine Verschmelzung beider Stämme führt. Manasse sah sich übrigens nie in unbestrittenem Besitz dieses weiten Landes. Sein westlich wohnender Teil scheint mit Ephraim ohne strenge Sonderung zusammengewohnt zu haben (Jos 17, 9). Im allgemeinen sollte der Bach Kana die Grenze bilden, auf dessen nördlicher Seite bis zum Karmel Manasse seinen Sitz hatte. Ostwärts besaß er auch Städte in Ascher und Issachar: Beth Schean, Dor, En-Dor, Thaanach, Megiddo. Freilich behaupteten sich dort vielmehr die Kanaaniter. Von Anfang an war Manasses Kriegstüchtigkeit berühmt. Gideon gehörte dem Stamme an.

Issachar (so richtiger als Isaschar, Luther) war ein an Zahl bedeutender Stamm (vgl. Nu 1, 29; 26, 25; 1 Chr 7, 5). Seine Abzweigungen siehe Gen 46, 13; 1 Chr 7, 1 ff. Er wohnte nordwärts von Manasse in der langgestreckten, vom Kison durchflossenen Ebene Jos 19, 17 ff. Doch waren auch hier die Grenzen nicht scharf geschieden, indem auch Manassiten hier wohnten, Jos 17, 11. Außerdem gelang es lange nicht, die Kanaaniter aus dieser fruchtbaren Ebene, in der sie ihre Kriegswagen verwerten konnten, zu vertreiben. Dem Stamme mag auch die dafür nötige Energie gefehlt haben, da er Gen 49, 14 f. geschildert wird als starkknochig, aber allzu gutmütig und träge, daher dem Frohndienst verfallend. Doch nahm er rühmlichen Anteil am Befreiungskampf unter Debora Ri 5, 15, und schenkte dem Lande einen „Richter", Thola Ri 10, 1. In der Chronik

wird die Unterstützung gelobt, welche die Hauptleute dieses Stammes durch Rat und That dem König David geleistet hätten, da sie der Zeiten kundig waren, so daß sie wußten, was Israel thun sollte (1 Chr 12, 32), sei es nun, daß damit astronomische Kenntnisse gemeint sind oder politische Einsicht und Klugheit. Im Talmud wird der Stamm Issachar als der gelehrteste gerühmt, aus dem die angesehensten Glieder des Synedriums hervorgingen.

In naher Verbindung mit Issachar erscheint immer **Sebulon**, dessen Gebiet (Jos 19, 10 ff.) sich vom westlichen Ufer des galiläischen „Meeres“ (?) nach dem Karmel hinüberzog, in dessen Nähe es auf das mittelländische ausmündete (Gen 49, 13), das für ihn wie für Issachar zur Quelle des Reichtums wurde (Dt 33, 18 f.), da sich beide am Handel der Phönizier beteiligten. Dabei ging es nicht ohne Verschmelzung mit den Heiden ab (vgl. Ri 1, 30). Doch hat sich auch Sebulon zu Deboras und Gideons Zeit heldenmütig gegen sie geschlagen (Ri 4, 6. 10; 5, 14; 6, 35). Auch ein nicht näher bekannter Richter namens Elon ging aus diesem Stamme hervor (Ri 12, 11 f.). Zur Zeit Davids sandte Sebulon diesem König kräftigen Zuzug nach Hebron (1 Chr 12, 33. vgl. 40). Sonst gehörte dieser Strich, wie das spätere Galiläa überhaupt, zu den geschichtlich und theokratisch unbedeutendsten Landesteilen, und sollte erst in der Endzeit um so herrlicher zu Ehren kommen nach Jes 8, 23.

Dasselbe gilt von **Naphtalis** Gebiet am Westufer des Sees Kinnereth (welches ihm vom Talmud ganz zugeteilt wird), und des Meromsees sowie des Jordans nach seinen Quellen hin. Dieses Ländchen war sehr fruchtbar (Dt 33, 23) und hatte bedeutende Städte wie Kedesch (Jos 19, 32—39). Aber es litt stark an heidnischem Synkretismus. Hier lag der Distrikt, der ursprünglich גליל הגוים oder bloß הגליל (Jos 20, 7; 21, 32; Jes 8, 23) genannt wurde, woher der später auf ein weiteres Gebiet ausgedehnte Name Galiläa. Guthe, Gesch. S. 5 meint, die Mägde Bilha, Mutter Dans und Naphtalis, und Silpa, Mutter Gads und Aschers, seien geradezu kanaanitische Geschlechter, diese 4 Stämme daher nicht hebräischen, sondern kanaanitischen Ursprungs. Aus Naphtali ging der Feldherr Barak hervor (Ri 4, 6) und sein Stamm nahm an den Befreiungskämpfen jener Tage hervorragenden Anteil (Ri 4 und 5, 18). In dem änigmatischen Spruch Gen 49, 21 wird Naphtali mit einer flüchtigen Hindin (nach andern: einer schlanken Terebinthe) verglichen an Anmut und Gewandtheit, die sich besonders in seiner Handhabung der Rede zeige.

Der Streifen, der sich noch westlich von Naphtali von Nord nach Süd hinzieht, war **Ascher** zugeteilt (Jos 19, 24—31) mitsamt der Küste und ihren Städten (Akko, Sidon, Tyrus), ein überaus fruchtbarer Strich (Gen 49, 20; Dt 33, 24 f.); allein wenn er auch stellenweise ans Meer vorgerückt ist (Ri 5, 17), so hat er doch wenigstens an der Küste, wo die Phönizier ihre Oberhoheit Dank ihren festen Städten behaupteten, stets nur eine untergeordnete Stellung eingenommen (Ri 1, 31 f.) und auch sonst sich nie in bedeutender Weise hervorgethan. — Wie Ascher von Silpa, der Leibeigenen Leas, abgeleitet wird, so auch **Gad** (Gen 30, 9 ff.). Seine Sippen werden Gen 46, 16; Nu 26, 15 ff. und davon etwas abweichend 1 Chr 5, 11 ff. aufgeführt. Da es ein Hirtenstamm war, erhielt er seinen Wohnsitz östlich vom Jordan (Nu 32), und zwar in der Mitte zwischen Manasse und Ruben, im eigentlichen Gilead um den Jabbok und von da bis zum See Kinnereth hin, östlich bis Salcha (1 Chr 5, 11). Dieser Besitz war kein fester und dauernder. In der Richterzeit wurden die Gileaditer von den Ammonitern unterjocht, bis Jephtah* dieses Joch abschüttelte, wobei auch Ephraim die Kraft der Gaditer zu fühlen bekam, die sich von jenem nicht bevogten ließen (Ri 11, 12) Die Moabiter lagen auch oft im Kampfe mit den Gaditern, wie z. B. die Meschastele beweist, und die Ammoniter erneuerten auch später ihre Ansprüche (Jer 49, 1). So schildert schon Gen 49, 19 den Stamm Gad viel angefochten, aber siegreich. Auch unter Davids Helden stachen die Gaditer hervor mit Löwenangesichtern und gazellenartiger Gewandtheit (1 Chr 12, 8).

Es konnte kaum anders sein, als daß in dem geographisch stark parzellierten Lande Kanaan und vollends bei seiner Untermischung mit den alten Landesbewohnern das Volk Israel, als es nach Josuas Tod durch keine Centralgewalt mehr beherrscht war, seinen politischen Zusammenhang verlor und sich in seine Stämme zersplitterte, welche in verschiedener Weise sich mit den Kanaanitern abfanden. Auch die religiöse Einheit, welche es weiterhin hauptsächlich hätte zusammenhalten sollen, war durch dieses Zusammenwohnen mit einem längst hier angesessenen Volke gefährdet, das an Kultur den Israeliten überlegen, wesentlich andere, weit niedrigere Vorstellungen von der Gottheit hatte, als sie ihnen am Sinai offenbar geworden waren. Man nahm leicht von den Einheimischen auch in den Jahvedienst solche Gewohnheiten auf, die eigentlich nach Ursprung und Be-

deutung heidnisch waren. Dies geschah besonders leicht auf den Bamoth, jenen von den Kanaanitern heilig gehaltenen Opferstätten, die zu einem guten Teil auch bei den Israeliten in geheiligtem Andenken standen und daher auch für sie wieder Orte des Kultus wurden. Auch offener Abfall zu den kanaanitischen Baalen und Astarten war durchaus nicht ausgeschlossen. Der sinnliche, oft lasziwe Naturkult hatte im Gegensatz zum strengen Jahvedienst zu viele Reize, als daß nicht der natürliche Hang des Volkes sich dorthin geneigt hätte, zumal als die erste Generation, welche im Namen des großen Gottes vom Sinai die heiligen Kriege geführt hatte, dahingegangen war. Wenn aber Israel seine religiöse Sonderstellung aufgab, konnte es nicht fehlen, daß es sich mit den Einwohnern amalgamierte und auch national von ihnen aufgesogen wurde oder doch in schimpfliche Abhängigkeit von ihnen geriet, selbst wo es kompakt beisammen wohnte, vollends wo es sich in der Minderzahl befand. Ebenso ist leicht begreiflich, daß wo der alte kampfesmutige Geist von ihnen gewichen war, die Israeliten sich auch gegen frisch nachdrängende Stämme wie die Midianiter, Amalekiter, Moabiter, Ammoniter, Philister nicht zu behaupten vermochten, so daß ihre Lage eine recht traurige wurde. In solchen Verhältnissen trat eine Wendung zum Besseren ein, wenn ein von Gottes Geist erfaßter Held wieder zum heiligen Befreiungskrieg aufrief und einen kleineren oder größeren Teil des Volkes zur Erhebung gegen den Feind entflammte. Diese Richter* waren vor allem Freiheitskämpfer; aber ihre Kraft und ihr Erfolg lagen durchaus darin, daß sie sich auf Moses und Josuas Gott beriefen, in dessen Namen sie den Kampf wagten und vom Volke Vertrauen und Gehorsam verlangten. Nachdem sie als Gottesmänner durch den Erfolg erwiesen worden, fiel ihnen von selbst die oberste Gerichtsbarkeit zu wie einst dem Mose und Josua; und solange sie lebten, fehlte es also nicht an einem menschlichen Träger der öffentlichen Gewalt. Solche „Richter" waren Othniel, Ehud*, die Prophetin Debora* mit Barak, Gideon*, Jephtah*. Etwas anderer Art waren die Kämpfe Simsons*, da er mehr als Einzelkämpfer denn als Anführer auftritt und vollends eine richterliche Thätigkeit schwerlich ausgeübt hat. Auch von Samgar wird nur eine Heldenthat erzählt (Ri 3, 31), von anderen bloß gesagt, sie hätten „Israel gerichtet" wie von Ibzan aus Bethlehem, Elon dem Sebuloniten, Abdon aus Pir'athon (Ri 12, 8 ff.), deren Hoheit natürlich nur von ihrer näheren Umgebung anerkannt war. Eine einheitliche Aktion des ganzen Volkes wird nur noch Ri 19—21 erzählt, welche Geschichte bald nach Josuas Tod zu setzen ist. Sonst fiel das Volk in Stammgruppen auseinander, indem namentlich Ephraim eine angesehene Hegemonie über die umwohnenden Stämme behauptete und mit Eifersucht zu wahren strebte, während Juda mit kleineren Stämmen im Süden fast ganz abgesondert war.

Diese unheilvolle Zersplitterung, die freilich durch den Niedergang der Bundestreue gegen den Gott Israels verschuldet war, mußte das Verlangen nach einem festeren politischen Zusammenhang und einem nationalen Oberhaupte wecken, dessen Einsetzung nicht mehr nur dem unberechenbaren Walten des Geistes Jahves überlassen wäre, sondern welches bleibend die Regierung verwaltete. Ansätze zu einem solchen monarchischen Regiment finden sich besonders in der Geschichte Gideons*, dessen Sohn Abimelech sogar mit vollem Bewußtsein sich zum König aufwarf, aber nur auf kurze Zeit eine auch räumlich sehr beschränkte Tyrannis über Sichem und Umgebung erlangte. Die Stiftung des wirklichen Königtums* knüpft sich an den Namen Samuels*, der zugleich als der letzte Richter gelten kann, unter den Richtern aber als Priester und Prophet eine einzigartig hohe geistige Stellung einnimmt. Die äußerliche Veranlassung zur Vereinigung aller politischen Gewalt in der Hand eines Einzigen bildete der starke Druck der Philister*, unter dem das Land seufzte. Saul* entsprach den Hoffnungen, die man in dieser Hinsicht von ihm hegte, und befreite sein Volk ähnlich den früheren „Richtern". Auch konnte ihm nicht vorgeworfen werden, daß er durch seinen äußerst bescheidenen Hofhalt zu Gibea das Volk gedrückt hätte. Allein in anderer Weise folgte er bald dem Beispiel der heidnischen Könige: er sah sich selbst als den Souverän an, nicht als den bloßen Stellvertreter des eigentlichen Königs, Jahves, so daß Samuel, der ihn einst als den Gotterkorenen gesalbt hatte, an ihm irre wurde und ihm zuletzt seine endgiltige Verwerfung von seiten seines Gottes ankündigte. Daß der Geist Gottes von ihm gewichen war, äußerte sich in seiner Schwermut, die ihn argwöhnisch und grausam machte. Auch erlag er schließlich im Kampfe, den er so hoffnungsvoll eröffnet hatte; samt seinem heldenhaften Sohn Jonathan fand er am Gebirge Gilboa in einer Niederlage vor dem Erbfeind seinen Tod.

Schon bei seinen Lebzeiten hatte Gott den von ihm erwählten Nachfolger auf dem Thron Israels bestellt in David*, dem Sohne Isais aus Bethlehem-Juda, der es als

Kriegsheld allen zuvorgethan, aber eben deshalb Sauls Argwohn gegen sich heraufbeschworen hatte und von ihm tödlich gehaßt und verfolgt worden war. David war schließlich genötigt gewesen, die Gastfreundschaft der Philister anzurufen und ihr Lehensmann zu werden. Erst nach Sauls Tode konnte er in sein Stammland zurückkehren, wo er zunächst zu Hebron $7^{1}/_{2}$ Jahre über den Stamm Juda König war, während die nördlichen Stämme zu einem überlebenden Sohne Sauls, Jschbaal, sich hielten, der in Mahanajim jenseits des Jordans residierte. Nach dessen gewaltsamem Ende huldigte ganz Israel dem David, der bald seine Residenz nach dem endlich eroberten Jerusalem verlegte und durch seine geniale Führung in Krieg und Frieden das Reich auf die Höhe seiner Macht brachte. Auch in geistiger und religiöser Hinsicht stellt David einen Höhepunkt der Geschichte dar, da unter ihm, dem würdigen Messias*, d. h. dem Gesalbten Jahves, der nach dem Herzen Gottes regierte, das Königtum und das Prophetentum in seltener Weise harmonierten. So wurde denn durch prophetisches Wort seinem Hause das Königtum auf immer verheißen. Auch für die Kultusgeschichte war Davids Wirken von hoher Bedeutung, da er die Bundeslade, das alte Palladium und Centralheiligtum Israels, nach der neuen Hauptstadt verpflanzte und als der liebliche Sänger Israels dem Gottesdienst durch seine Psalmlieder neuen Aufschwung und persönlich geistiges Leben einhauchte. Aber erst sein Sohn und Nachfolger Salomo* baute dort auf geweihter Stätte den Tempel*, der mehr und mehr der kultische Mittelpunkt für das ganze Land wurde und dies trotz mehrmaliger Zerstörung, die er erlitten hat, bis ans Ende der nationalen Geschichte geblieben ist. Im Gegensatz zur Regierung Davids war diejenige Salomos eine ruhige und friedliche, in der sich das Volk zu hohem Wohlstande aufschwang. Aber gerade der Umstand, daß es nicht mehr von äußeren Feinden bedroht war, sowie die Eifersucht Ephraims, das sich nur ungern einem judäischen Königshause gefügt hatte, ferner die Belastung mit Steuern und Frohnen zur Ausführung der Pläne des baulustigen Königs, welche von dem freiheitliebenden Volke als Bedrückung empfunden wurde, — führten zu der Reichsspaltung, welche dem zur Großmacht aufstrebenden Königtum Israels ein rasches Ende bereitete. Das Prophetentum selbst, das gegen den alternden Salomo gewichtige Anklagen hatte, da er in falscher Duldsamkeit seinen Prinzessinnen zulieb heidnische Kultusübungen gestattete, gab schon bei seinen Lebzeiten den ersten Anstoß dazu (Ahia von Silo 1 Kg 11, 29 ff.).

Nach Salomos Tod trennte sich der größere Teil des Volkes („zehn Stämme") vom davidischen Hause und erhob den Ephraimiten Jerobeam* zum König von Israel, während dem Rehabeam*, Sohn Salomos, nur der südliche Landesteil mit der Hauptstadt Jerusalem verblieb, in welchem der Stamm Juda durchaus vorherrschte, wenn auch Teile von Benjamin, Simeon, Dan damit verbunden waren und ein großer Teil der Leviten sich zum Tempel hielten. Seitdem befehdeten sich diese beiden kleinen Bruderreiche fast immer und nicht selten stützte sich das schwächere oder unterlegene auf eine auswärtige Macht, erst auf die Syrer, später auf die Assyrer, und rief so das Verderben über das Brudervolk, aber meist auch über sich selbst herbei. Auch in religiöser Hinsicht war diese Trennung verhängnisvoll. Um das Volk von Jerusalem und seinem Heiligtum abzulösen, errichtete Jerobeam goldene Idole, Jahvebilder zu Dan und Bethel und beförderte so den religiösen Synkretismus, die heidnisch geartete Verehrungsweise Jahves. Doch blieb das Prophetentum trotz aller Ausartung mancher Angehöriger dieser Zunft eine geistige Macht im ephraimitischen Reich; ja dasselbe entfaltete im Kampf mit der paganisierenden Tendenz der Herrscher seine großartigste Energie. Politisch kam es im nördlichen Reich zu keiner festen Hausmacht. Eine Dynastie folgte auf die andere; selten vermochte sich ein Geschlecht durch mehrere Generationen auf dem Throne zu behaupten. Der revolutionäre Ursprung dieser Königsherrlichkeit rächte sich in der ganzen weiteren Geschichte.

Nachdem Jerobeams Haus schon mit seinem gewaltsam weggeräumten Sohne Nadab gestürzt und die folgende Dynastie Baʿsas wiederum schon in ihrem zweiten Glied, Ela, vertilgt worden war, worauf Elas Mörder Simri nach siebentägiger Regierung in den Flammen seines Palastes seinen Tod gefunden hatte, drohte eine neue Spaltung, indem ein Teil des Volkes dem Tibni, der andere dem Omri anhing. Doch siegte der letztere rasch und Omris Name ist so berühmt geworden, daß die Keilinschriften noch lange vom „Lande Omris" sprechen. Wichtig war besonders, daß er eine feste, Jerusalem äußerlich ebenbürtige Hauptstadt gründete, Samaria, wo nun die königliche Residenz blieb, die vorher gewechselt hatte. Sein Sohn Ahab* war gleichfalls ein thatkräftiger, im Kriege tüchtiger Fürst, der die Syrer mit Erfolg bekämpfte, aber im eigenen Lande sich seiner tyrischen Gattin Isebel gegenüber um so schwächer zeigte, welche mit List und Gewalt darauf hinarbeitete, den phönizischen Baalskultus im Lande einzuführen, der nach ihrer Hoffnung

den israelitischen Jahvekultus verdrängen sollte. In diesem Kampf ums Dasein der Jahvereligion hat Elia* die Macht seines Gottes bewiesen und dem eindringenden Heidentum Halt geboten. Kurz regierte nach Ahab sein Sohn Ahasja, länger Joram, zu dem sich Elias Nachfolger Elisa* nicht ganz so ablehnend stellte, da derselbe wenigstens den nackten Baalsdienst beseitigt hatte.

Um diese Zeit, wo Josaphat* in Juda regierte, bestand ein ausnahmsweise freundliches Verhältnis zwischen beiden Reichen, das jedoch Juda nicht zum Vorteil gereichte, sondern ihm und seinem Königshaus verhängnisvoll wurde, da Athalja, die Tochter Isebels und Gattin des judäischen Königs Joram die Politik ihrer Mutter nach Jerusalem verpflanzte und mit ähnlicher verbrecherischer Rücksichtslosigkeit durchzusetzen suchte. Dort war der Verlauf der Geschichte gleichförmiger gewesen. Noch zur Zeit des Rehabeam hatte das Land schwer unter dem Einfall des Pharao Schischak gelitten. Der zweite Nachfolger Rehabeams, Asa*, war ein vortrefflicher König, noch bedeutender dessen Sohn und Nachfolger Josaphat*. Nur zeigte sich dieser dem Bruderstamm und seinem Königshaus gegenüber allzu entgegenkommend und vertrauensselig, wie jene unglückliche Vermählung seines Sohnes mit jener Athalja beweist, die beinahe die Ausrottung des ganzen Hauses Davids nach sich zog. Nur der kleine Joas entging dem Gemetzel der herzlosen Königin und wurde vom Hohenpriester Jojada auferzogen, bis dieser den Augenblick gekommen erachtete, den damals sechsjährigen Knaben zum König ausrufen zu lassen und die Tyrannin abzuthun (2 Kg 11). — Unter Joram fielen die Edomiter vom Hause Juda ab, das einzige Vasallenvolk, das dieses noch bei der Reichsspaltung behalten hatte.

Im nördlichen Reiche kam das Gericht über das Haus Omris, bezw. Ahabs durch Jehu*, der nach einem furchtbaren Blutbade eine neue Dynastie zu Samaria gründete, welche den Thron am längsten zu behaupten und sein Ansehen wieder zu mehren wußte. Zwar unterlag Jehu selbst den Syrern, durch welche auch sein Sohn und Nachfolger Joas schwer gedemütigt wurde (2 Kg 13, 1 ff. 22). Allein unter Jehus Enkel Joas (2 Kg 13, 10 ff.) hob sich die ephraimitische Macht und ließ sofort wieder Juda ihre Überlegenheit fühlen, dessen König Amazja, Sohn des judäischen Joas, durch einen Erfolg über Edom übermütig geworden war (14, 9 ff.). Vollends unter Jerobeam (II.)*, dem dritten Nachfolger Jehus, nahm das ephraimitische Reich noch einmal einen unerwarteten Aufschwung. Gelang es doch diesem nach dem Worte des Propheten Jona, des Sohnes Amitthajs, noch einmal die alten Grenzen herzustellen und die syrische und moabitische Vasallenlandschaft unter seine Botmäßigkeit zu bringen (2 Kg 14, 25. 28). Allein nach seinem Tode war der Zerfall um so unaufhaltsamer. Schon bei seinen Lebzeiten war der judäische Prophet Amos* in Bethel aufgetreten und hatte gegen den zügellosen Sinn, die üppige Genußsucht und die himmelschreienden Ungerechtigkeiten der Großen im Land, gegen den sittlichen und kultischen Abfall von Jahve sein wuchtiges Zeugnis abgelegt und die gewaltsame Vernichtung dieses Königshauses vorausgesagt. Und in den letzten Jahren seiner Regierung nahm der ephraimitische Prophet Hosea* diese Anklagen mit neuer Kraft auf, der auch unter den folgenden rasch wechselnden Gewalthabern zu weissagen fortfuhr. Die politische Lage hatte sich unterdessen dadurch bedrohlicher gestaltet, daß die assyrischen Herrscher immer häufiger nach Syrien vordrangen und Israel ihrem Reiche förmlich einzuverleiben bestrebt waren. Schon mit Salmanassar II. (860—825) waren die Israeliten in direkte Berührung gekommen. Ahab hatte (nach gewöhnlicher Auslegung der betr. Inschrift) im Jahre 854 gegen ihn bei Karkar mitgekämpft (Bd I, 259, 16) und Jehu im Jahre 842, als jener verheerend bis nach Basan vorgedrungen war, ihm kostbaren Tribut bezahlt (Schrader, KAT² 189. 208 f.). Aber viel systematischer als seine Vorgänger bemühte sich Tiglatpilesar (III.), der 745—727 regierte, die Länder bis zum Mittelmeer seiner Krone unterthan zu machen. Während Israel und Juda sich bisher nur kleiner Nachbarstaaten zu erwehren gehabt hatten, denen sie vereinigt überlegen gewesen wären, und Ägypten nur selten gefährlich geworden war, sah man sich jetzt einer Großmacht gegenüber, welche, unablässig vordringend, die kleinen Königreiche insgesamt zermalmte. Aber auch als diese furchtbare Gefahr schon offenkundig war, herrschte zwischen Israel und Juda noch die alte Zwietracht. Ja, das von Israel schwer bedrängte Juda rief diese Eroberer zuletzt gegen das Brudervolk ins Land. Dazu kamen die trostlosen Regierungsverhältnisse, welche im nördlichen Reich nach Jerobeams Tod eintraten. Ein Thronräuber folgte dort dem andern. Jerobeams Sohn Sacharja wurde nach bloß sechsmonatlicher Regierung von einem gewissen Sallum erschlagen; dieser wieder nach einmonatlicher Herrschaft von einem Feldherrn Menahem, der sich 10 Jahre auf dem Thron zu behaupten wußte, doch nur so, daß er dem Phul, d. h. jenem Tiglatpilesar schweren Tribut entrichtete 2 Kg 15, 19 f.

(Schrader KAT[3] 223 f.). Sein Sohn Pekachja hinwieder fiel bald durch die Mörderhand des Pekach (2 Kg 15, 25), der sich mit Syrien gegen Juda verband und so die assyrische Katastrophe herbeiführte, deren Vollendung sein Nachfolger Hosea verschuldete.

Juda dagegen hat sich von den unter Amazja erlittenen Schlappen bald wieder leidlich erholt. Die 52jährige Regierung seines Nachfolgers Usia (Uzziah), der auch den Namen Asarja führte, gehörte, wie 2 Kg 15 und besonders die ausführlichere Berichterstattung 2 Chr 26 erkennen läßt, zu den glücklichsten Perioden, die Juda seit der Reichsspaltung gesehen hat. Usia nahm die Kämpfe gegen Edom, die sein Vater Amazja nicht hatte zu Ende führen können, mit Erfolg wieder auf und befestigte die wichtige Hafenstadt Elath. Auch über moabitisches und ammonitisches Gebiet, das beim Zerfall der ephraimitischen Macht sich von dieser freigemacht hatte, dehnte Usia nun die judäische Oberhoheit aus. Wenn die gewöhnliche Annahme richtig ist, daß der in zwei Berichten des Königs Tiglatpilesars genannte König Az-ri-ja-a-u mât ja-u-di kein anderer als dieser Asarja, König des Landes Juda ist, so hat derselbe sogar an der Spitze einer gegen Assur gerichteten Liga syrischer Kleinstaaten gestanden, die freilich im Jahre 740 dem genannten assyrischen Großkönig gegenüber den kürzeren zog. Der letztere hat dann aus irgendwelchen Gründen seinen Rachezug nicht bis nach Juda ausgedehnt. Aus diesem und anderen Gründen wollen aber Winckler u. a. in jenem Fürsten der Inschriften vielmehr den eines in den Sendschirli-Inschriften erwähnten nordsyrischen Reiches sehen. Auch im Innern hat sich Usia nicht nur um die Befestigung der Städte, vorab Jerusalems, sondern auch um die Hebung des Wohlstandes bemüht, indem er Viehzucht und Ackerbau förderte. Dagegen wird ihm in der Chronik schuldgegeben, daß er mit verwegenem Eingriff in die priesterlichen Rechte ins Heiligtum drang und dort räucherte, was die Ursache des Aussatzes gewesen sei, an dem er während der letzten Jahre seines Lebens litt, so daß sein Sohn Jotham statt seiner die Regentschaft führte. Auch scheint gerade die äußere Wohlfahrt Hoffart und üppige Genußsucht im Lande befördert zu haben, gegen welche wie gegen die Ungerechtigkeit der Großen und Mächtigen der Prophet Jesaja* seine gewaltige Stimme erhob. Die Alleinherrschaft Jothams scheint von kurzer Dauer gewesen zu sein, und unter seinem Sohne Ahas brachen die Wetter von allen Seiten über Juda herein. Der Syrerkönig Rezin (Rezon) von Damask verband sich mit dem Thronräuber Pekach zu Samaria, um das davidische Haus zu entthronen. Die unterworfenen Edomiter und die stets feindlichen Philister machten mit ihnen gemeinsame Sache gegen Juda. Ahas aber, dem der Glaube an Jahve fehlte, welchen ihm Jesaja als den einzig wahren Ausweg pries, rief gegen die übermächtigen Feinde den noch mächtigeren Assyrer ins Land. Tiglatpilesar (III.) rückte im Jahre 734 heran, schloß den Syrerkönig in Damask ein, das lange belagert wurde und erst 732 fiel. Er unterwarf die Ammoniter und Moabiter und überzog das israelitische Ostjordanland und den Norden des westjordanischen Reiches, ohne Samaria selbst zu nehmen und deportierte überall viele Bewohner, welche Maßregel er zuerst in größerem Maßstab scheint angewendet zu haben. Ebenso züchtigte er die Philister, die Edomiter und Araber. Er will auch den Pekach getötet haben, der aber durch die Mörderhand eines Landsmannes namens Hosea* fiel, welcher dem Assyrer schweren Tribut zahlte, und als er später von dieser lästigen Tributpflicht frei zu werden trachtete, damit das Ende des Reiches herbeiführte. Bei einem ersten Versuch entging er noch durch rasche Unterwerfung unter Salmanassar (IV.) seinem Schicksal. Ein zweites Mal aber (724) erschien dieser Herrscher mit starker Macht und belagerte Samaria, welches zwar lange widerstand, aber schließlich im Jahre 722, nachdem unterdessen Sargon den assyrischen Thron bestiegen hatte, von den Assyrern erobert wurde. Der Eroberer verpflanzte über 27 000 Bewohner der Hauptstadt und wohl auch solche vom Lande nach dem nördlichen Mesopotamien und Medien. Das Königtum nahm ein Ende. Noch mehr wurde der israelitische Charakter der Bevölkerung verwischt durch Ansiedlung von Ausländern. So verpflanzte schon Sargon zwangsweise Babylonier, Syrer, Araber nach Samarien; noch größere Kolonien schickten Asarhaddon und Asurbanipal dorthin. Aus dieser Mischung gingen die späteren Samaritaner hervor. — In religiöser Hinsicht verharrten alle diese nordisraelitischen Könige bei den „Sünden Jerobeams“ und sahen den Kälberdienst zu Bethel als ihre eigentliche Staatsreligion an, der auch abgesehen von dem unmosaischen Stierbild durch heidnische Gepflogenheiten verunstaltet war. Einzelne wie Ahab hatten sogar dem nackten Heidentum, bezw. dem phönizischen Baalsdienste Vorschub geleistet. Immerhin zeigen die Prophetengeschichten und -bücher, daß auch im Volke eine entgegengesetzte Unterströmung vorhanden war, die von den alten Jahveüberlieferungen zehrend, auch neue Offenbarungen des heiligen lebendigen Gottes Israels empfing. Jene fremden, durch die Assyrer nach Kanaan verpflanzten

Ansiedler haben ihr Heidentum ins Land gebracht und so einen neuen Synkretismus herbeigeführt. Dieser ist jedoch teils durch den Einfluß von Juda (Josia), teils durch die größere Zähigkeit des eingesessenen Stammes überwunden worden, so daß der Jahvedienst allein blieb und auch die Bilder in Abgang kamen.

Das judäische Königtum erhielt sich reichlich 130 Jahre länger. Auf Ahas*, unter welchem sein politischer Bestand wie seine Religion so stark gefährdet war, folgte Hiskia*, unter dessen Regierung es sich in beiden Hinsichten befestigte. Zwar verhielt sich Hiskia als assyrischer Lehenfürst keineswegs tadellos. Allein in seiner von ihm selbst mitverschuldeten Not warf er sich dem Gott in die Arme, der allein helfen konnte und ihm durch Jesaja* sein gewaltiges, gnädiges Wort zukommen ließ. Nach dessen Verheißungen wurde er von der Uebermacht Sanheribs wunderbar errettet. Um so unverantwortlicher war der Abfall seines Sohnes Manasse*, der noch eifriger als Ahas heidnischen Kultus, und zwar jetzt mit Vorliebe assyrisch-babylonischen, einführte und über die treuen Jahvepropheten, welche sich dem widersetzten, blutige Verfolgungen verhängte. Dagegen sein zweiter Nachfolger Josia* ließ sich nochmals mit allem Ernst die Zurückführung des Volkes zum mosaischen Glauben und Kultus angelegen sein, konnte jedoch die tiefliegenden Schäden durch seine Reformation nicht mehr heilen. Jeremia*, der unter ihm auftrat, hat sich denn auch von Anfang an nicht darüber getäuscht, daß das Gericht nahe sei. Der tragische frühe Tod dieses letzten frommgesinnten Königs bei Megiddo, wo er die Übermacht des Pharao Necho aufhalten wollte, war der schwerste Schlag, der Juda treffen konnte. Während der siegreiche Pharao nach dem Euphrat eilte, wurde in Jerusalem Joahas*, einer der jüngeren Söhne Josias, durch das Volk auf den Thron erhoben (2 Kg 23, 30). Sein älterer Bruder Eljakim scheint sich gegen diesen Volksbeschluß an Ägypten gewendet zu haben. Jener wurde wenigstens nach blos dreimonatlicher Regierung im ägyptischen Hoflager zu Ribla, wohin er sich wohl begeben hatte, um Anerkennung zu erlangen, gefangen gesetzt und von da nach Ägypten geschleppt, von wo er nicht zurückkehrte. Statt seiner setzten die Ägypter den dem Volke mißliebigen Eljakim, der sich jetzt Jojakim* nannte, als ihren Vasallenkönig zu Jerusalem ein, wo er 11 Jahre regierte. Schon im 4. Jahre dieser Regierung wurde die auch über Judas Schicksal entscheidende Schlacht bei Karchemisch geschlagen, durch welche die Babylonier das Übergewicht in Vorderasien erhielten. Auch Jojakim wurde dem Nebukadnezar tributpflichtig, ließ sich aber bald in Verschwörungen gegen diesen ein, was jener dadurch rächte, daß er unter dessen Nachfolger Jojachin* heranrückte, Jerusalem einnahm und den König, nach bloß dreimonatlicher Regierung, samt dem besten Teil des Volkes nach Babylonien abführte. Nebukadnezar machte noch einen Sohn Josias, Zedekia* (bisher Matthanja geheißen), zum König, welcher nochmals das trügerische Spiel gegen Babylonien wiederholte und dadurch den Untergang des Königreichs herbeiführte. Während er anfänglich den Großkönig durch eine Gesandtschaft seiner Ergebenheit versicherte (Jer 29, 3) und noch im 4. Jahre seiner Regierung seine persönliche Aufwartung in Babel machte (Jer 51, 59), ließ er sich im 9. Jahre durch die ihn ganz beherrschenden Häupter der Kriegspartei zu einem schon länger geplanten Bündnis mit Ägypten (König Hophra) wider jenen verleiten trotz aller Warnungen der echten Propheten, Jeremia und Ezechiel, welche diesen Treubruch aufs schärffste verurteilten. Der Babylonier ließ nicht lange auf sich warten. Er nahte mit starkem Kriegsheer und umschloß die Hauptstadt, die in ihren Hoffnungen auf den Bundesgenossen am Nil sich bald getäuscht sah. Wohl machte sich ein ägyptisches Heer auf den Weg und veranlaßte sogar die Babylonier, die Belagerung Jerusalems für kurze Zeit aufzuheben, allein bald wichen die Ägypter zurück und der Feind kehrte wieder. Hunger und Not stiegen in der Stadt während der anderthalbjährigen Belagerung aufs höchste. Der von Jeremia immer wieder erteilte Ratschlag, sie zu übergeben, wurde von Zedekia nicht befolgt, der ebensosehr vor den jüdischen Anführern wie vor dem grausamen Feinde zitterte. Endlich erfolgte die Eroberung und bald darauf die gänzliche Zerstörung der Stadt und ihres Tempels im Jahre 587/586 durch den Feldherrn Nebusaradan, während Nebukadnezar selbst damals in Syrien weilte, wo er zu Ribla über die treulosen Häupter des besiegten Volkes ein strenges Blutgericht hielt. Die Großen wurden getötet, der König selbst von dem Sieger geblendet, um dann in Ketten nach Babel geschleppt zu werden. Fast alles Volk, dessen man habhaft wurde, führte man gefangen nach Babylonien, nur Leute von geringem Stand wurden zur Bestellung des Feldes (2 Kg 25, 11) zurückgelassen. Vgl. über die verschiedenen Deportationen Köhler, Gesch. III, 501 f. Zum Statthalter wurde Gedalja* eingesetzt, der in Mizpa seinen Aufenthalt nahm und um welchen der Kern des Volkes sich in ersprießlicher Weise wieder hätte sammeln können, wenn er nicht bald das Opfer ruchlosen

Meuchelmordes geworden wäre. Als auch diese Stütze gefallen war, flüchteten viele nach Ägypten; ihnen mußte sich gegen seinen Willen auch Jeremia anschließen. Jerusalem lag in Trümmern. Schadenfrohe Nachbarn, wie die Edomiter, hatten bei der Schleifung der Mauern mitgeholfen und bemächtigten sich jetzt weiter Striche des entvölkerten und schutzlosen judäischen Gebietes. Die Zukunft und der geistige Schwerpunkt des Volkes lag in den nächsten 50 Jahren in den Verbannten, welche in Babylonien weilten.

Die unter Nebukadnezar Weggeführten wurden im eigentlichen Babylonien interniert, z. B. am Flusse Kebar (Ez 1, 1) in der Nähe der Stadt Nippur. Sie erhielten dort Land angewiesen, konnten sich Häuser bauen, Felder zu eigener Nutznießung bestellen (vgl. Jer 29, 5 ff.) und erfreuten sich innerhalb gegebener Schranken freier Bewegung und Verwaltung, so daß auch hier ihren Ältesten eine gewisse Aufsicht und Würde zustand. Im übrigen fehlt es an einer eigentlichen Beschreibung des dortigen Zustandes und ihrer Erlebnisse während der 50 Jahre bis zur Rückkehr, so daß man, abgesehen vom Buch Daniel*, auf Anspielungen bei Ezechiel und Deuterojesaja angewiesen ist, welch letzteres Buch im letzten Drittel des Exils entstand und besonders innere Zustände dieser Zeit wiederspiegelt. Es geht daraus, wie auch aus dem Buch Jeremia, hervor, daß manche Exulanten auch jetzt noch mit heidnischem Unwesen sich befleckten. Zugleich aber wurde, als das Volk vom Tempel und allen lokalen Heiligtümern mit ihren Versuchungen abgeschnitten war, die Auffassung der Gemeinde und des Gottesdienstes geläutert und vergeistigt durch das göttliche Wort (Gesetz und Propheten), um welches man sich jetzt zu seiner Erbauung sammelte. Der Opferdienst zwar, der bisher für unentbehrlich galt, mußte feiern, da man auf unreinem Boden unreines Brot aß (Ho 9, 3 f.; Ez 4, 13). Allein gewisse Satzungen, wie Sabbathruhe, Speiseverordnungen, Beschneidung u. a. wurden als Unterscheidungszeichen des Volkes Gottes um so wichtiger; der Schatz der hl. Schriften, den man im Exil eifrig durchforschte, wurde um so kostbarer, und daß Jahve sich auch auf fremdem Boden einzelnen Gottesmännern offenbarte (Ezechiel, Jeremia, Deuterojesaja, Daniel), war bedeutsam. Das Heidentum, welches man jetzt aus der Nähe kennen lernte, stieß alle besseren Judäer heilsam ab, die furchtbar ernsten Erfahrungen, die man von Gottes lange angedrohtem Gericht gemacht hatte, blieben nicht ohne mächtigen Eindruck (Sach 1, 5 f.). War das Los der Verbannten im allgemeinen ein erträgliches, wobei freilich der Schmerz über den Verlust der Heimat und die Sehnsucht nach ihr fortwirkten, so fehlte es doch sicherlich auch nicht an schweren Anfechtungen und Maßregelungen einzelner Israeliten, und zwar nicht blos unruhiger Köpfe, sondern auch getreuer Anhänger des väterlichen Gesetzes, wie sich aus Deuterojesaja und Daniel erkennen läßt, welches letztere Buch aber auch erzählt, wie ein gottesfürchtiger Jude durch seine Weissagungsgabe am Hofe zu hohen Ehren gekommen sei. Anderseits nämlich durften die Juden bei manchen Heiden edlere Gesinnung und aufrichtigere Empfänglichkeit für die Lehre vom lebendigen Gott Israels wahrnehmen, als sie erwartet hatten, und es wurde durch solche Erfahrungen das Bewußtsein eines positiven Berufes, den Israel an den Heiden habe, geweckt und genährt, das freilich Eigentum der wenigen Erleuchteten blieb, während im allgemeinen bei den Frommen um so ängstlichere Abschließung gegen die Völkerwelt vorherrschte.

Etwa 50 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems erlag das babylonische Reich selber dem Perserkönig Cyrus*. Schon als dieser seinen kühnen Zug gegen das lydische Reich ausführte (im Jahre 547 546), begrüßte Deuterojesaja in ihm das Werkzeug Jahves zur Erfüllung der auf den Sturz Babels zielenden Weissagungen und suchte die Gemüter der Exulanten durch Hinweis auf den in Zeit und Raum unvergleichlich alles beherrschenden Gott Israels zu ermutigen und die Lust zur Heimkehr zu wecken. Seine Vorhersagungen trafen ein. Babel öffnete (538) seine Thore dem Feldherrn des Perserkönigs, Ugbaru (Gobryas) und einige Monate später hielt jener selber seinen Einzug. Cyrus, der die Bevölkerung der Stadt durch Schonung zu gewinnen suchte, wandte insbesondere den unterdrückten Juden seine Gunst zu. Ohne Zweifel auf deren Bitte, wobei sie sich wahrscheinlich auf ihre seine Erfolge voraussagenden Weissagungen stützten, gab er ihnen schon im ersten Jahre seiner babylonischen Herrschaft (538) die Erlaubnis zur Heimkehr, genauer zur Rückkehr derer, welche den Tempel wieder aufbauen wollten und zur Wiedererrichtung dieses Heiligtums, welche er auf alle Weise fördern wollte, indem er z. B. auch die von Nebukadnezar geraubten hl. Tempelgeräte wieder herausgab. Das Edikt des Cyrus nämlich 2 Chr 26, 22 f.; Esr 1, 1 ff. hat durchaus diesen kultischen Zweck im Auge und dies stimmt mit anderweitigen kultischen Verfügungen überein, die Cyrus nach der Eroberung von Babel getroffen hat. Unter der Führung Scheschbazars-Serubbabels* (die Identität wird freilich nicht allgemein zugegeben) und des Hohepriesters Josua, eines Enkels des bei

Ribla hingerichteten Hohepriesters Seraja, brachen 42 360 Männer, mit Weibern und Kindern, Knechten und Mägden, besonders aus den Stämmen Juda, Benjamin und Levi (die eigentlichen Leviten aber nicht zahlreich, weit weniger als die Priester) nach Jerusalem auf, wo sie nach einigen Monaten (537?) glücklich anlangten. Dort verteilten sie sich über Jerusalem und die umliegenden Städte und richteten alsbald den Brandopferaltar wieder her, um im 7. Monat die Opfer wieder darbringen zu können. Aber auch zum Tempelbau wurden Anstalten getroffen und im 2. Jahr der Rückkehr (536?) der Grundstein dazu feierlich gelegt (Esr 3). Bald jedoch muß dieses Unternehmen gänzlich ins Stocken geraten sein, so daß erst im 2. Jahr des Darius (520) eine neue Grundsteinlegung erfolgte auf das Betreiben der Propheten Haggai* und Sacharja*. Die Schwierigkeiten, welche das erste Mal die Hände der Kolonisten laß gemacht hatten, waren namentlich durch die Samaritaner* bereitet, welche erst Anteil an dem Werke zu nehmen begehrten und dann, als ihnen dies verweigert wurde, es auf alle Weise hemmten. Solchen Anfechtungen war die Begeisterung der Zurückgekehrten nicht gewachsen; sie waren ohnehin stark von der Sorge um die Einrichtung ihrer eigenen Heimat in Anspruch genommen; daher ließ man die Ausführung des entworfenen Planes von Jahr zu Jahr anstehen. Man hat sogar nach gewissen Anzeichen bestritten, daß überhaupt vor 520 eine Grundsteinlegung stattgefunden habe (Schrader, ThStK 1867, S. 460 ff.; Steiner, Stade u. a.). Allein wie Köhler, Gesch. III, 568 ff. gezeigt hat, ist kein genügender Grund vorhanden, den Bericht Esr 3 zu verwerfen. Kosters (die Wiederherstellung Israels, deutsch von Basedow, 1895) stellte sogar die ganze Rückkehr der ersten Exulantenkarawane in Abrede und behauptete, der Tempel sei von den in Jerusalem Zurückgebliebenen wieder aufgebaut worden; auch Serubbabel sei nie im Exil gewesen, wogegen doch schon sein Name Zeugnis ablegt. Torrey endlich (The composition and historical value of Ezra-Nehemia, Gießen 1896) hat jede Rückkehr einer größeren Volksmenge aus dem Exil geleugnet (die Person Esras sei Erfindung des Chronisten!). Siehe aber gegen solche willkürliche Kritik besonders Eduard Meyer, Entstehung des Judentums 1896; Wellhausen, Nachr. d. Gött. gel. Ges. 1897; Köhler, Gesch. a. a. O.; Klostermann, Gesch. 212 ff. Den zweimaligen Anfang des Baues will Jul. Ley (Hist. Erkl. des zweiten Teils des Jesaja, Marb. 1893) durch Annahme einer förmlichen Zerstörung des ersten Bauwerkes durch Samaritaner und besonders Edomiter erklären. Vollendet und eingeweiht wurde der Tempel im 6. Jahre des Darius = 516 v. Chr. Von da an fehlen die Nachrichten über einen Zeitraum von etwa 58 Jahren. Ewald suchte die Lücke zu ergänzen, indem er aus Ps. 132 und 89 mutmaßte, es sei nach jenem Aufschwung eine Zeit der Ungunst der Perser und blutige Unterdrückung sowie Verhöhnung durch die Nachbarvölker, Zerstörung der Mauern und Verletzung des Tempels gefolgt (Ewald, Gesch.[3] IV, 155 ff.). Sellin (Serubbabel 1898) hat diese Hypothese weiter ausgebaut, indem er die Person Serubbabels in den Vordergrund rückte, der seinen Messiastraum am Kreuze habe büßen müssen. Doch fehlen dafür irgendwelche historische Zeugnisse, was bei einem so hochtragischen Ausgang dieses Fürsten recht befremdlich wäre. Auch eine andere Ergänzung hat wenig Gewicht: die griechischen Kirchenväter Theodoret zu Ez 38; Joel 4; Mi 4, 11 und Theodor von Mopsuestia (zu den beiden letztern Stellen) versetzen die Erfüllung dieser Weissagungen in die Zeit Serubbabels, in welcher Palästina durch einen Skytheneinfall heimgesucht und die Juden von den umliegenden Völkern hart bekämpft worden seien. Da Theodoret den Serubbabel diese Feinde überwinden und mit der Beute den Tempel ausbauen läßt, so scheint die Darstellung wesentlich aus diesen Weissagungen geflossen, obgleich er sich allerdings für die historischen Angaben auf ältere Gewährsmänner beruft. In der Zeit des Xerxes (Ahasveros) spielt die Erzählung des Buches Ester*; aber über die Rückwirkung jener Begebenheiten, sofern ihnen ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, auf Judäa und Jerusalem ist nichts bekannt. Jedenfalls war zur Zeit des Artaxerxes I. die Lage der Kolonie zu Jerusalem eine kümmerliche und die Aufrechthaltung ihrer geistigen Besonderheit gefährdet. Damals, im 7. Jahre dieses Königs (458) reiste der Schriftgelehrte Esra* mit einer neuen Karawane von ungefähr 1500 Mann samt Frauen und Kindern sowie Weihegaben und Geschenken für den Tempel als „königlicher Kommissar" (Klostermann) nach der Heimat. Wegen seiner Gesetzeskunde hoch angesehen, hatte er sich vom Könige Vollmacht erwirkt, die Bestimmungen der mosaischen Thora — nötigenfalls mit Gewalt in dem neuen Gemeinwesen durchzuführen; begnügte sich aber damit, durch ernstliche Vorstellungen und gründliche Belehrungen in diesem Sinne zu wirken. Durchschlagenden Erfolg hatte er damit wohl erst, als auch Nehemia*, der königliche Mundschenk zu Susa (445/444) nach Jerusalem kam. Derselbe hatte, von der traurigen Lage seiner

Volks- und Gesinnungsgenossen in der Heimat unterrichtet, sich vom König Urlaub erbeten und das Amt eines Statthalters über Juda erhalten. In dieser Stellung setzte er mit großer Hingabe und Thatkraft die Wiederherstellung der Stadtmauern ins Werk und führte sie in kurzer Frist durch, trotz aller Anfeindungen der Samaritaner, die sogar vor thätlichen Angriffen auf die Bauenden sich nicht scheuten. Seinen Beistand lieh er Esra namentlich auch zur Reinigung der Gemeinde von heidnischen Weibern und zur Verpflichtung derselben auf das ganze mosaische Gesetz. Nach 12jähriger Anwesenheit reiste Nehemia an den Hof zurück, kam aber später nochmals und schritt strenge gegen die unterdeß eingerissenen Ungesetzlichkeiten ein, die sich namentlich Vornehme zu schulden hatten kommen lassen. Tempel und Sabbath schützte er vor Entweihung. Auch verjagte er ohne weiteres einen Enkel des Hohenpriesters, der sich mit der Tochter des samaritanischen Fürsten Sanballat verehelicht hatte. Nach Josephus Ant. 11, 8, 2 ff. hat dieser vertriebene Priester (Manasse) mit Hilfe seines Schwiegervaters das samaritanische Heiligtum auf Garizim mit seiner Priesterschaft eingerichtet. Zwar verflicht Josephus diese Begebenheiten mit der Geschichte Alexanders d. Gr., verlegt sie also um etwa 100 Jahre später; allein sie schließen sich nach äußeren Anzeichen und innerer Wahrscheinlichkeit vielmehr an das von Nehemia Berichtete, wie auch Wellhausen (Geschichte S. 148) urteilt. Damals haben dann ohne Zweifel die Samaritaner auch den Pentateuch, ihr heil. Buch, von den Juden übernommen.

Über die letzten Dezennien der Perserherrschaft sind keine zuverlässigen geschichtlichen Nachrichten erhalten. Unter Artaxerxes III. Ochus hat, wie verschiedene Quellen (Eusebius Chron. ed. Schoene II, 112 f.; Orosius, Hist. III, 7, Abulfaradsch, Chron. S. 36) melden, eine Deportation vieler Juden nach Hyrkanien ans südliche Ufer des kaspischen Meeres stattgefunden, da sie sich am Aufstand der Phönizier, Cyprier u. a. gegen den Perserkönig beteiligt hatten. Orosius sagt von den Verbannten: „quos ibi usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos esse, opinio est. Im Zusammenhang mit diesen Begebenheiten kam der persische Feldherr Bagoses nach Jerusalem und drang bis in den Tempel. Josephus Ant. 11, 7, 1 berichtet, derselbe habe statt des Hohenpriesters Johannes (Jochanan) dessen Bruder Jesus (Josua) in dieses Amt einsetzen wollen. Die beiden Brüder gerieten im Tempel in einen Wortwechsel, wobei Jesus von Johannes erschlagen wurde. Der erzürnte Bagoses eilte herbei und rief den Priestern zu, die ihm den Eingang wehren wollten: „Wie, ihr waget in eurem Tempel einen Mord zu begehen? Bin ich denn nicht reiner als der, welcher drinnen erschlagen worden ist?" Zum ersten Mal tritt hier eine politische Bedeutung des Hohepriestertums uns entgegen, wie sie ihm in der vorexilischen Zeit nicht eigen war, übrigens auch dem Priester-Codex (Aaron!) durchaus nicht entspricht, und damit zugleich eine Einmischung der Fremdmacht in Besetzung dieses Amtes, wie sie fortan fast regelmäßig statthatte.

Als durch Alexander, den Großen, das Perserreich zu Fall kam, brach auch für Judäa eine neue Zeit an. Alexander selbst stellte sich zu den Juden freundlich. Mag auch des Josephus Erzählung Ant. 11, 8, 4 wenig Geschichtliches enthalten, so steht doch so viel fest, daß der Eroberer ihnen gewogen war und sie mit seiner Herrschaft hätten zufrieden sein können. Allein die Zersplitterung seines Reiches nach seinem Tode und die langwierigen Kämpfe der Diadochen um sein Erbe wurden für sie besonders verhängnisvoll, da ihr Ländchen, zwischen zwei Großmächten in der Mitte liegend, darunter fortwährend zu leiden hatte. Vgl. Da 11, 5 ff. Zuerst bemächtigten sich seiner die Ptolemäer als Herren von Aegypten. Des Ptolemäus Lagi Feldherr nahm Syrien dem Statthalter Laomedon 320 v. Chr. ab. Josephus berichtet (c. Ap. 1, 22 fin.), Ptolemäus habe die Sabbathruhe der Juden mißbrauchend Jerusalem eingenommen und eine große Menge Gefangener aus Jerusalem und Galiläa nach Ägypten weggeführt (Ant. 12, 1; 13, 12, 4). Nach Hekatäus hätte er sich später so freundlich gegen die Juden gezeigt, daß viele, unter ihnen auch der Hohepriester Ezekias, freiwillig nach Ägypten, besonders Alexandrien, übersiedelten (c. Ap. 1, 22). Dies könnte 5 Jahre nach jener Eroberung gewesen sein, als Antigonus sich zum Herrn Palästinas gemacht hatte, ohne es lange behaupten zu können. Im allgemeinen verblieb das Land den Ptolemäern, die es nicht übel behandelten; doch bildete es auch weiterhin einen Zankapfel zwischen Ägypten und Syrien, Ptolemäern und Seleuciden*, und seit Ptolemäus II., Philadelphus, dauerte der Kampf fast ununterbrochen fort. Auch die Vermählung des Antiochus II. mit Berenice, der Tochter des eben genannten ägyptischen Herrschers bewirkte nicht den gehofften dauerhaften Frieden (Da 11, 6), sondern führte zu noch erbitterterem Zwist. Zwar vermochte Ptolemäus III., Euergetes Palästina, Phönizien und einen Teil Syriens in den neuen Kriegen (Da 11, 7—9) zu behaupten. Allein durch

Antiochus III., den Großen, erhielten die Syrer die Oberhand. Zwar besiegte diesen Ptolemäus IV. Philopator in der Schlacht bei Raphia an der philistäischen Küste (Da 11, 10—12). Der Sieger kam nach Jerusalem, wo er nach dem III. Makkabäerbuch Dankopfer darbringen, zugleich aber ruchlos in das Allerheiligste des Tempels eindringen wollte, so daß er sich mit den Juden gründlich verfeindete. Nach seinem Tode fiel die Herrschaft über Ägypten einem 4jährigen Knaben, Ptolemäus V., Epiphanes, zu. Jetzt war Antiochus erfolgreicher; sein Sieg über den Feldherrn Skopas beim Panheiligtum an den Jordanquellen (198 v. Chr.) brachte den größeren Teil Palästinas in seine Hand. Auch Jerusalem wurde von den Syrern eingenommen. Antiochus suchte übrigens sich mit Ägypten friedlich zu vertragen, indem er seine Tochter Kleopatra dem jetzt 11 jährigen Epiphanes verlobte und nach 5 Jahren verheiratete (vgl. Da 11, 12—17). Als Antiochus einen Feldzug nach Kleinasien unternahm, geriet er in Konflikt mit den Römern, wurde bei Magnesia (190 v. Chr.) besiegt und zu einem ungeheuern, in 12 Jahren abzutragenden Tribut verurteilt. In seinen Finanznöten verfiel er auf Tempelplünderungen und fand bei einer solchen in Elymais den Tod (Da 11, 18 f.; 1 Mak 8, 6 f., wo jedoch mit Unrecht von einer Gefangennahme des Antiochus die Rede). Ihm folgte sein Sohn Seleucus Philopator, der thatenlos regierte (Da 11, 20). Da auch er in Geldnot war, wollte er durch Heliodor* den Tempelschatz in Jerusalem plündern lassen, woran er nach 2 Mak. 3, 4 ff. durch eine wunderbare Erscheinung sei verhindert worden. Dieser Heliodor suchte sich nach des Königs Tod auch der Krone zu bemächtigen, doch fiel sie nicht ihm zu, sondern einem jüngern Bruder des Königs, der auch dessen Sohn nicht aufkommen ließ (vgl. Da 11, 21). Dieser Antiochus IV., Epiphanes, sollte für die Juden besonders verhängnisvoll werden.

Sonst hatte das jüdische Volk sich an den häufigen Wechsel der Herrschaft einigermaßen gewöhnt. Seine politische Selbstständigkeit hatte es ja längst eingebüßt und seine geistige Eigenart wie seine Religionsübung, worin seit dem babylonischen Exil der Schwerpunkt des nationalen Lebens lag, konnte es unter den fremden Regenten meist ungestört weiterpflegen. So war es an dem Wettstreit der feindlichen Mächte innerlich nicht allzu stark beteiligt. Seine Führer suchten sich mit denselben so gut als möglich abzufinden, nicht selten auch Gewinn aus ihrem Hader zu ziehen. Dagegen machte den ernsteren Juden eine geistige Macht immer mehr zu schaffen, welche auf friedlichem Wege den Volkscharakter zu zersetzen drohte, die griechische Geistesbildung und Lebensart. Dieser Hellenismus, der in Alexandrien eine neue Pflanzstätte empfangen hatte, von wo er sich erfolgreich nach Asien und Afrika ausbreitete, besaß auch in Syrien (besonders Antiochia am Orontes) und Palästina zahlreiche Sitze, in denen er Pflege fand. Es gab an der Küste des gelobten Landes, im Ostjordanland und sonst Städte mit starken griechischen Kolonien, welche die Anschauungen und Lebensgewohnheiten beherrschten. Ja, in Jerusalem selbst fehlte es nicht an einer Partei solcher Hellenisten*, welche für das Griechentum gewonnen waren, dessen freiere und laxere Sitten der Strenge des jüdischen Gesetzes vorzogen, die Genüsse der griechischen Kunst begierig sich aneigneten und überhaupt die Abschließung ihres Volkes gegen die übrige Welt als die Quelle alles Unheils verurteilten. Dieser Partei stand aber hier wie anderswo im Lande eine gesetzestreue gegenüber, welche die Vermengung mit dem Griechentum verurteilte (2 Mak 14, 3) und sich um so strenger und ängstlicher an die mosaischen Ordnungen in ihrer Ausbildung durch die Gesetzesgelehrten hielt. Jenen Gesetzlosen (υἱοὶ παράνομοι 1 Mak 1, 11; ἄνδρες ἄνομοι 2, 44) gegenüber bezeichneten sie sich als die Frommen חסידים (Ἀσιδαῖοι 1 Mak 2, 42, Fritzsche; s. Hasmonäer) 7, 13; 2 Mak 14, 6. Die hellenistische Richtung war namentlich bei den politisch Mächtigen verbreitet und hatte auch in der Priesterschaft Eingang gefunden. Die Chasidäer waren meist von oben herab verachtet; sie waren die Stillen im Lande, bereit eher das schlimmste zu dulden, als ihren angestammten Glauben zu verleugnen.

Daß es zwischen diesen beiden Richtungen zu einem offenen Ringkampf ums Leben kam, das führte jener Seleucide* Antiochus Epiphanes durch seine brutalen Angriffe auf das Heiligtum des jüdischen Volkes herbei. Was dem Befreiungskampfe vorausging, erzählt 2 Mak 4 f. Das Maß wurde voll, als im Jahre 168 v. Chr., nachdem sein Steuerbeamter Apollonius Jerusalem überfallen, ein Blutbad angerichtet und viele Bewohner fortgeschleppt hatte, ein königliches Edikt erschien, nach welchem der Tempel Jahves dem olympischen Zeus geweiht, Sabbathfeier und Beschneidung aber streng verboten sein sollten. Der Ärger des Königs über Mißerfolge im Kampfe mit Ägypten vermehrte noch seinen Ingrimm, in welchem er nichts geringeres als die gänzliche Vernichtung der Religion Israels betrieb. So ist er die Persönlichkeit geworden, in welcher die Feindschaft gegen den Bundesgott und seine Gemeinde gipfelte, ein Vorbild des neutestamentlichen Antichrists.

Vgl. Da 11, 29ff.; 1 Mak 1, 41ff. Zwar war die Zahl der Abtrünnigen in so schwerer Verfolgung eine große. Viele andere ließen sich ohne Gegenwehr hinschlachten und starben als Märtyrer ihres Gottesbundes. Endlich aber gab im Jahre 167 ein Priester zu Modein die Losung zum Widerstand und ging dabei mit seinen Söhnen entschlossen voran. Diese Hasmonäer*, später auch Makkabäer genannt, stritten mit Erfolg gegen die syrische Übermacht. Vor allem gelang es Judas, einem Sohn jenes Priesters Matthatias, Jerusalem zu befreien, worauf er den unterdrückten Tempeldienst des Gottes Israels wiederherstellte. Nach manchen siegreichen Kriegszügen starb er den Heldentod (161 v. Chr.). Ihm folgte in der Führung des getreuen Volkes sein Bruder Jonathan, der mehr durch Berechnung die Unabhängigkeit des Landes zu erreichen strebte und zur weltlichen Gewalt auch die Hohepriesterwürde sich beilegte. Nach seinem gewaltsamen Tod (143) folgte ihm sein Bruder Simon als Fürst und Hohepriester, dessen Würden auch von Syrien mit Zugeständnis bedeutender Freiheiten an das Land anerkannt waren. Die Volksversammlung der Juden hatte bestimmt, Simon soll Fürst und Hohepriester sein auf ewig, bis ein zuverlässiger Prophet aufstehe, der Gottes Willen in betreff dieser Ämter kundthue (1 Mak 14, 41). Man war sich also des Abnormen wohl bewußt, das in dieser Übertragung der hohepriesterlichen Würde lag. Doch konnte man sich um so eher in deren Übergehen auf das Heldengeschlecht der Hasmonäer finden, da der rechtmäßige Erbe derselben, Onias IV., ein Sohn des ermordeten Hohepriesters Onias III., nach Aegypten ausgewandert war und mit Erlaubnis des Ptolemäus Philometor zu Leontopolis einen jüdischen Tempeldienst eingerichtet hatte, der bis 73 n. Chr. fortbestand (Jos. Ant. 12, 9, 7; 13, 3, 1ff.). Trotz dieser geistlichen Würde verweltlichten die Hasmonäer immer mehr. Simons Sohn, Johannes Hyrkanus, überwarf sich gänzlich mit den Chasidäern, aus welchen die Pharisäer* hervorgingen und stützte sich ganz auf die weltlich gesinnte Partei der Sadduzäer*. Nach seiner äußerlich nicht unglücklichen Regierung (135—106) zerstörte das Geschlecht sich selbst in gräuelvollen Kämpfen seiner Glieder um die Gewalt. Am längsten behauptete sich noch einer seiner Söhne Alexander I., Jannai (104—78), ein gemeiner, blutdürstiger Mensch, gegen dessen Tyrannei die Pharisäer einen Seleuciden zu Hilfe riefen. Bald nach seinem Tode fanden auch die Römer Anlaß, sich in die fortwährenden Thronstreitigkeiten des jüdischen Landes einzumischen. Die römischen Legionen erstürmten schon unter Pompejus Jerusalem nach dreimonatlicher Belagerung und das Land blieb seitdem (63 v. Chr.) vom Römerreich abhängig. Auch Herodes*, der Sohn des Idumäers Antipater, war ihr Vasall. Er wurde vom römischen Senat im Jahre 39 zum König von Judäa ernannt, konnte aber erst im Jahre 37 mit Hilfe römischer Legionen sich der Herrschaft bemächtigen. Seine Heirat mit Marianne, einer Tochter des Hasmonäergeschlechts, verlieh ihm dazu eine freilich von den Juden nur halb anerkannte Berechtigung. Er suchte zwar sich als guten Israeliten auszuweisen, insbesondere durch seinen großartigen Ausbau des Tempels zu Jerusalem, begünstigte aber zugleich die Einführung römischer Sitten und blieb dem innerlichen Wesen der jüdischen Religion gänzlich fremd. Nach dem Tode dieses begabten, aber gewissenlosen Despoten (4 v. Chr.) zerfiel sein Reich nach seinem Testament in drei Teile, über welche seine drei Söhne herrschen sollten: Archelaus erhielt Judäa, Antipas* Galiläa und Peräa, Philippus* die nördlichen Grenzgebiete. Allein Archelaus vermochte sich nicht lange zu halten. Er wurde bald von den Römern abgesetzt (6 n. Chr.) und Judäa der Provinz Syrien einverleibt, doch unter einem besonderen römischen Prokurator, der zu Cäsarea seinen Sitz hatte. Diese Prokuratoren (Landpfleger) hatten keinerlei Verständnis für die Eigenart des jüdischen Volkes, und waren hauptsächlich nur darauf bedacht, das Land für sich und die kaiserliche Regierung auszubeuten. Die pharisäische Partei der Juden schürte insgeheim die Unzufriedenheit, und hie und da kam es zu einem Aufstand, der stets an religiöse Motive appellierte. Allein gegen die römischen Waffen war nicht aufzukommen, weshalb man den offenen Kampf mied und sich mit dem Kommen der Gottesherrschaft, dem verheißenen Messias vertröstete, welcher dieser Herrschaft der Heiden ein Ende machen werde. Der bekannteste unter diesen Prokuratoren ist Pontius Pilatus* (26—36 n. Chr.), welcher manche Konflikte mit dem Volke hatte, in der Leidensgeschichte Jesu aber seine ganze innere Haltlosigkeit offenbart.

Unterdessen reifte der innere Widerspruch zwischen dem freilich mannigfach getrübten theokratischen Bewußtsein des Volks und den maßlosen Ansprüchen der Cäsaren immer mehr aus, bis er schließlich zur Endkatastrophe führte. Schon ums Jahr 40 wäre es beinahe zum offenen Ausbruch des Kampfes gekommen, als der syrische Legat Petronius auf den Befehl des Kaisers Caligula das Standbild des letzteren zur Anbetung in den

Tempel von Jerusalem setzen wollte. Allein den inständigen Bitten des Volkes und namentlich dem persönlichen Eintreten Agrippas in Rom gelang es, den Kaiser zur Zurücknahme dieses Edikts zu bewegen. Dieser Agrippa* I., welcher noch einmal das ganze Reich Herodes d. Gr. als König beherrschte, suchte jenen Gegensatz zu mildern; daß er freilich nicht ohne Grausamkeit war, bekamen die Christen zu fühlen. Nach seinem Ableben (44) verwandelte Claudius Judäa wieder in eine römische Provinz mit Verwaltung durch einen Prokurator, da Agrippas Sohn noch minderjährig war; allein auch später ließ man das jüdische Königtum nicht wieder aufleben, sondern Agrippa II.* mußte sich mit einem bescheideneren Machtgebiet begnügen (40—100 n. Chr.). Er suchte übrigens das Volk umsonst vom Kampf mit den Römern zurückzuhalten und blieb während des Krieges diesen treu.

Schon durch die Landpfleger Felix* und Festus* wurde die Geduld der Juden auf harte Proben gestellt. Noch schlimmer war Albinus (Jos. Bell. jud. 2, 14, 1) und vollends Gessius Florus (seit 65) legte es recht eigentlich darauf an, das Volk zu einem verzweifelten Aufstand zu bringen, da er nur so einer Aufdeckung seiner Schandthaten konnte vorzubeugen hoffen (Bell. jud. 2, 14, 3 ff.). Schließlich gelang ihm dies. Die Zeloten ließen sich nicht länger niederhalten; sie besetzten den Tempel und befestigten sich dort; Florus aber fand für gut, die Stadt zu verlassen (66 n. Chr.). Der zur Beruhigung herbeigeeilte Agrippa (II) richtete nichts aus. Auch mit bewaffneter Macht ließ sich der Aufstand nicht niederwerfen. Die römische Besatzung zog ab, wurde aber gegen gegebene Zusage auf dem Rückweg niedergemacht. Selbst Cestius Gallus, der mit starker Heeresmacht und nicht ohne einigen Erfolg, gegen die Stadt vorgedrungen war, trat schließlich den Rückzug an und wurde in einer Schlucht bei Bethhoron von den Aufständischen überfallen, so daß er 6000 Mann samt dem Kriegsgeräte einbüßte und nur einen kleinen Teil seines Heeres retten konnte. Jetzt hatten bei dem Siegestaumel, welcher das Volk ergriff, die Zeloten ganz die Oberhand. Man rüstete sich im ganzen Lande zum Widerstand. Flavius Josephus* erhielt den Oberbefehl in Galiläa, galt aber den Eifrigeren, an deren Spitze der fanatische Johannes von Gischala stand, nicht ohne Grund als mattherzig und zweideutig, hatte daher manche Widersetzlichkeiten von ihnen zu erdulden. Die Römer, welche der kriegskundige Vespasian anführte, drangen gerade hier zuerst ein und überwältigten Galiläa ohne große Mühe (67 n. Chr.). In Jerusalem selbst wütete die Parteileidenschaft noch weit schlimmer als in Galiläa. Es kam zu blutigen Kämpfen zwischen den Zeloten und den Gemäßigten, wobei auch die Idumäer mithalfen. Unterdessen eroberte Vespasian (im Jahre 68) Peräa, sowie die westliche Küste. Der Tod Neros verursachte noch eine Verzögerung des Vormarsches gegen die Hauptstadt, da Vespasian zum Kaiser ausgerufen, erst eine abwartende Stellung einnahm und dann von Alexandrien nach Rom eilte (im Jahre 69). Sein Sohn Titus, der den Oberbefehl übernommen hatte, traf noch weitere Vorbereitungen und ließ den in Jerusalem unter sich streitenden drei Parteien — die Zeloten hatten sich in zwei solche gespalten — Zeit genug, sich gegenseitig zu schwächen, ehe er endlich, wenige Tage vor dem Passahfest des Jahres 70, vor den Mauern Jerusalems erschien. Der Angriff erfolgte naturgemäß von Norden. Schon nach 14 Tagen war die äußerste dort befindliche Mauer genommen, wenige Tage darauf auch die zweite durchbrochen. Nur die dritte, stärkste leistete länger Widerstand. Aber zugleich wurde die Hungersnot in der überfüllten Stadt entsetzlich. Titus forderte wiederholt zur Übergabe auf; aber weder seine friedlichen Vorschläge noch seine Schreckmittel — er ließ viele Gefangene um die Stadt her ans Kreuz schlagen — vermochten die unglücklichen Verteidiger dazu, von ihrem verzweifelten Widerstand abzulassen, von welchen manche noch hofften, der Gott ihrer Väter werde, wenn es mit Stadt und Tempel zum äußersten gekommen sei, wunderbare Hilfe senden. Als die übrigen Befestigungen nach mehrmonatlichem Ringen trotz aller Tapferkeit der Juden gefallen waren, da wogte der Kampf noch um das letzte Bollwerk, den Tempel. Nach Josephus ausführlicher Beschreibung der Vorgänge (Bell. jud. 6, 4, 3 ff.) wollte Titus den Tempel schonen, derselbe geriet aber durch die unbewachte That eines Soldaten in Brand. Sulpicius Severus (Chron. 2, 30) dagegen behauptet, Titus selbst habe namentlich die Zerstörung des Tempels beabsichtigt. Den furchtbaren Anblick des brennenden Heiligtums wie all die Schreckensszenen, die den Fall der Stadt begleiteten, hat Josephus ausführlich beschrieben. Seine Schilderung ihres Unterganges ist eine unschätzbare Illustration zu den Weissagungen des Herrn Jesu von dem ihr nahenden Gottesgericht. Die Aufständischen behaupteten nach ihrem Fall noch kurze Zeit einige Festungen: Herodeion (bei Thekoa), Machärus (im Ostjordanland) und Masada (westlich vom Toten Meer). Aber das Schicksal des jüdischen Staates war be-

siegelt, und auch spätere Aufstände vermochten dem Gemeinwesen nicht wieder zu einem dauernden Dasein zu verhelfen. Israel lebt seitdem ohne Land, ohne Heiligtum, unter die Nationen zerstreut. **v. Orelli.**

Israel, nachbiblische Geschichte desselben. Litteratur: M. J. Jost, Geschichte der Israeliten, Berlin 1820—29. 9. Bd. — M. J. Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, Lpz. 1857—59 3. Bde. — Dr. H. Grätz, Geschichte der Juden, Lpz. 1856—1870, 11. Bde.

Durch die Zerstörung Jerusalems hatte das jüdische Volk den letzten Rest seiner Selbständigkeit verloren, es durfte und konnte seither nirgends über sein Geschick selber entscheiden, konnte es auch nur in geringem Maße selber gestalten; in seinem Dasein und den Bedingungen und Verhältnissen desselben war es seither ganz und gar von den Völkern abhängig, unter denen es lebt und unter die es zerstreut ist. Seither hat es also keine selbständige Geschichte mehr. Aber trotzdem besitzt es noch eine eigenartige geistige, soziale und religiöse Entwickelung seines Lebens, durch welche es sich von all den Völkern, in deren Mitte es lebt, unterscheidet. Und eben diese innere Entwickelung hat auch seinen äußeren Bestand erhalten, so daß es weder freiwillig sich mit ihnen verschmelzen, noch von ihnen absorbiert werden konnte. Das jüdische Volk hat doch während der letzten 1900 Jahre eine eigene, innere Geschichte erlebt. Weil es sich aber unter den Völkern in eigener Sondergestalt entwickelte, beeinflußte es auch die Völker, nicht durch Thaten äußerer Gewalt, aber um so mehr innerlich durch die Wirkungen seines eigenartigen Geistes und Wesens. Trotz seiner äußeren, politischen Machtlosigkeit gehört daher Israel doch noch zu den geschichtlichen und geschichtbildenden Völkern, ihm fehlen nicht die inneren Bedingungen, um einmal auch wieder äußerlich eine Weltstellung unter den Völkern zu erringen.

Äußerlich also gliedert sich die jüdische Geschichte, wie die der Völkerwelt, in eine ältere, mittlere und neuere. Die ältere reicht von der Zerstörung Jerusalems bis zum Untergang des römischen Weltreichs und der siegreichen Ausdehnung einerseits der germanischen Völker über den Norden des Mittelmeeres, und andererseits der muhamedanischen Araber über die afrikanischen und asiatischen Süd- und Ostländer desselben Meeres. Die mittlere Zeit erstreckt sich dann für das jüdische Volk bis zum siegreichen Durchbruch aller politischen und kulturellen Prinzipien, welche Renaissance und Reformation in das Leben der europäischen Völker eingeführt hatten, in der großen Katastrophe der französischen Revolution. Das Mittelalter dauerte demnach für das jüdische Volk erheblich länger, als für die übrigen Kulturvölker. Die Neuzeit also beginnt für die Juden mit der Revolution; sie inaugurierte auch für die Juden ganz neue Verhältnisse.

Die innere, geistige Entwickelung der Juden, also ihre eigentliche Geschichte, zerfällt in dieselben drei Perioden. In der ersten schafft sich das jüdische Volk in intensiver Geistesarbeit das große und gewichtige Werkzeug, durch das es den eigenen und eigenartigen geistigen Fortbestand, gesondert und unbeeinflußt von allen Völkern um es herum, sichert und schützt. Es errichtet um sich einen geistigen Wall, durch den es seine innerste Natur und Individualität wahrt und erhält. Das jüdische Geistesleben, verzichtend auf alle Wirksamkeit nach außen, ist ganz und gar beschäftigt mit der Produktion des Talmud, der Schutzmauer und Burg seines Geistes, der Schatzkammer seines Sinnens und Dichtens, der Grundveste seiner leiblichen und geistigen Lebensordnungen. Erst nachdem so sein Geist und Leben in feste Formen beschlossen war, konnte es ohne Gefahr für seinen inneren Bestand auch am Geistesleben der Völker, soweit ihm dazu Raum gelassen wurde, teilnehmen. — Die ganze zweite Periode hindurch war freilich dieser Raum nur ein äußerst beschränkter. Es blieb ihm fast nur übrig, die Geld- und Handelsgeschäfte der Weltvölker und besonders zwischen Orient und Occident zu vermitteln. Da aber Geld und Handel mächtige Faktoren der ökonomischen und sozialen Verhältnisse der Völker sind, so haben damit die Juden denselben einen hochwichtigen, noch nicht genug erkannten Dienst geleistet, den zu thun kein anderes Volk gleichermaßen im Stande gewesen wäre. Ein bleibendes Verdienst um die höhere Kultur erwarben sich aber die Juden gleich in der ersten Hälfte des Mittelalters. Jüdische Gelehrte waren es, welche die Schätze der altgriechischen Philosophie, welche die Araber von den syrischen Christen geerbt und sich angeeignet hatten, durch Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische dem latinisierten, germanischen Europa bekannt machten und damit dem philosophischen Denken des christlichen Nordens ein wesentliches Element zum Bau seiner Scholastik zuführten. Dabei brachten die Juden selbst aus ihrer Mitte keine kleine Zahl scharfsinniger und tiefer Denker hervor. Am Schluß dieser Periode, als für die übrigen Völker schon längst die Neuzeit begonnen hatte, erstand

aber aus dem sonst noch ganz mittelalterlich, talmudisch denkenden jüdischen Volk der moderne Denker, der durch die Wucht seines monistischen Gedankens bis in unsere Zeit seinen gewichtigen Einfluß ausübt, Spinoza. So haben die Juden auch mit geistigen Gütern den Völkern den elenden Platz bezahlt, den das Mittelalter ihnen in ihrer Mitte gewährte. — Die französische Revolution brachte den Juden ihre allmähliche Emanzipation. Damit mußte auch in dieser dritten Periode bei den mit den Christen politisch gleichberechtigten Juden die geistige Macht des Talmud fallen, und damit fiel auch ihr innerer Halt und ihr geistiges Sonderleben. Mit ungestümer Hast und Kraft bemächtigten sich die westeuropäischen Juden der ihnen bisher fremd gebliebenen modernen Bildung, Kunst und Wissenschaft und der modernen Denk- und Lebensweise. Indem ihr allgemeiner Wohlstand sich hob, schwangen sich einzelne empor zu eminenten Reichtümern oder zu den höchsten Ehrenstellen, wie auch auf allen Gebieten des Handels und der Industrie ihre Konkurrenz bald überall drückend empfunden wurde. Im Gegensatz dazu zeigt ihr religiöses Leben einen unaufhaltsamen Niedergang, den auch die sogenannte Reform ihrer synagogalen Gottesdienste und Gebräuche eher noch beförderte als aufhielt. Der durch das Vordringen der Juden aber entstandene Antisemitismus hatte die Wirkung, daß die Fortgeschrittensten ihr Judentum ganz aufgaben und sich oder ihre Kinder in eine der christlichen Kirchen aufnehmen ließen. Als natürliche Reaktion dagegen trat dann am Ende des Jahrhunderts der Zionismus auf, der die Einigung der Nation, die Errichtung eines Judenstaates in Palästina und die Schaffung einer rechtlich gesicherten Heimstätte für die verfolgten Juden der ganzen Erde auf rein politischem Wege zu erreichen sich zum Ziel gesetzt hat. Das neue Jahrhundert aber findet das jüdische Volk in einer sozialen Bewegung und geistigen Gärung, wie noch nie seit der Zerstörung Jerusalems.

Überblicken wir nun in Kürze den Verlauf der jüdischen Geschichte im Einzelnen.

I. Die alte Zeit. Der lange blutige Krieg hatte das jüdische Land zur Wüste gemacht und seiner jüdischen Einwohner fast gar beraubt. Vespasian nahm das Land zu seinem Privatbesitz, verschenkte große Güter an seine Günstlinge und Freunde, siedelte 800 Veteranen in der Nähe der zerstörten Stadt an, und Juden, die wieder in Judäa sich niederlassen wollten, mußten dem Sieger das Land abkaufen. So bestund das jüdische Volk eigentlich nur noch in der Fremde. Schon seit Jahrhunderten waren viele Tausende von Juden außer Lands angesiedelt. Diese bildeten nun den eigentlichen Bestand der Nation. Die größte, reichste und angesehenste jüdische Bevölkerung hatte unstreitig Ägypten, wo sie seit der Gründung Alexandrias eine bedeutende Stellung einnahmen. Zwei Quartiere dieser Stadt waren ganz von Juden bewohnt und die drei anderen hatten gemischte Bevölkerung. Das ganze Land bewohnten wohl über eine Million Juden. In Heliopolis besaßen sie seit 200 Jahren ein Heiligtum, das ihnen das jerusalemitische ersetzte. Auch die Provinz Kyrene hatte eine dichte jüdische Bevölkerung; Syrien, die Euphratländer, Armenien, Persien, Indien waren mit Juden überfüllt. Längs den Handelsstraßen, die durch Kleinasien, Macedonien und Griechenland hinüber nach Italien führten, war keine bedeutendere Stadt ohne jüdische Gemeinde und Synagoge. Sie fehlten nicht den Handelsplätzen und Kolonien des Mittelmeeres. Jüdische Händler folgten den römischen Legionen den Rhein herunter und hinüber nach Gallien und Britannien. Rom selbst besaß wohl mindestens 8000 jüdische Einwohner, welche ein eigenes Quartier an der Tiber ausmachten. Viele hatten es hier zu Reichtum und Ansehen gebracht. Seit Augustus Zeit hielten sich immer Glieder der herodianischen Familie am Hofe auf und hatten Juden sogar in höchste Kreise geführt, lebte doch die Jüdin Bernice, die Geliebte des Titus, noch 10 Jahre lang nach der Zerstörung Jerusalems im kaiserlichen Palast. Alle diese Millionen von Juden hatten vom Krieg wenig gelitten. Nur dadurch wurden sie in Mitleidenschaft versetzt, daß Vespasian den Oniastempel in Heliopolis schließen ließ und allen Juden des Reichs eine besondere Steuer, den fiscus Judaicus auferlegte, der Anfang der Ausnahmsstellung und Ausnahmsbehandlung der Juden in aller Welt.

Allen diesen Juden war nun aber ihr Einheitspunkt genommen, denn durch den Tempel waren sie mit dem Heimatland und der väterlichen Religion in engstem Zusammenhang gestanden. Es hätte ihnen das Schicksal der zehn Stämme gedroht, sie hätten sich allmählich unter den Weltvölkern verloren, wenn nicht ein neuer Mittelpunkt für die Zerstreuten wäre geschaffen worden, der die religiöse und nationale Gemeinschaft aufrecht erhalten hätte. Während der Zelotenherrschaft in der belagerten Stadt hatte der gemäßigte, römerfreundliche Rabbi Jochanan ben Sakkai sich ins römische Lager geflüchtet. Als Lohn dafür, daß er dem Vespasian die Kaiserwürde geweissagt habe, soll dieser ihm eine Bitte zu gewähren versprochen haben. Der Rabbi bat um nichts, als um die Erlaubnis, irgendwo

als Lehrer des jüdischen Gesetzes eine Schule errichten zu dürfen. Nach dem Krieg wählte er dazu Jabneh oder Jamnia, eine kleine Küstenstadt südlich von Joppe. Hier sammelten sich die Gesetzeskundigen, welche dem Schwert und der Sklaverei entronnen waren. An die Schule schloß sich dann ein Beth Din, ein Gerichtshof, dessen Vorsitzender mit dem Titel Rabban, Rabbi Jochanan selbst wurde. Die Hauptaufgabe des Gerichtshofes war, nicht bloß die Gesetzesbeobachtung zu überwachen, sondern wichtiger war die Ordnung des Kalenderwesens, die Festsetzung der Neumonde und des ganzen Sabbath- und Festcyklus. Dies hatte früher das Synedrium in Jerusalem besorgt und allen Juden der Welt durch Botschaft mitgeteilt. Obgleich nun dieser Gerichtshof nicht die umfassenden Befugnisse wie das alte Synedrium besaß und auch nicht aus 70 Mitgliedern bestand, so konnte doch die Sage entstehen, Rabbi Jochanan habe das Synedrium von Jerusalem nach Jabneh übertragen. Er selbst hat wohl bei seiner Schulgründung nicht die Absicht gehabt, einen neuen Mittelpunkt des religiös-nationalen Lebens für seine Nation zu schaffen, aber dennoch lag die Bedeutung seiner Schöpfung darin, daß eine lebendige Fortpflanzung des Gesetzes und Pflege des Gesetzesstudiums im Geist und Sinn des bisherigen Judentums dadurch ermöglicht war. Solange das jüdische Gesetz gelehrt wurde, konnte der jüdische Geist nicht aussterben und nicht untergehen., Hier war nun der Ort, wo die Gesetzeslehre rein, tief und umfassend getrieben wurde, wohin die Juden des Auslandes ihre Söhne wieder zum Gesetzesstudium schicken, woher sie ihre Gesetzeslehrer beziehen, und von wo sie über wichtige Fragen Entscheidungen sich holen konnten.

Die Gesetzestradition war aber damals schon reich entwickelt. Sie teilte sich in zwei Hauptbestandteile, die Halacha und die Hagada (vgl. d. Art. Midrasch).

Durch dieses Gesetzesstudium, das von nun an den Inhalt und die Thätigkeit des jüdischen Geistes ausmachte, was ihn ganz und gar beschäftigte und ausfüllte, empfing derselbe seinen ganz eigentümlichen, von jedem anderen Völkergeist der Welt durchaus verschiedenen Charakter. Dieser bestand in einer ganz eigenartigen, aber festgeschlossenen und konsequent durchgeführten Weltanschauung und sittlichen Lebenshaltung. Will man das Judentum vom ersten Exil bis zum zweiten das biblische Judentum nennen, so bildet sich im zweiten Exil nun ein Talmudjudentum, wodurch die Juden das geworden sind, was sie heute noch überall da sind, wo die moderne Bildung die Talmudherrschaft noch nicht gebrochen hat. Es ist die dritte Wandlung und Entwickelungsstufe des jüdischen Geistes, wenn man als erste die vorbiblische betrachtet. Die vier Generationen von Gesetzeslehrern bis zum Abschluß der Mischnah heißen Tanaim. Die fünf Generationen bis zum Abschluß des ganzen Talmud nennt man Amoraim; beide haben dem jüdischen Volk ihren Charakter aufgeprägt durch die Schöpfung ihres Geistes: den Talmud (s. d. A.), mittelst dessen den Rabbinern von damals an bis heute das jüdische Volk zu beherrschen viel leichter auch ohne äußere Gewalt gelang, als der römischen Hierarchie die geistige Beherrschung der Christenheit. Dieses Rabbinertum hat bis heute die Einheit des Judentums zu wahren und allen Häresien, Separationen und Schismen, das Karäertum ausgenommen, zu wehren gewußt. Erst in unserer Zeit hat mit dem Talmud auch das Rabbinat Macht und Bedeutung eingebüßt, und damit ist der innere und äußere Zerfall des Judentums unaufhaltsam eingetreten, wodurch das jüdische Volk und das Judentum selbst vor eine neue Wendung ihres Geschickes gestellt sind.

Unter den vielen Tanaim sind zwei zu besonderer Berühmtheit gelangt: Gamaliel II und Rabbi Akiba. Dem ersteren, einem Abkömmling des berühmten Hillel, gelang es durchzusetzen: 1. daß in der Praxis der Gesetzesausübung die Aussprüche Hillels Geltung haben sollten, obschon es den Gesetzeslehrern unbenommen bleiben sollte, für sich privatim andere Meinungen zu hegen und ihren Schülern vorzutragen; 2. daß neue Halachot nur durch Majoritätsbeschluß der Gesetzeslehrer Giltigkeit erhalten sollten und 3. daß der Ort der Beschlußfassung darüber Jabneh sein und bleiben solle. Er selbst war Präsident dieses Gerichtes und führte den Titel Nasi (Patriarch, Fürst) und verhängte rücksichtslos den Bann über alle, die sich nicht fügten. Durch diese Maßregeln blieb die Einheit unter den Rabbinern selbst gewahrt. Rabbi Akiba (s. d. A. Bd I S. 281) aber glänzte nicht blos durch seinen Scharfsinn im Lehren, sondern auch dadurch, daß er zuerst sich um Sammlung und Ordnung der Halachot bemühte. Besonderen Ruhm aber erwarb er sich durch seine neue Methode, wodurch er die Begründung der Lehrsätze aus der Schrift zum Extrem führte. Nicht bloß aus einzelnen Worten, Silben und Buchstaben der Schrift sollten Gesetzesformeln abzuleiten sein, sondern auch aus den einzelnen Häkchen der einzelnen Buchstaben. Hingen bisher die Lehrsätze nur an einem Haar und hatten keine wirklichen Anhaltspunkte im Schriftwort, so war durch Akibas Künstelei vollends aller Willkür Thür

und Thor geöffnet. Moses selbst, sagten seine Schüler, habe sich im Geiste gewundert, was alles einmal Akiba aus den Häckchen und Krönchen der Buchstaben seiner Thora herausklügeln werde.

Unter Gamaliels II. Patriarchat, am Anfang des 2. Jahrhunderts, vollzog sich auch die Scheidung zwischen Judentum und Christentum, indem R. Tarphon und R. Ismael dafür eiferten, daß die Evangelien (Gilion) der Christen verbrannt werden müßten, auch wenn der Name Gottes darin vorkomme, und R. Samuels Verwünschungsformel der Judenchristen (Birkat Minim) offiziell den 18 Artikeln des täglichen Gebetes aller Juden hinzugefügt wurde. Der Umgang mit Judenchristen wurde noch strenger, als der mit Heiden und Samaritanern verboten, und ganz besonders war untersagt, sich im Namen Jesu heilen zu lassen.

Der inneren Stärkung entsprach auch eine äußere. Noch immer gewann das Judentum viele und auch vornehme Anhänger aus den Heiden, besonders auch in Rom. Überhaupt schien die Kraft des Judentums immer noch nicht ganz gebrochen. Kaiser Domitian ließ daher den fiscus Judaicus mit aller Strenge einziehen; auf dem Übertritt zum Judentum stand Vermögensverlust, Exil, ja Todesstrafe; auch das eifrige Gesetzesstudium der Juden weckte sein Mißtrauen; er ließ untersuchen, ob das Gesetz nichts Staatsgefährliches enthalte. Sein Nachfolger Nerva war duldsamer. Er hob die Strafen des Übertritts auf und die Judensteuer wurde nachsichtig eingezogen, was eine Denkmünze verewigte durch die Aufschrift: Fisci Judaici calumnia sublata. Domitians Mißtrauen gegen die Juden wurde unter Trajan bestätigt durch die thätige Hilfe, die sie den Parthern leisteten und das Vordringen des kaiserlichen Heeres am Euphrat hinderten. Hartnäckig verteidigten Juden unter ihrem Oberhaupt, dem Rosch Golah (Fürst der Gefangenschaft) die Stadt Nisibis. Am Tigris konnte der Fürst von Adiabene, dessen Geschlecht schon vor 100 Jahren zum Judentum übergetreten war, nur mit Mühe besiegt werden, so daß die Unterwerfung der Parther zugleich als neuer Sieg über die Juden galt, wie die Denkmünze es verewigte: „Assyria et Palaestina in potestatem Populi Romani redactae.“ Der Sieg über die Juden im Orient war aber nur das Zeichen zu einem furchtbaren Aufstand aller Juden in Aegypten, Kyrene und Cypern. Die kaiserlichen Legionen unter Lupus wurden geschlagen, und die Juden nahmen furchtbare Rache an Römern und Griechen, die in ihre Hände fielen. Auf Cypern allein sollen 240000 Griechen umgebracht worden sein. Trajan mußte seine besten Feldherrn aufbieten: Lucius Quietus führte einen Vertilgungskrieg gegen die Juden in den babylonischen Ländern, und Martius Turbo gelang es, nach schweren Kämpfen Rache an den Juden des Mittelmeeres zu nehmen. Ihre prachtvolle Synagoge in Alexandria wurde dem Erdboden gleichgemacht. So mußte auch die Kraft der ausländischen Juden gebrochen werden. Noch waren die Juden Kleinasiens und Vordersyriens übrig. Sie wagten nicht selber die Fahne des Aufruhrs zu erheben, aber durch ihre Unterstützung konnten die Juden Palästinas noch einmal den Kampf mit den Römern wagen; denn die messianische Hoffnung erregte immer noch die jüdischen Geister. Als ein Erdbeben Cäsarea und Emaus, die beiden Lagerplätze der römischen Garnison zerstörte, schien der Augenblick des Aufstands gekommen. Er war so gut vorbereitet, daß bald das ganze Land in seiner Gewalt war (s. Bd VII S. 318, 18 ff. u. über Barkochba s. d. A. Bd II S. 403 ff.). Hadrian mußte seinen besten Feldherrn, Julius Severus, aus dem fernen Britannien kommen lassen, um den Aufstand zu überwältigen. Das war der letzte Versuch der Juden, die messianische Idee mit Gewalt der Waffen zu verwirklichen. Von nun an beschränkten sie sich darauf, um so inbrünstiger täglich um das Kommen des Messias zu beten, indem sie ihre Erlösung nur von einer göttlichen Wunderthat erwarteten. Zur Strafe für den Aufruhr wurde über die h. Stadt und den Tempelberg der Pflug gezogen, etwas nördlicher eine neue Stadt mit dem Namen Aelia Capitolina gegründet durch heidnische Einwohner, den Juden das Betreten der Stadt bei Todesstrafe verboten; das Thor schmückte ein Schweinskopf, auf dem Tempelberg wurde eine Statue Hadrians aufgestellt, auf Golgotha ein Venustempel gebaut und in Betlehem eine Adonisstatue errichtet. Die Judensteuer wurde in eine Kopfsteuer umgewandelt, die Beschneidung, der Sabbath und das Gesetzesstudium verboten. Zweck war, das jüdische Volk mitsamt seiner Religion allmählich ganz auszurotten. Damit war das jüdische Volk endgiltig aus der Reihe der Völker ausgestrichen und politisch vernichtet.

Ihre politische Ohnmacht war eine so vollkommene, daß Antoninus Pius es wohl wagen konnte, die drakonischen Religionsverbote wieder aufzuheben. Es waren nicht politische Gründe, sondern religiöse Intoleranz, wenn Marc Aurel sie erneuerte. Es war gleichsam die Anerkennung durch die Juden selbst, daß ihr politisches Leben nur mehr der

Geschichte angehöre und endgiltig beschlossen sei, daß zwei Rabbinern, die aus Palästina gekommen waren, um die Ungunst des Kaisers abzuwenden, verstattet wurde, in der Schatzkammer zu Rom die heil. Tempelgefäße, das goldene Stirnband des Hohenpriesters, den siebenarmigen goldenen Leuchter und den kostbaren Vorhang des Allerheiligsten zu sehen. Das Alles war für immer vergangen, die Juden besaßen keine öffentliche nationale Bedeutung mehr, sondern waren nur noch eine Religionsgemeinschaft.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts gelang es R. Juda ben Simon die Autorität des Patriarchen über die des Synedriums zu setzen, so daß seine Entscheidungen Giltigkeit hatten auch ohne die Zustimmung des Synedriums, aber nicht umgekehrt. Das Synedrium verlor daher immer mehr an Ansehen. Auch die Weihe der Rabbiner durch Handauflegung behauptete er als sein Vorrecht. Endlich brachte er auch (um 190 n. Chr.) die Gesetzessammlung zum Abschluß, indem er die Mischnah des R. Akiba endgiltig ordnete, sichtete, abschloß, und ihr durch sein Ansehen die allgemeine Anerkennung verschaffte. Alle anderen Sammlungen galten nun nur noch als Privatwerk ohne Autorität. Obwohl kein offizieller Codex gefertigt und kanonisiert wurde, so muß doch angenommen werden, daß von jetzt an die Mischnah nicht mehr bloß mündlich, sondern schriftlich sich fortpflanzte. Da alles nationale, politische, rechtliche Staatsleben der Juden aufgehört hatte, konnte dieses Gesetz zwar nur zum Teil noch im religiösen und privaten Leben des Volkes angewendet werden; es hatte fast nur einen idealen Wert, die innere Denkweise und Gesinnung der Volksgenossen zu bilden und das Geistesleben in jüdischen Bahnen zu erhalten. Der Gebrauch der Mischnah bestand daher vorzüglich darin, daß sie studiert, diskutiert, kommentiert wurde, aber der Geist eines Volkes liegt in dem seine Gesinnung und seine Sitten bildenden Gesetz und Recht, und dieser jüdische Geist wurde eben dadurch erhalten und fortgepflanzt und vor dem Untergang gesichert.

Mit der Bildung der Mischnah hatte sich die Geisteskraft der palästinensischen Juden erschöpft. Der Schwerpunkt des Judentums wanderte hinüber nach den Euphratländern und Babylon wurde bald Sitz der neuaufkommenden Rabbinerschule der Amoraim, als deren Erzeugniß die Gemara oder der eigentliche Talmud zu nennen ist. Wie die Mischnah sich zur Bibel, so verhält sich die Gemara zur Mischnah; es ist eine immer kompliziertere, dialektischere, bis zur Sophistik sich versteigende Ausdeutung des Gesetzes, wodurch das Studium des Gesetzes ins Unendliche anschwoll und der jüdische Geist in immer engere Fesseln gelegt wurde. Die ersten Amoraim sind alle noch Palästinenser. Unter ihnen ist der Patriarch R. Juda II. zu nennen. Er verlegte den Sitz des Patriarchats nach Tiberias, und hier erlebte das Institut noch eine Glanzzeit durch die Gunst des Kaisers Alexander Severus, den die Alexandrinischen Epigrammatiker als Hohenpriester und Synagogenvorsteher eben deswegen verhöhnten. Nicht ohne Vorwissen des Kaisers konnte Juda II. die peinliche Gerichtsbarkeit ausüben. Der Kaiser schenkte auch dem Patriarchen großen Grundbesitz, stiftete in die Synagoge zu Tiberias einen goldenen Leuchter und befreite die Juden des Reichs vom Zwang, städtische Ämter übernehmen zu müssen. Die Beziehungen zwischen Juden und Römern waren so intime, daß man der Familie des Patriarchen gestattete, wie die Römer das Haar zu tragen und griechisch zu lernen, so daß der Zeitgenosse Origenes sich darüber in seinen Homilien beklagt, daß dieselben Juden, welche den Christen mit unersättlichem Hasse begegneten, gegen die götzendienerischen Heiden so außerordentlich freundlich thäten. Ja, R. Juda ging soweit, daß er nicht nur heidnisches Öl und Brot zu essen gestatten wollte, sondern auch die Abschaffung des Fasttages zum Andenken an die Zerstörung Jerusalems plante. Diese Laxheit mochte wohl das Ansehen des palästinensischen Patriarchats tief schädigen und dem Aufsteigen Babyloniens zu Gute kommen. Unter den palästinensischen Amoraim hat R. Simlai als Gesetze des Judentums 613 aufgezählt, nämlich 365 Verbote und 248 Gebote. Diese 613 Gesetze habe David schon in 11 zusammengefaßt, Jesaja auf 6 zurückgeführt, Micha auf die 3: Rechtüben, Wohlthätigkeitlieben, in Züchtigkeit leben; Habakuk endlich habe sie in die eine Formel zusammengefaßt: „der Gerechte lebt seines Glaubens". Von R. Simlai wird auch gerühmt, daß er eifrig gegen die Christen polemisiert und besonders das Trinitätsdogma zu widerlegen bestrebt gewesen sei. — Während Judas II. Patriarchat tritt nun aber Babylonien immer mehr in den Vordergrund der jüdischen Geschichte. Die Juden gaben damals allein dem babylonischen Lande geistige Bedeutung. In den Städten Apamea, Nahardea, Nisibis, Pumbetita, Samosata und anderen wohnten so viele Juden, daß man Babylonien geradezu „Land Israel" nannte. Aller Juden Haupt war der Resch-Galuta (Exilsfürst), zugleich Würdenträger des parthischen Reichs, dem Rang nach der Vierte nach dem König. Sein Geschlecht wollte vom Davidschen Königshause abstammen. Er hatte alle Gewalt über die Juden

des Landes; sie war aber rein weltlicher Natur, keine geistliche Würde wie das palästinensische Patriarchat. R. Abba Rab brachte aus Judäa die Mischnah nach Babylonien und gründete ein Lehrhaus (Sidra), wo bald 1200 Schüler versammelt waren. Mit ihm beginnen die babylonischen Amoraim. Sein Freund Mar Samuel war es, der den von allen späteren Juden adoptierten Lehrsatz aufstellte: „das Gesetz des Staates ist giltiges Gesetz." Damit war ausgesprochen, daß die Juden von nun an immer und überall sich den jeweiligen Landesgesetzen zu fügen gewillt seien, und daß das Staatsgesetz ihrem eigenen Religionsgesetz vorgehe. R. Samuel war der erste Rabbi, der vom judäischen Patriarchat als religiöses Haupt der babylonischen Juden anerkannt wurde. Während der Regierung des Alexander Severus wurde die 400 jährige Dynastie der Parther gestürzt, und das neupersische Königshaus der Sassaniden bemächtigte sich der Herrschaft. Diese suchten die alte zoroastrische Religion wiederherzustellen, weshalb sich Verfolgungen gegen die Christen zu Nisibis und Edessa erhoben. Aber auch die Juden wurden mitbetroffen. Sie untersagten den Juden die Ausübung der peinlichen Gerichtsbarkeit, schlossen sie von allen Ämtern aus, verboten ihnen an gewissen persischen Festtagen Licht im Hause und Feuer auf dem Herde zu haben. Unter König Shapur traten aber bald wieder bessere Zeiten ein. Diese Ruhezeit dauerte im Orient und Occident bis in die Zeit Konstantins. Denn auch die für die Christen so schwere Regierung des Kaisers Diokletian war den Juden günstig. In Konstantins Toleranzedikt vom Jahre 312 war jedermann freie Religionsübung gestattet. Die jüdischen Patriarchen, Vorsteher der Lehrhäuser und Synagogen genossen dieselben Rechte wie die christlichen Geistlichen und heidnischen Priester. Sie waren sogar gesetzlich von den Magistratsämtern befreit. Später aber änderte sich Konstantins Politik. Die Juden hießen jetzt eine schädliche, ruchlose Sekte, der die Aufnahme von Proselyten verboten war. Mit dem Feuertod wurden die bedroht, welche dem Judentum Abtrünnige mit dem Bann belegten oder mit Steinigung angriffen. Auf dem Konzil zu Nicäa wurde das Osterfest unabhängig vom jüdischen Kalender festgestellt, denn es sei unwürdig, bei dem heiligsten Feste dem Gebrauch der Juden zu folgen. Nichts mehr sollten die Christen mit den Juden gemein haben. Später verbot der Kaiser auch den Juden ihre Sklaven zu beschneiden. Die Sklaven sollten durch Beschneidung die Freiheit erlangen. Überhaupt sollten sie keine fremden Sklaven besitzen. Als dies Gesetz nichts fruchtete, wurde die Beschneidung der Sklaven mit Todesstrafe belegt. In diesem Druck sah das jüdische Volk Vorzeichen für das Kommen des erhofften Messias, dem eine Wehezeit vorausgehen müsse. Schon lang kursierte das Wort: „Der Sohn Davids wird nicht eher kommen, bis sich das römische Reich zum Christentum bekennen wird." Diese Zeit schien jetzt da. Aber der Patriarch Hillel II. erklärte: „Israel hat keinen Messias mehr zu erwarten; denn die Verheißungen der Propheten von einem frommen, mächtigen Herrscher hat es bereits unter Hiskia genossen." Er ist die erste jüdische Autorität, die die Messiashoffnung der Juden zu entwurzeln und zu unterdrücken suchte. Das babylonische Schulhaupt aber legte Widerspruch ein: „Gott möge es dem R. Hillel verzeihen, einen solchen Irrtum ausgesprochen zu haben." Noch schlimmer ging es den Juden unter Constantius. Sie hatten den Perserkönig Shapur II. gegen den Kaiser unterstützt. Dafür verhängte er über sie die Strafe des Exils, so daß viele nach Persien auswanderten. Die Gesetzeslehrer wurden mit dem Tode bedroht. Die Schule von Tiberias verfiel dadurch dem Untergang. Constantins Gesetze wurden erneuert mit dem Zusatz, daß auch die Ehe zwischen Juden und Christen mit Todesstrafe belegt sei. Als gar die römischen Legionen wegen des persischen Kriegs drei Jahre lang in den Städten Judäas einquartiert waren, bemächtigte sich der Juden Verzweiflung; sie machten einen Aufstand, der mit der Zerstörung der beteiligten Judenstädte endigte. Es waren darunter Sepphoris und Tiberias, die Hauptsitze jüdischer Gesetzeslehre. Von nun an war Babylonien der Hauptsitz der Gesetzeskunde und die Schulen von Sura und Pumbetita nahmen den ersten Rang ein. — Die Lage der Juden änderte sich gänzlich unter der kurzen Regierung Julians. Sein Haß gegen die Christen machte ihn zum Freund der Juden. Den Patriarchen Hillel nannte er seinen ehrwürdigen Freund, erließ ein Handschreiben an die jüdischen Gemeinden und traf Anstalten, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Der Schutt wurde weggeräumt, Baumaterialien herbeigeschafft. Der Bau wurde aber bald eingestellt. Beim Bloßlegen der unterirdischen Gänge sollen schlagende Wetter die Arbeiter vertrieben haben. Julians rascher Tod machte der Sache ein Ende. Merkwürdig aber ist, daß die jüdischen Quellen gänzlich schweigen und nicht einmal den Namen dieses Kaisers erwähnen. Auch Julians Nachfolger verfuhren mit Toleranz gegen die Juden.

Um das Jahr 400 hat R. Aschi in Sura die Erklärungen, Diskussionen, Entscheidungen und Untersuchungen, welche bisher mündlich über die Mischnah gegeben worden waren, in

den Schulen gesammelt und zum Talmud (Talmud Babli) vereinigt, obwohl er selbst das große Werk nicht ganz vollenden konnte. Aber seine Sammlung wurde die hauptsächliche geistige Nahrung aller Juden. Denn wie das Bibelstudium für weniger förderlich und verdienstvoll galt als das der Mischnah, so stand das Mischnahstudium weit zurück hinter dem Lernen des Talmud. An den spitzfindigen Diskussionen des Talmud schärfte sich der jüdische Verstand von Jahrhundert zu Jahrhundert; aber ebenso sehr veräußerlichte er das religiöse Denken und Fühlen, indem die Talmudkenntnis zum Maßstab der Frömmigkeit und Heiligkeit wurde. Die jüdische Religion aber selbst erstarrte vollends zur peinlichen Übung der Talmudvorschriften. Bis auf den heutigen Tag ist der Talmud für Millionen von Juden der Inbegriff aller Wahrheit und Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, sein Studium der sichere Weg zum ewigen Leben. Etwas anderes zu studieren als Talmud, ist für den echten Juden ein sicheres Zeichen der Gottlosigkeit. Es ist schwer, über den geistigen Wert des Talmud ein gerechtes Urteil zu fällen. Hier haben wir aber nur zu sagen, was er für die geistige Entwicklung der Juden und des Judentums bedeutet; und da darf nicht verschwiegen werden, was er zur Erhaltung des Judentums geleistet hat. Für den talmudisch erzogenen und gebildeten Juden ist Gott und seine Offenbarung, allerdings in der Form des Talmud, erstes und höchstes Interesse seines Lebens, seines Denkens, Fühlens und Thuns. Alle Dinge betrachtet und mißt er nach dem Maßstab der Religion. Die Offenbarung Gottes ist ihm der Inbegriff aller Wahrheit und Prinzip aller Wahrheitserkenntnis. Auch in der Form des Talmud ist ihm das göttliche Sittengesetz ein nur um so strengerer und härterer Zuchtmeister geblieben, der sein Leben in vieler Beziehung auf einer gewissen sittlichen Höhe erhielt. Eine Menge alttestamentlicher Ideen wurzeln noch als lebigendes Geistesgut im jüdischen Volk, freilich vielfach überwuchert vom dichten Gestrüpp talmudischer Spitzfindigkeiten und Verkehrtheiten. Andererseits wurde durch den Talmud der jüdische Geist auf einer Religionsstufe zurückgehalten, die mehr als anderthalbtausend Jahre hinter der Gegenwart liegt, und der jüdische Geist wurde so fest in diese rückständige Religionsstufe eingezwängt, daß er für jede Umbildung unfähig, und jede Weiterbildung abgeschnitten wurde. Jeder Versuch einer Reform führt zur totalen Auflösung des Judentums selbst. Der Talmud ist also der Verschluß, unter dem Israel von jeder Weiterentwicklung seiner Religion und seines religiösen Lebens abgeschlossen gehalten wurde. Der Bruch mit dem Talmud bedeutet damit für das jüdische Volk die Auflösung und den Untergang seiner bisherigen Religion und die Umwandlung und Neugestaltung seines gesamten Geistes und Lebens.

Der Talmud, der mächtigste Faktor des nachbiblischen Judentums, ist babylonischer Herkunft, festgestellt und abgeschlossen im Reich und zur Zeit des sassanidischen Perserkönigs Jesdegerd I., als das alte Rom von den germanischen Völkern hart bedrängt und Nordafrika eine Beute der Vandalen wurde. Die gewaltigen Weltereignisse und der sichtbare Zusammenbruch der römischen Reichsmacht fachten damals auch wieder die messianischen Hoffnungen des jüdischen Volkes an. Es war eine Weissagung, der Messias werde im fünfundachtzigsten Jubiläum (4200 der Welt, 440 n. Chr.) erscheinen. Der kluge R. Aschi zu Sura aber erklärte: „Der Messias kann vor dem fünfundachtzigsten Jubiläum gewiß nicht kommen; erst nach dieser Zeit kann man sich der Hoffnung, aber nicht der Gewißheit hingeben.“ Um diese Zeit war es auch, daß die Vandalen die hl. Tempelgeräte in Rom raubten und sie nach Afrika schafften. Später soll sie Belisar, der Eroberer des Vandalenreichs, nach Konstantinopel (534) gebracht haben. Der abergläubische Justinian aber habe sich gefürchtet, sie bei sich zu behalten und habe sie in einer Kirche zu Jerusalem niederlegen lassen. Ihr Verbleib ist ganz unbekannt. Mit der alten Welt gingen so auch die alten Heiligtümer Israels vollends unter. Der Talmud wurde das einzige Heiligtum des zerstreuten Volkes. Auch in Palästina sammelten die Amoraim ihre Traditionen im jerusalemischen Talmud (Talmud Jeruschalmi, Talmud schel Erez-Israel, Gemara di Bene Ma'araba). Es ist unbekannt, von wem und wo er verfaßt wurde. — Im untergehenden Römerreich war der Juden Lage eine wenig sichere. Theodosius der Große zwar suchte sie zu schützen, wenn der christliche Pöbel die Synagogen zerstörte, aber seine guten Absichten scheiterten am heftigen Widerspruch des heil. Ambrosius. Auch das Recht der Patriarchen, Abtrünnige mit dem Bann zu belegen, suchte er aufrecht zu erhalten. Noch weniger gelang es seinen Söhnen Honorius und Arcadius die Juden zu schützen. Im Jahre 425 hob der morgenländische Kaiser Theodosius II. das palästinensische Patriarchat ganz auf, nachdem der letzte Patriarch Gamaliel V. ohne männliche Erben gestorben war. Unter Theodosius II durfte der Bischof Cyrill in Alexandria die Juden aus der Stadt vertreiben und ihr Vermögen dem Pöbel zur Beute geben, in

Antiochien wurden sie der Synagogen beraubt. Die Spannung zwischen Juden und Christen und gegenseitige Feindschaft hat damals einen außerordentlichen Grad erreicht. Kirchenväter und Bischöfe, wie Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus eiferten wider die Juden; andererseits verheimlichten die Juden nicht ihren Haß gegen das Christentum und seinen Stifter, verboten allen Umgang mit Christen, sogar die Erteilung von Unterricht in der hebräischen Sprache an Christen. R. Bar Chanina durfte nur heimlich in des Kirchenvaters Hieronymus Zelle zu Betlehem kommen, um ihn im Hebräischen zu unterrichten, und dieser mußte öffentlich sich wegen seines Umgangs mit Juden rechtfertigen durch die Erklärung, daß er die Juden unsagbar verachte, verabscheue und hasse, weil sie den Herrn in ihren Synagogen verfluchen. — Das altpalästinensische Judentum starb aber nicht, ohne der Welt noch ein wertvolles Vermächtnis zu hinterlassen: die Massorah d. h. die Hinzufügung der Vokale, Accente, Wort-, Silben- und Satzabteile zum hebräischen Bibeltexte, der aus bloßen Konsonanten bestand. Auch das alles war bisher nur mündliche Tradition gewesen und konnte nur durch lange Übung vom Lehrer (Karra, Bibelleser) erlernt werden durch Nachsprechen. Jetzt da mit der Gelehrsamkeit auch die Kenntnis der hebräischen Sprache sogar in Palästina am Aussterben war, konnte nur durch genaue Feststellung der Aussprache der sichere Wortlaut der Bibel der Zukunft erhalten werden. — Das babylonische Judentum erhielt sich noch länger. König Firuz (470) erregte eine Verfolgung gegen die Juden Persiens, wodurch viele nach Indien auszuwandern gezwungen wurden; dort erlangten sie vom König von Cranganor Ländereien und Privilegien, die auf einer noch erhaltenen Bronzetafel in altindischer und hebräischer Sprache aufgezählt werden. Von den Schlägen dieser Verfolgung scheinen sich aber die babylonischen Juden nicht mehr erholt zu haben. Ihr geistiges Leben erlosch. Das Ende der Zeit der Amoraim fällt in das Ende des 5. Jahrhunderts. Sie hinterließen den Talmud als ein Fertiges, zu dem nun keine Zusätze mehr sollten gemacht werden dürfen (500 n. Chr.).

II. Das Mittelalter. Für die Juden des byzantinischen Reiches beginnt das Mittelalter mit der Regierung Justinians, denn er erließ die Gesetze, die gleichsam das Muster wurden für die Behandlung der Juden das ganze Mittelalter hindurch. Er erließ das Gesetz, daß jüdischen Zeugen gegen Christen keine Glaubwürdigkeit beizumessen sei. Der Übertritt vom Christentum zum Judentum war strengstens untersagt. Ferner sollten die Juden verpflichtet sein, die lästigen und kostspieligen Stadtämter zu übernehmen ohne die Privilegien davon zu genießen, Freiheit von Geißelstrafe und Exil. „Sie sollen das Joch tragen, auch wenn sie darunter seufzen, aber jeder Ehre sollen sie unwürdig gehalten sein." Sie durften ihr Passahfest nie vor dem christlichen Osterfest feiern. Sie sollten die heil. Schrift in der Synagoge am Sabbath nur griechisch oder lateinisch vorlesen. So oft sich Gelegenheit bot, überfielen die Christen die Juden, um ihre Synagogen zu zerstören, sie selber zu berauben, zu verjagen und zu töten. Und auch die Juden ließen keine Gelegenheit vorübergehen, die Christen zu schädigen und für die erlittene Unbill Rache zu nehmen, was ihnen nur immer neue Verfolgungen zuzog. Von jetzt an aber verschwinden die orientalischen Juden vom Schauplatz der Geschichte; das geschichtliche Leben des jüdischen Volkes geht über auf die westländischen Juden. Die Spaniens sind die geistig regsamsten, welche nun für lange in den Vordergrund treten. Die Juden Italiens dagegen treten nicht besonders hervor. Während der Stürme der Völkerwanderung hatten sie dieselben Leiden durchzumachen wie die Christen. Dazu kamen aber immer noch die Konflikte mit den Christen. Unter der Gotenherrschaft galten in Italien immer noch die Gesetze des Kaisers Theodosius. Sie durften nach ihrem Gesetze leben, hatten ihre eigenen Richter; nur durften sie keine neuen Synagogen bauen. Über König Theodorich konnten die Juden sich nicht beklagen. Die meisten Streitigkeiten verursachte, daß die Juden immer wieder christliche Sklaven hielten und sie durch die Beschneidung zum Judentum zwangen, was beides wider das staatlich christliche Gesetz war. Die Juden hatten damals auch den Sklavenhandel in der Hand und pflegten ungesetzlicher Weise auch Christen als Sklaven zu kaufen und zu verkaufen. Es ist selbstverständlich, daß die Priester ihre Glaubensgenossen nach Möglichkeit gegen diese ungesetzliche Handlungsweise der Juden zu schützen suchten. Sonst suchte die weltliche und geistliche Obrigkeit die Juden zu schützen, denn auch hier pflegte der Pöbel die Synagogen oft zu zerstören. Besonders die Päpste übten Gerechtigkeit und Billigkeit gegen sie. Als der berühmte Minister des Königs Theodorich, Cassiodor, seine Ämter niedergelegt hatte, schrieb er eine Psalmenauslegung, worin er die Juden durch Hinweis auf die messianischen Psalmen zum Glauben an Jesum zu bekehren bestrebt war. Theodorichs Nachfolger, Theodatus hatte einen jüdischen Zauberer und Wahrsager, zu dessen trügerischer Kunst er oft seine Zuflucht nahm. Als Justinian durch Belisar Italien erobern

ließ, wehrten sich die Juden aufs heftigste, beredeten auch die Bürger Neapels zu energischem Widerstand und verteidigten persönlich die Stadt aufs tapferste bis zuletzt, weil sie wußten, daß sie doch keine Gnade zu erwarten hatten. Unter der Langobardenherrschaft hatten sie ruhige Zeiten. Besonders Papst Gregor I, der Große, beschützte sie. Er wollte, daß Juden nur durch sanfte Beredung, nicht durch Gewalt bekehrt werden sollten. Gewissenhaft wahrte er ihnen das römische Bürgerrecht. In seinen großen Besitzungen in Unteritalien, Sizilien und Sardinien ließ er sie nicht bedrücken, nur durften sie keine Christen als Sklaven haben. Oft und nie umsonst wandten sich die Juden Italiens um Schutz an den Papst. Für zerstörte Synagogen mußten die Christen Entschädigung zahlen. Übergetretene Juden aber begünstigte er, erließ ihnen die Grundsteuer. Über solche, die nur aus irdischen Gründen übertraten, schrieb er: „Wir gewinnen zwar sie nicht, doch gewiß ihre Kinder.“ Dagegen beschützte er auch die Christen vor den Übergriffen der Juden. An die Könige der Franken, Burgunds und Austrasiens schrieb er, sie sollten dem schändlichen Handel der Juden mit christlichen Sklaven ein Ende machen. Den König Reccared von Spanien lobte er, daß er so gethan habe. Wenn das christliche Volk oft die jüdischen Sklavenhändler und Besitzer christlicher Sklaven mißhandelte, so waren dies keine Verfolgungen um ihres Glaubens willen.

In keinem Land haben die Juden Europas so festen Fuß gefaßt, auf die Geschicke keines Landes so großen Einfluß ausgeübt und selber nirgends einen so hohen Grad materieller und geistiger Blüte erreicht, wie in Spanien. Nach ihrer Vertreibung aus Spanien haben sie doch ihre spanische Sprache behalten, als wäre es ihre Muttersprache, so daß bis heute die Nachkömmlinge jener Flüchtlinge in Afrika und der Türkei spaniolisch reden. Ja so mächtig wirkte ihr Aufenthalt in Spanien auf sie, daß sie nach dem hellen melodischen Klang der Sprache Castiliens ihre eigene hebräische Sprache heller und klangvoller aussprechen lernten, ganz anders als alle übrigen Juden. Nirgend im Mittelalter haben sie solchen Reichtum und solche Ehrenstellen sich erworben, so große Dichter und Philosophen hervorgebracht, wie in Spanien, in keinem anderen Land aber haben sie auch so viel erduldet, als in Spanien. Mit Stolz und Schmerz schauen heute noch die Juden auf jene Zeit des Ruhmes und der Leiden zurück. Die Niederlassungen der Juden in Spanien mögen so alt wie die der Phönizier sein. Die vornehmsten Geschlechter, wie die des Abrabanel behaupteten, von David abzustammen; sie wollten schon nach der ersten Zerstörung Jerusalems hingekommen sein. Nach der zweiten seien 80 000 Gefangene nach Spanien verkauft worden. Granada war fast ganz von Juden bewohnt und hieß daher Judenstadt, ebenso das uralte Tarracona. Juden wollten auch die Erbauer von Toledo sein und diese Stadt galt als zweites Jerusalem. Ringsum sollen sie auch andere Städte angelegt haben wie in Judäa um Jerusalem, so Eskaluna-Askalon, Maqueda-Makeda, Jopes-Joppe, Aceca-Aseka. Sie bewohnten die Städte, besaßen aber Äcker, Weinberge, Ölpflanzungen, hatten den gesamten Handel in der Hand und befuhren mit ihren Schiffen das Meer. Das Christentum kam sehr frühe nach Spanien. Schon vor Konstantins Übertritt konnten 19 Bischöfe und 36 Presbyter zu Elvira eine Synode halten (305). Schon sie beschäftigte sich mit den Juden und verbot, daß Christen ihre Feldfrüchte von den Rabbinern der Juden einsegnen ließen. Auch die Ehe zwischen Juden und Christen sollte mit dem Bann belegt werden. Als die arianischen Westgoten Spanien eroberten, konnten die Juden wieder ungehindert ihre christlichen Sklaven beschneiden. Erst als König Reccared auf der Synode zu Toledo den arianischen Glauben abschwor, legte er den Juden die schwersten Beschränkungen auf zum Schutz der Christen und um das Anwachsen der Juden zu hemmen. Er verbot ihnen christliche Sklaven zu halten. Auf Sklavenbeschneidung stand Vermögensverlust. Kinder aus Mischehen mußten getauft werden. König Sisibut erneuerte die Gesetze, aber ohne Erfolg. Daher befahl er, daß innerhalb einer bestimmten Frist sämtliche Juden sich müßten taufen lassen, oder sie müßten das Land verlassen. Viele ließen sich taufen, viele wanderten nach Frankreich und Afrika. Die Bischöfe aber ließen dem König sagen, daß er zwar viel Eifer für den Glauben gezeigt habe, aber nicht nach Gewissen. Scintilla nahm die strengen Gesetze zurück. Unter Sisenant kam die Judenfrage wieder auf der Synode zu Toledo (633) vor. Isidor von Sevilla sprach den Grundsatz aus, daß Juden nicht mit Gewalt dürften bekehrt werden, aber auch keine Christen dürften zum Judentum gezwungen werden. Zwangsweise getaufte Juden dürften aber nicht zum Judentum zurückkehren, damit der Glaube nicht geschändet werde.“ Aller Umgang mit Juden war den Getauften streng untersagt. Rückfall oder heimliche Übung jüdischer Sitten und Gesetze wurde bestraft. Nicht getaufte Juden hatten volle Religionsfreiheit. Die getauften sollten im Glauben unterrichtet werden. Über die religiösen Streit-

schriften jener Zeit siehe den Art.: Mission unter den Juden. Die vielen getauften Juden, die heimlich dem alten Glauben anhingen, waren ein stäter Pfahl im Fleisch der Kirche Spaniens. Jede Synode beschäftigte sich damit; manche Könige gestatteten die Rückkehr zum Judentum. Aber viele wollten der äußeren Vorteile wegen den Schein des Christentums beibehalten, weshalb andere Könige wieder strenge Maßregeln gegen die Scheinchristen übten. Als König Erwig (681) 26 sehr strenge Gesetze gegen die heimlichen Juden erließ, bestätigte Julian, Erzbischof von Toledo und selbst jüdischer Abkunft, diese Gesetze auf einer großen Synode. Die vielen Tausende heimlicher Juden bildeten eine Gefahr nicht bloß für die Kirche, sondern auch für den Staat. Das zeigte sich unter König Egica, der zwar die strengen Gesetze aufhob, aber wenig Dank davon erntete. Juden und Halbjuden machten eine Verschwörung, knüpften Verbindungen mit den afrikanischen Juden und durch diese mit den Arabern an, welche damals Nordafrika erobert hatten, um mit deren Hilfe das westgotische Reich zu stürzen. Die Verschwörung wurde entdeckt. Die Strafe des Hochverrats war, daß alle Juden der Leibeigenschaft sollten verfallen sein. Aber es war schon zu spät. Die Juden Afrikas und Spaniens machten gemeinschaftliche Sache mit dem muhammedanischen Eroberer Tarik, der 711 dem Westgotenreich in Spanien ein Ende machte. — Das Verhältnis der Juden zum Islam ist eigenartig. Sie halten ihn für die jüngere Tochter des Judentums, als ob er ganz parallel dem Christentum wäre. Der Unterschied zwischen Jesus und Muhammed kommt ihnen nicht zum Bewußtsein, darum bilden für sie Christentum und Islam ganz gleichartige Entstellungen des Judentums, ja sie fühlen sich dem Islam viel verwandter als dem Christentum. Sie haben noch nie mit den Christen gemeinsame Sache gegen die Muhammedaner gemacht, aber oft genug umgekehrt, obwohl das NT lange nicht so viel Übles über die Juden zu sagen weiß wie der Koran, und es auch bei den Muhammedanern nicht an verächtlicher Behandlung der Juden fehlt. Seit uralter Zeit waren die Juden auch in Arabien, besonders an der Westküste ansässig. In Saba und Jemen soll es jüdische Fürsten und Könige gegeben haben, die in Städten, Dörfern und Schlössern wohnten. Selbst arabische Fürsten sollen das Judentum angenommen haben. Die Juden hatten mit Glück die Ausbreitung des Christentums in Arabien verhindert, welche Konstantin durch Missionäre versuchte. Erst im 5. Jahrhundert bekehrte sich ein arabischer Fürst. Die Juden in Medina und Jadrib besaßen eine Gesetzesschule, wie denn auch der Talmud ihnen bekannt war und die biblischen Geschichten bei ihnen in der ausschmückenden und entstellenden Weise der talmudischen Hagada erzählt wurden. Weil Muhammed seine neue Lehre nur als alte Abrahamsreligion ausgab, glaubten die Juden an ihn, und er verlieh ihnen den Ehrentitel „Gehilfen". Ungläubige Araber meinten, Muhammed sei eigentlich nur „das Ohr", die Juden die Eingeber seiner Offenbarungen. Die Freundschaft dauerte aber nicht lange, weil er nicht das ganze jüdische Gesetz annehmen wollte, auch nicht von David abstammte. Das führt auf die Vermutung, daß sie einige Zeit in ihm den Messias zu finden hofften. Anfangs suchte Muhammed den Streit zu vermeiden: „Gebet den Schriftbesitzern weder Recht, noch strafet sie Lügen". Bald aber veröffentlichte er eine lange Sura seines Korans voll Schmähungen auf die Juden, die er Ungläubige, Prophetenmörder, Verfluchte Gottes, Verfälscher der Offenbarung nannte. 624 kam es zum Krieg gegen den jüdischen Stamm der Beni-Kainuka. Der Sieger brachte zwei jüdische Frauen heim, von denen die eine, Zainab, ihn vergiftete. Nach Muhammeds Tod dauerte die Feindschaft fort, obwohl später öfters die Juden wieder Schutz und Gunst bei einzelnen muhammedanischen Fürsten fanden. — In Spanien wurden die siegenden Araber überall von den Juden unterstützt. Den eroberten Städten wurden Juden als Statthalter vorgesetzt. So wurden sie die Herren in Cordova, Granada, Malaga u. a. Als Tarik gegen die Hauptstadt Toledo zog, öffneten ihm Juden die Thore der Stadt und nahmen furchtbare Rache an den Christen. Auch Toledo wurde den Juden anvertraut. Die spanischen Juden hatten also gute Zeiten und galten, wie die in Palästina und Persien als treue Bundesgenossen der Eroberer. Sie waren ganz frei, auch die Kopfsteuer fiel weg. — In diese Zeit fällt auch die Stiftung der Sekte der Karäer (s. d. A.). Der Urheber war Anan, der in Babylon und Palästina im Gegensatz zum Talmudstudium auf fleißige Erforschung der Schrift (Mikra) drang und alle Satzungen des Talmud verwarf, um nur die Bestimmungen der Schrift selbst gelten zu lassen. Er war auch wohl der erste, der unter den Juden einen Kommentar zum Pentateuch schrieb. — Aber auch die exzentrische Mystik und Askese trat jetzt in Palästina, wo das Karäertum entstanden war, auf, und ganz besonders wurde die Lehre von der Körperlichkeit Gottes und vom Metatron, dem philonischen Logos, dem zweiten Gott, ausgebildet. Die Anhänger dieser Mystik nannten sich Männer des Glaubens,

Ba'ale Emunot; natürlich fungierten sie auch als Beschwörer, Weissager, Wunderthäter und Amulettenverkäufer. Beide Richtungen beeinflußten direkt und indirekt das Judentum das ganze Mittelalter hindurch. Die jüdische Wissenschaft aber nahm ihren Ursprung im 10. Jahrhundert in Ägypten durch Saadia aus Fajum. Nicht bloß schrieb er eine Widerlegung der Karäer, sondern er übersetzte auch die hl. Schrift ins Arabische, sie sollte den Beweis liefern, daß die hl. Schrift in Einklang sowohl mit der Vernunft als der talmudischen Tradition stehe. In seinem Kommentar zum Sefer Jezirah, Buch der Schöpfung, aber stellte er ein ganzes religions-philosophisches System auf, das er in seinem Hauptwerk Emunot We-Deot (943 verfaßt) ausführlich darlegte. Er ist der erste jüdische Philosoph, der durch die Araber zu einer genaueren Kenntnis der griechisch-christlichen Philosophie des Orients gekommen war. Sein Zweck ist, die Lehren der jüdischen Offenbarung durch dialektischen Beweis als unumstößliche Wahrheit gegen Ungläubige und Zweifler zu erhärten; dagegen sucht er auch das Judentum von allem Vernunftwidrigen und allem Aberglauben zu reinigen. Besonders seine Ethik weist deutlich auf ihre aristotelische Quelle. Im 10. Jahrhundert begann aber auch in Spanien eine Blütezeit der jüdischen Kultur, Wissenschaft und Poesie. Am Hofe Abdul-Rhamans III. lebte Chasdaï Ibn-Schaprut (915—970); er nahm als geschickter Vermittler zwischen dem Kalifen und den christlichen Fürsten Nordspaniens und Europas eine hohe Stellung ein und machte seinen Einfluß geltend zur geistigen Förderung seiner Volksgenossen; er war der Gönner der jüdischen Gelehrten und Dichter, die an den Hof zu Cordova kamen.

Die hervorragendsten Vertreter dieser spanisch-jüdischen Kultur waren nicht bloß Männer, welche durch ausgedehnte Handelsgeschäfte reich geworden, sondern auch meist Minister, Steuerpächter und Leibärzte des Kalifen oder anderer arabischer und berberischer Fürsten waren. Die Reihe eröffnet Samuel Halevi Ibn-Nagrela, Minister des Berberfürsten von Granada, geboren 993; er war zugleich Rabbiner, Schriftsteller und Dichter. Ganz Gelehrter war dagegen Jona Marinus, mit arabischem Namen Merwan Ibn-Ganach, 995—1050; er war Grammatiker und Exeget und erhob die Bibelforschung zu einer selbständigen Wissenschaft. Sein Hauptwerk trägt den Titel „Kritik“ (Al Tanchik); Plato und Aristoteles waren ihm nicht unbekannt. Philosoph und Dichter zugleich war Salomon Ibn-G'ebirol. In arabischer Sprache schrieb er sein Werk Mekor Chajim, die Quelle des Lebens, oder über den allgemeinen Weltgrund; unähnlich anderen jüdischen Philosophen mischt er nichts von religiös-jüdischen Gedanken in sein System, außer daß er zum Behuf der Weltschöpfung aus der göttlichen Ursubstanz den göttlichen Willen oder das „Wort Gottes“ hervorgehen läßt, dem ohne Mittel, ohne Bewegung und ohne Zeitmaß schöpferische Kräfte entquellen, durch welche die abwärtsführende Stufenreihe der Geschöpfe ins Leben tritt; die letzte Stufenreihe bildet der Raum und die Körperlichkeit; in der Mitte liegen die allgemeine Weltvernunft, die Weltseele mit den Engeln und Geistern und die Natur. Wir sehen schon daraus, welchen Charakter diese Philosophie trägt: es ist ein Synkretismus aus Neuplatonismus und Aristotelismus. Der fons vitae Ibn-G'ebirols wurde 100 Jahre später ins Lateinische übersetzt und von den Scholastikern fleißig gelesen und benutzt. Bachja Ibn-Pakuda schrieb eine „Anleitung zu den inneren Pflichten“, die in platonischer Askese gipfelte (1050—1060). In der ersten Hälfte des 11. Jahrhs. lebte auch in Troyes der durch seinen Bibelkommentar berühmt gewordene Rabbi Schelomoh Jizchaki, bekannt unter dem Namen Raschi (s. d. A.). Sein Kommentar ist so beliebt, daß die von Juden gedruckten Bibeln ihn stets dem Bibeltext zur Seite drucken, und bis heute wird er von der jüdischen Jugend immer zugleich mit dem Bibeltext gelesen und studiert. — Unter der Menge der hebräischen Dichter des 11. und 12. Jahrhunderts ragt am meisten hervor Jehuda Halevi (1086—1145). Er ist der größte jüdische Dichter aller Jahrhunderte. Seines Berufes Arzt dichtete er in der Jugend Liebeslieder, sang von Wein und Freude und ersann Rätsel; später weihte er sich der religiösen Poesie und seine Zionslieder erinnern an die Psalmen. Voll inniger Gefühlstiefe trauert er um die erloschene Herrlichkeit Zions. Diese Lieder haben ihn für ewige Zeiten zum Nationaldichter des jüdischen Volkes gemacht. In arabischer Sprache schrieb er auch in Dialogform ein philosophisch-apologetisches Werk über das Judentum unter dem Titel „Chozari“. Religionslose Philosophie, Christentum und Islam werden mit dem Judentum verglichen und letzterem der Preis zugeteilt, weil es weder auf Spekulation noch unerweislichen Vorgängen, sondern auf der einfachen, historischen, von Augenzeugen bewährten Thatsache des wunderbaren Auszugs der Israeliten aus Ägypten beruhe. Bei allem wird aber die unbedingte Wahrheit der Bibel vorausgesetzt. Aus ihr wird dann die Herrlichkeit des Judentums und die Vorzüglichkeit des jüdischen Volkes abgeleitet, auf das sich von Adam her in ununter-

brochener Folge die vollkommene Tugendhaftigkeit des Stammvaters der Menschheit unvermindert vererbt hat, so daß das jüdische Volk das Herz und den Kern der Menschheit bildet, das ausschließlich für die göttliche Gnade und besonders auch für die Prophetengabe befähigt ist. So bilden die Juden eine Zwischenstufe zwischen den Engeln und den übrigen Menschen. Treten Glieder anderer Völker zum Judentum über, so bekommen sie zwar Teil an den äußeren Segnungen der Israeliten, können aber nie den hohen prophetischen Grad der geborenen Juden erreichen. Israel ist auch der Knecht Gottes, dem alle Krankheit und alle Schmerzen der Menschheit aufgeladen sind. Die Zerstörung Jerusalems ist eine wunderbare, göttliche Veranstaltung, um die Völker der Erde mit jüdischem Geiste zu durchdringen. Wenn das erreicht ist, wird die Welt die hohe Bedeutung Israels erkennen und die jüdische Nation als Trägerin des Lichtes ehren. So ist Halevi der Begründer der besonders in neuester Zeit von modernen Rabbinern gepredigten Idee von der „Weltmission der Juden" und der unvergleichlichen jüdischen Rasse („The race is all"). Die Sehnsucht nach Zion führte Halevi im Alter noch nach dem gelobten Land. Sein Todesjahr und seine Grabstätte sind unbekannt. — Zwei Jahrzehnte später suchte Abraham Ibn-Daud wieder mit Hilfe der aristotelischen Philosophie die alleinige Vernünftigkeit und Wahrheit des Judentums zu erweisen in seinem Werk „Der höchste Glaube", zugleich verfolgte er den Zweck, die Willensfreiheit zu begründen. — Eine der bedeutenderen jüdischen Größen ist auch Abraham Ibn-Esra aus Toledo (1088—1167), ein scharfsinniger Kritiker, aber zugleich abergläubischer Astrolog und Kabbalist; nach weiten Reisen im Orient, schrieb er in Italien seine Kommentare zu einzelnen biblischen Büchern; die wichtigsten sind die zum Pentateuch und zu Jesaja, worin er schon seine Zweifel aussprach, ob die Kapitel 40—66 vom selben Verfasser wie 1—39 herrührten. Seine philosophischen Schriften aber sind ohne Wert. — Den allergrößten Ruhm aber als Schrift- und Gesetzeskundiger und zugleich als Philosoph erwarb sich Mose ben Maimun, gewöhnlich Maimonides genannt (1135—1204) (s. d. A.). Maimonides bildet den geistigen Höhepunkt der Juden des Mittelalters. Mit seinem Tod 1204 beginnt der Verfall. Denn nur wenige Jahrzehnte (1232) nachher beginnt nicht bloß die Verketzerung und der Bann gegen des M. philosophische Schriften, sondern auch die immer stärker werdende Feindschaft der Rabbiner gegen alle Philosophie und ihr Studium. Die Juden aller Länder teilten sich in Maimunisten und Antimaimunisten und selbst die einzelnen Gemeinden spalteten sich. Als aber vollends die Kabbala die Geister bestrickte, da konnte Rabbi Ben-Aderet 1305 den Bann über alles Studium der Wissenschaften aussprechen. Die philosophischen Ausleger der hl. Schrift sollten verflucht und ihre Schriften zum Scheiterhaufen verurteilt sein. Ben-Aderet gefiel sich in der Judenheit in der Rolle seines Zeitgenossen, Bonifacius' VIII. Auch hier geschah es nach dem jüdischen Sprichwort: Wie es sich christelt, so jüdelt es sich. Seitdem haben Juden nichts mehr für Bildung und Wissenschaft geleistet bis auf Spinoza. — So günstig die Stellung der Juden anfangs in den muhammedanischen Staaten Spaniens gewesen war, so ungünstig gestaltete sie sich später unter der Herrschaft der Almohaden. Die meisten mußten den Islam annehmen oder auswandern. Daher begünstigten die Juden von nun an die siegreich vordringenden Christen. So leisteten die Juden von Sevilla dem König Alfonso X. bei der Eroberung der Stadt Vorschub. Zum Dank dafür durften sie drei Moscheen in Synagogen umwandeln, der kastilische König gab ihnen Äcker und übertrug wichtige Staatsämter an Juden. Gleichwohl erließ er 1260 eine Gesetzessammlung für Kastilien, worin die alten westgotischen Bestimmungen gegen die Juden erneuert wurden; sie sollten keine neuen Synagogen bauen dürfen, keine christlichen Dienstboten halten, am Hut ein farbiges Abzeichen tragen, am Charfreitag sich nicht öffentlich sehen lassen u. dgl. Dagegen war auch den Christen verboten, Synagogen zu schänden, Juden mit Gewalt zu taufen, an jüdischen Feiertagen sie vor Gericht zu ziehen, bei jüdischer Eidesleistung erniedrigende Ceremonien zu fordern. Doch blieben diese Gesetze lange Zeit nur in der Theorie giltig, nicht in der Praxis. In Aragonien erklärte sie König Jayme I. zu seinen Kammerknechten; dadurch waren sie der Willkür des Adels und des Klerus entzogen. Unter ihm fing auch der Dominikanergeneral Raymund von Pennaforte seine Mission unter den Juden an (s. den Art. „Mission unter den Juden"). Auf Anregung des Papstes Clemens IV. wurde auch 1264 von Jayme I. der Befehl gegeben, daß alle christenfeindlichen Stellen im Talmud gestrichen werden müßten. Dies war die erste Talmudcensur. Dagegen begann in Kastilien mit der Regierung Alfonsos X. für die Juden ein goldenes Zeitalter. Sie wurden an den Hof und in hohe Ämter berufen und kamen zu Macht und Reichtum. Doch ließ Alfons XI. 1336 auf Denunziation des Proselyten Alfonso von Burgos hin das Gebet gegen

die Minim (Ketzer, Nazarener, Christen) bei Strafe verbieten. Selbst als der schwarze Tod Kastilien verheerte und sogar der König Alfonso XI. an der Seuche starb, hat doch niemand in Kastilien, wie sonst überall in der Welt, die Juden dafür verantwortlich gemacht. Unter Don Petro (1350—1369) aber stieg Einfluß, Macht und Reichtum der Juden in Kastilien wie nie zuvor und nirgend anderswo. Der Untergang dieses Königs zog aber auch die Juden in seinen Sturz. Bei der Eroberung Toledos, des abendländischen Jerusalems, durch Heinrich II. kam der größte Teil der jüdischen Bevölkerung der Stadt um, die übrigen des Landes wurden geplündert und gebrandschatzt, viele gingen zum Christentum über. Gleichwohl übertrug auch Don Heinrich die einflußreichsten Ämter an Juden. Dagegen beklagten sich die Cortes 1371 um so mehr über die Macht der Juden im Lande, besonders weil der Steuerpächter des Reiches ein Jude war, Don Joseph Pichon. Der König mußte einwilligen, daß Juden keine spanische Namen tragen und dafür ein Abzeichen an der Kleidung anbringen mußten, wie einst Innocenz III. vorgeschrieben habe. Um den jüdischen Wucher zu bekämpfen, erließ er auch den christlichen Schuldnern ein Drittel ihrer Schulden. Auch ordnete er auf Anregung des Proselyten Johann v. Valladolid 1375 zu Avila eine große Disputation an, wo im Beisein vieler Christen und Moslim R. Cohen de Tordesillas gegen Johann v. Valladolid das Judentum verteidigte. Gleichzeitig verfaßte Schem-Tob aus Tudela, der schon zu Pampeluna mit dem Kardinal Pedro de Luna, dem späteren Papste Benedikt XIII., disputiert hatte, um 1380 ein Werk, **Eben Bochan**, worin er alle Beweise aus Bibel und Talmud, welche für das Christentum vorgebracht wurden, zu widerlegen suchte. Am meisten aber schadete den Juden ihr eigenes Gebahren, daß sie sich am Hof in die Reihen der Granden drängten und durch Wucher das Volk aussaugten. Selbst Juden beklagten die unausstehliche Selbstsucht und Habgier der jüdischen Beamten und Reichen. Isaak ben Scheihet schrieb: „An diesen Gebrechen haben die jüdischen Fürsten, Adligen und Reichen die meiste Schuld; sie sind nur auf ihre Ehre und ihre Reichtümer bedacht, auf das Ansehen ihres Gottes nehmen sie wenig Rücksicht." Salomo Alami schrieb in seinem Warnungsbrief: „Welche an den Königshöfen verkehren, welche die Schlüssel zu den Staatsschätzen haben, thun stolz auf ihre Stellung und Reichtum, bauen Paläste, fahren in Prachtwagen, reiten auf reichgeschmückten Mauleseln, schmücken Frauen und Töchter wie Fürstinnen, sind gleichgiltig gegen Religion, fröhnen dem Müßggang, suchen Steuerfreiheit, lieben Tanz und Spiel, verachten die Rabbiner, leben in Neid und Mißgunst, verleumden einander bei den Königen und Fürsten." Kein Wunder, daß jetzt auch in Kastilien das Volk sich gegen den jüdischen Übermut erhob, so daß es zu Ausschreitungen gegen die Juden kam. So entstand 1391 in Sevilla die erste Judenhetze, die nur durch königliche Truppen unterdrückt werden konnte. Aber drei Monate später wurden bei einem neuen Volksaufstand 4000 Juden getötet, ihre Weiber und Kinder an Moslim verkauft und 2 Synagogen in Kirchen verwandelt. Eine große Menge Juden aber ließ sich taufen. Dazu gehörte auch Samuel Abrabanel. In Cordova und Toledo und etwa 70 anderen Gemeinden geschah das Gleiche, und große Mengen von Juden traten scheinbar zum Christentum über. Auch im Reich Aragonien traten dieselben Verfolgungen ein, so daß nur die jüdische Gemeinde von Murviedo verschont blieb. Dreiviertel Jahre dauerten die Judenmetzeleien und Taufen. Jedoch wurden die Tausende von jüdischen Zwangstäuflingen (**Anusin**) je länger je mehr eine Gefahr für Kirche und Staat, denn der Mord ihrer Verwandten und Freunde war nicht geeignet, sie von der Wahrheit des Christentums innerlich zu überzeugen; ihr heimlicher Haß gegen Christen und Christentum steigerte sich mit jeder neuen Verfolgung; äußerlich machten sie alle Ceremonien des christlichen Kultus mit, heimlich aber hielten sie um so fester am Judentum und Talmud, und die Behörden ließen sie gewähren. Man nannte sie Neuchristen oder auch Marranos (von Maranatha, 1 Ko 16, 22, was aber nicht zu erklären ist: „Der Herr kommt", sondern mit Grätz als chaldäische Form Macharamth, „Du bist gebannt", entsprechend dem griechischen Anathema). Das Volk betrachtete sie mit Mißtrauen und haßte sie ärger als die Juden selbst. Aber es gab auch Neuchristen, die ein wahrer Eifer für die Bekehrung ihrer Brüder beseelte; so der Arzt Astruc Raimuch aus Fraga, der zu den Säulen des Judentums gehört hatte, aber als gläubiger Christ allen Eifer zur Bekehrung seiner Brüder anwandte. Die einflußreichste Stellung aber nahm der Rabbi Salomo Levi aus Burgos ein, als Christ Paulus Burgensis de Santa Maria genannt (1353—1435). Hochangesehen als streng orthodoxer Rabbi trat er 1390 zum Christentum über und studierte zu Paris Theologie. Zum Priester geweiht, ging er nach Avignon zu Benedikt XIII., der ihn zum Kanonikus von Sevilla ernannte. Heinrich III. von Kastilien überhäufte ihn mit Gunstbezeugungen. Gegen ihn schrieb Chasdaï Crescas 1396 einen

polemischen Traktat, in dem er die christlichen Dogmen einer scharfen Kritik unterzog. Paul von Burgos aber wurde zuerst Bischof von Cartagena, dann Kanzler von Kastilien und Geheimrat Heinrichs III. Die Juden sahen in ihm ihren Feind, weil er keine Juden in Ämtern duldete und eifrig an ihrer Bekehrung arbeitete. Den gleichen Eifer entfaltete Josua Lorqui, als Christ Geronimo de Santa Fé genannt, Leibarzt des Papstes Benedikt XIII. Auch der Bußprediger Vicente Ferrer, der mit seinen Büßerscharen Spanien durchzog, hielt Missionspredigten in den Synagogen, in denen er polemisch gegen das Judentum, besonders aber gegen die Neuchristen auftrat. Mit dem Kreuz in der einen Hand, die Thora in der andern, forderte er mit erhobener Stimme die Juden auf, sich unter dem Kreuz zu sammeln. Gleichzeitig erließ die Regentschaft des Reiches ein Edikt von 24 Artikeln, wonach die Juden in besonderen Quartieren wohnen mußten; Handwerke und Arzneikunst, Geschäfte mit Christen, christliche Dienstboten und alle Ämter waren ihnen verboten, die eigene Gerichtsbarkeit wurde aufgehoben; sie mußten eine besondere Tracht anlegen mit rotem Judenabzeichen; sie durften den Bart nicht abscheeren und nicht sich Don heißen lassen; Waffentragen und Auswanderung war verboten. Als nun auch das Volk gegen die Juden Aufstände machte, gingen viele Tausende von Juden in allen Städten Spaniens zum Christentum über. Die Synagogen wurden in Kirchen verwandelt. Ähnliches bewirkte Ferrers Auftreten in Aragonien. Endlich ordnete Benedikt XIII., der zu Pisa abgesetzt worden, aber in Spanien noch anerkannt war, eine Disputation an. Sie wurde 1412 in Tordosa gehalten. Hier disputierte Josua Lorqui mit den 16 hervorragendsten Rabbinern, an deren Spitze der Rabbi Don Vidal Ben Benvenisti stand. Sie dauerte 1 Jahr und 3 Monate in 68 Sitzungen unter Vorsitz des Papstes Benedikt XIII. und seines Hofes. Es ist die merkwürdigste und bedeutendste religiöse Disputation, die je gehalten wurde. Man disputierte auch über den Talmud. Die Folge war, daß 1415 Benedikt durch eine Bulle das Lesen des Talmud verbot und ihn zu vernichten suchte. Auch die schandbaren Schriften über das Leben Jesu, besonders die Schrift Mar Mar Jesu wurden verboten. Nun kam eine Zeit eifriger und hitziger Polemik zwischen Juden und Christen, wovon alle Kanzeln in Kirchen und Synagogen widerhallten. Denn der Bekehrungseifer der Dominikaner und mancher Proselyten nötigte die Juden zur Selbstverteidigung. Auch die Litteratur wurde nun vorzüglich apologetisch und polemisch. Noch in seinem 82. Lebensjahr verfaßte Paul von Burgos eine Streitschrift scrutinium scripturarum; ebenso der greise Proselyt Juan de Espanja u. a. 1460 erschien von Alfonso de Spina das große Werk: Fortalitium fidei, „Glaubensfestung," worin alle antijüdische Polemik zusammengetragen war. Aber auch Juden waren nicht müßig. Don Vida Ibn-Labi und Joseph Albo, Joseph Ibn-Schem-Tob („Zweifel an Jesu Religion"), Chajim Ibn-Musa („Schild und Schwert"), Duran und sein Sohn und viele andere boten alle Kräfte auf zur Verteidigung des Judentums und Widerlegung des Christentums. Der gegenseitige Haß wurde dadurch nur verschärft. 1442 erließ dann Papst Eugen IV. eine Bulle an die Bischöfe von Kastilien und Leon, worin er ihnen die alten Kirchengesetze gegen die Juden einschärfte. König Juan II. zwar erließ ein Dekret zum Schutze derselben, aber seine Autorität reichte nicht weit und die Feindseligkeiten dauerten fort. Aber auch geistig machte sich ein Rückgang der Juden Spaniens geltend. Die Dichtkunst sank und die Wissenschaften wurden immer mehr verpönt, denn die Rabbiner eiferten immer entschiedener gegen ihr Studium, weil dadurch der Abfall vom Judentum begünstigt werde. Dagegen wurden nun Schriften der größten Scholastiker, des Thomas von Aquin, des Duns Scotus und Wilhelm von Occam ins Hebräische übersetzt. Auch mehrten sich die Anhänger der Kabbala, während auf dem Gebiet des Talmuds nichts Namhaftes mehr geleistet wurde. Dagegen blühte immer noch unter den Juden die ärztliche Kunst, wodurch sie Fürsten, Adligen und Klerikern unentbehrlich waren. In der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts traten auch in Spanien die Blutbeschuldigungen, daß Juden Christenkinder mordeten, auf, und obwohl die königlichen Gerichte jedesmal die Angeklagten freisprechen mußten, hörten die Anklagen doch nicht auf. Auch Anfeindungen und Verfolgungen der Neuchristen wurden immer häufiger, weil diese die einflußreichsten und einträglichsten Staatsämter inne hatten. Man sagte von ihnen, daß sie sich als unter Ägyptern lebend betrachteten und es darum für erlaubt hielten, die Christen (Ägypter) zu betrügen und auszubeuten; ihren Kindern suchten sie das Taufwasser wieder abzuwaschen. Den Wendepunkt in der Geschichte der Juden Spaniens bildete aber die Heirat der Infantin Isabella von Kastilien mit dem Infanten Don Fernando von Aragonien 1469. In Kastilien und Aragonien gab es Hunderttausende von Marranen. Gegen sie haben jene beiden auf Anstiften der Dominikaner und mit Zustimmung des Papstes Sixtus IV. die Inquisition

eingeführt, 1480 zunächst für Sevilla. Sofort füllten sich die Gefängnisse und schon 4 Tage nach der Einsetzung wurden 6 Marranen zum Feuertod verurteilt. Neuchristen und Spanier wurden aufgefordert, innerhalb 3 Tagen alle des Judaisierens Verdächtigen anzuzeigen, und ein langes Verzeichnis zählte alle Verdachtsgründe auf; zum Beispiel: wer am Hüttenfest von Juden Geschenke empfing, war selbst des Judentums verdächtig. Unter den ersten der Verbrannten war gleich auch der reichste aller Marranen, Diego de Suson, der 10 Millionen besaß. Vom Januar 1481 bis November desselben Jahres starben 298 Marranen des Feuertodes. Im Erzbistum Cadix waren es im selben Jahr 2000 jüdische Ketzer. Auch schon Verstorbene wurden ausgegraben und ihre Gebeine verbrannt, ihr Vermögen aber den Erben genommen und konfisziert; die Nachkommen selbst konnten nie mehr ein Ehrenamt erhalten. Viele flohen nach Granada, Portugal, Afrika, Italien. Selbst Sixtus IV. tadelte das Vorgehen der Inquisitoren und lehnte das Gesuch Ferdinands ab, für die übrigen Länder der Krone außerordentliche Ketzertribunale zu errichten. 1482 wurde Torquemada zum Oberinquisitor ernannt. Bald erhielt das Tribunal das Privileg, nicht an die Formen des gemeinen Rechts gebunden zu sein, und wurde auch auf Aragonien ausgedehnt. Kein Bischof, der von Juden abstammte, durfte als Richter fungieren. In Valencia und Ferrol brachen 1485 Volksaufstände gegen die Inquisition aus, die nur mit Gewalt erstickt werden konnten. In Aragonien suchten die höchsten Würdenträger und Granden, welche von Juden abstammten, die Inquisitionstribunale zu hindern und zu vereiteln. Die Ermordung des Oberinquisitors Arbues in Saragossa verschlimmerte aber nur das Los der Marranen. 200 Neuchristen wurden verbrannt, eine Menge zu ewigem Kerker verurteilt, darunter Adlige, Kleriker, Frauen, den Verschworenen die Hände abgehauen und sie selbst gehängt. Selbst gegen den Vizekanzler von Aragonien, Alfonso de Caballeria, wurde ein Prozeß angestrengt und ebenso gegen 2 Bischöfe jüdischer Abkunft; letztere schützte nur ihre kirchliche Würde, ersteren seine vornehmen Verbindungen, denn alle seine Söhne und Töchter waren an hohe Adlige verheiratet und einer seiner Söhne hatte des Königs Enkelin, eine Base des nachmaligen Kaisers Karl V., zur Frau. Da die Inquisition den eigentlichen Juden nichts anhaben konnte, von diesen aber viele in hohen Staatsämtern waren, und weil von ihnen die Marranen heimlich und offen unterstützt wurden, so drängten die Inquisitoren das Königspaar schon 1485 zu einer teilweisen Austreibung der Juden aus Andalusien und namentlich aus Sevilla. Am Hof selbst aber nahm der berühmte und gelehrte Rabbi Isaak Abrabanel eine hohe und einflußreiche Stellung ein. Geboren 1437 in Lissabon, verwaltete er zuerst die Finanzen des Königs von Portugal, Alfonso V. Als Freund des Herzogs von Braganza mußte er nach Spanien fliehen. Hier schrieb er Kommentare zu Josua, Richter und den beiden Samuelbüchern. Dann wurde er Finanzminister der katholischen Könige und blieb 8 Jahre in diesem Amte trotz der kanonischen Gesetze und wiederholter Cortesbeschlüsse, bis 1492 am 31. März ganz plötzlich und unerwartet das Edikt erschien, wodurch alle Juden der Königreiche Kastilien, Aragonien, Sizilien und Sardinien bei Todesstrafe des Landes verwiesen wurden. Alle Juden mußten auswandern innerhalb 4 Monaten; Hab und Gut sollten sie mitnehmen dürfen, aber nicht in Gold, Silber, Münzen oder in dem Ausfuhrverbot unterliegenden Waren. Als Grund der Ausweisung wird nicht Wucher oder Hostienschändung oder Kindermord angegeben, sondern weil der Rückfall der Neuchristen in den jüdischen Unglauben im Umgang und Verkehr mit den Juden seinen letzten Grund habe. Um dies Übel zu vermeiden, habe man die Juden in besondere Quartiere verwiesen und gegen die Neuchristen die Inquisition eingeführt; aber das Übel dauere fort zur Schmach des heiligen, katholischen Glaubens, weil die Juden alle Mühe anwenden, die Neuchristen zu verführen und vom Glauben abwendig zu machen. Daher habe das Königspaar nach Beratung mit einigen Kirchenfürsten, Granden und Gelehrten beschlossen, alle Juden aus allen Staaten zu verbannen. Abrabanel versprach den Königen die allergrößten Geldsummen, wenn sie das Edikt zurücknähmen, aber Torquemada soll ihnen das Kruzifix vorgehalten haben mit den Worten: „Judas hat Christus für 30 Silberlinge verkauft, Eure Hoheiten wollen ihn für 300 000 Dukaten verkaufen. Hier ist er, nehmt und verkauft ihn!" Die Ausweisung wurde vollzogen. Die Juden wanderten alle aus, weil die Taufe sie doch nur in die Hände der Inquisition geliefert hätte. Nach Abrabanel betrug die Zahl der Ausgetriebenen 300 000 Seelen. Sie wanderten nach Portugal, Navarra, Italien, Marokko und ins türkische Reich. Die Fürsten Europas, auch das Parlament von Paris tadelten die Maßregeln der katholischen Könige, und der Sultan Bajasid bemerkte: „Ihr nennt Fernando einen klugen König, er, der sein Land arm gemacht und unser Land bereichert hat." Spanien hat auch weder geistig noch moralisch noch ökonomisch einen Gewinn von der

Vertreibung seiner Juden gehabt. Es ist aber providentiell, daß die Juden im selben Jahr aus Spanien vertrieben wurden, wo durch spanische Schiffe Amerika entdeckt wurde; es läßt sich nicht sagen, wie die Geschicke Spaniens und Amerikas sich gestaltet hätten, wenn von dieser Entdeckung auch noch die intelligenten und geschäftsgewandten Juden profitiert hätten; vielleicht wäre dann Macht und Reich und Thron Spaniens ganz in jüdische Hände übergegangen. — 1496 stellte der König Manoël von Portugal den Juden durch ein Edikt die Alternative, sich entweder taufen zu lassen oder auszuwandern. Viele Tausende wanderten aus, Tausende wurden gewaltsam getauft, viele Hunderte töteten sich und ihre Weiber und Kinder, um der Zwangstaufe zu entgehen.

Im fränkischen Reiche begünstigte Karl der Große die Juden, weil sie die einzigen Handelsleute im Reiche waren. Auch der Gesandtschaft an Harun al Raschid gab er einen Juden als Dolmetscher mit, der nach dem Tode der Gesandten die Geschäfte führte. Unter Ludwig dem Frommen und seiner judenfreundlichen Gemahlin Judith spielten sie am Hofe eine große Rolle und machten für ihre Religion Propaganda. Einen um so energischeren Gegner aber fanden sie im Bischof Agobard von Lyon, der den Einfluß der Juden am Hofe und im Reiche zu brechen suchte. Das Konzil von Meaux erließ eine Reihe von Bestimmungen, wodurch die alten kanonischen Gesetze gegen die Juden wieder in Kraft treten sollten. Die Bischöfe erinnerten an die Beschlüsse der Synoden von Agde, Macon und Orleans, an ein Edikt des merowingischen Königs Childebert, an die Gesetzgebung Theodosius' II., an das Konzil von Laodicäa und an die westgotischen Synodalbeschlüsse; allein sie konnten ihre Bestimmungen bei Karl dem Kahlen nicht durchsetzen. Um so öfters kamen Ausschreitungen des Volks gegen die Juden vor. In Toulouse bestand das Recht, daß der Graf alljährlich am Charfreitag dem Vorsteher der jüdischen Gemeinde eine Ohrfeige geben durfte. Später kauften sich die Juden davon los durch eine jährliche Abgabe. Ueberall waren sie der Willkür der Adligen, Fürsten und Prälaten preisgegeben. Hugo Capets Tod 996 wurde auf Rechnung der Juden gesetzt, weil er einen jüdischen Leibarzt hatte; schon damals bezichtigte man die Juden, daß sie böse Zaubermittel zum Nachteil der Christen brauchten. 1010 ließ der Bischof von Limoges einen Monat lang seinen Juden die Messianität Jesu aus der Schrift beweisen; da sie sich aber trotzdem nicht taufen ließen, vertrieb er sie. Die Hauptgemeinde der Juden Südfrankreichs war Narbonne, wo auch die Talmudstudien blühten. 1049 wurden in Lyon die Juden erschlagen und ihre Güter der Kirche ausgeliefert. Als 1065 bei einem Kreuzzug gegen die Muhammedaner auch die Juden vernichtet werden sollten, fanden sie Schutz beim Grafen Berengar von Narbonne und bei der Geistlichkeit. Die jüdische Gemeinde zu Narbonne bestand aus 300 Familien, und unter ihnen erlangte die Familie der Kimchi besonderen Ruhm als Grammatiker der hebräischen Sprache. Der Stammvater Joseph Kimchi blühte 1150—1170. Sein Sohn David Kimchi (1160—1235) wurde der Lehrer der hebräischen Sprache für Christen und Juden Europas, aber er stützte sich auf die großen Werke Ibn-G'anachs, Ibn-G'ikatillas und Ibn-Esras. Sein Werk trägt den Titel Michlol: er unterschied zuerst die langen und kurzen Vokale und brachte die Vokalwandlungen zum Verständnis. 1160 wurde zu Beziers zwischen Christen und Juden ein Vertrag geschlossen, daß die Christen nicht mehr wie bisher am Palmsonntag die Juden überfallen und mißhandeln dürften, dafür aber die Juden jährlich 4 Pfd. Silber zahlen sollten. Auch Montpellier besaß eine große Judengemeinde; ebenso Lunel, welches seinen Ruhm durch die gelehrte Familie Ibn-Tibbon erhielt. Im 12. Jahrhundert tauchte auch in Frankreich zum ersten Male das Gerücht auf, daß die Juden zur Osterzeit Christenkinder schlachteten, um ihr Blut am Passahfest zu gebrauchen. Dies benutzte König Philipp August, um im Jahre 1180 alle Juden seines Reiches einzukerkern, bis sie ihm 15000 Mark Silber zahlten, zugleich wurden alle Schulden an Juden für nichtig erklärt, nur daß ⅕ der Schuld an den Fiskus bezahlt werden mußte. 1181 vertrieb er sie ganz; ihre Güter verfielen dem König, die Synagogen der Kirche. Ein andermal ließ er 100 Juden lebendig verbrennen. Wie beim ersten Kreuzzug die Juden Deutschlands verfolgt wurden, so geschah beim zweiten dasselbe in Frankreich. Im ganzen Königreich aber galt der Satz, daß das Vermögen der Juden dem Baron gehöre. Die Edelleute verkauften einander ihren Besitz „an Sachen und Juden". — Zur selben Zeit, als in der Christenheit sich neben die Scholastik die Mystik stellte, entstand auch unter den südfranzösischen Juden neben der spanisch-jüdischen Scholastik des Maimonides die mystische Geheimlehre, Theosophie und Magie der Kabbala (s. d. A.). Sie hat nicht nur je länger je mehr die jüdischen Geister bis in unsere Zeit hinein beeinflußt, denn die modernen Chassidim Rußlands und Galiziens sind nur die letzten Kabbalisten, sondern sie spielte auch je länger je mehr eine große Rolle im Verhältnis zwischen Juden

und Christen. Die christliche Mystik war nicht ohne Einfluß auf die Entwickelung der Kabbala, und so entstand und befestigte sich die Meinung, welche besonders von Proselyten gehegt und behauptet wurde, daß aus der Kabbala und dem kabbalistisch erklärten Talmud sich die Wahrheit des Christentums und vorzüglich die Lehre von der Dreieinigkeit, der Gottheit des Messias u. a. erweisen lasse. Bei allen Disputationen, öffentlichen und privaten, spielten daher fortan kabbalistische Ideengänge eine große Rolle. Andererseits überwucherte und verdrängte die kabbalistische Denkweise immer mehr die philosophischen Strebungen der Juden. Die autoritätsgläubigen, strengen Talmudisten wandten sich immer sympathischer der Kabbala zu, je feindlicher sie die Maimunisten und ihre Philosophie bekämpften und ächteten. Zur Anerkennung unter den Juden verhalf aber der Kabbala ganz besonders, daß der berühmte Nachmani sie als echt jüdisches Erzeugnis anerkannte und empfahl, derselbe Nachmani, der das Unjüdische der Maimunischen Religionsphilosophie so klar und scharf erkannte und verurteilte. Wie sehr daher auch das moderne Judentum die Kabbala von sich abzuschütteln bestrebt ist, so wird doch ein unparteiisches Urteil sagen müssen, daß sie keine solche, den jüdischen Geist Jahrhunderte lang gefangennehmende Macht hätte werden können, wenn sie nicht trotz den alexandrinisch-neuplatonischen und christlich-mystischen Einwirkungen echt jüdischen Ursprungs wäre und dem jüdischen Geist entspräche. Weil sie die dem Judentum und Talmud und besonders der Hagada genuine und homogene Weisheitslehre ist, darum allein konnte es ihr gelingen, die dem Judentum fremde, aristotelisch-arabische Philosophie des Maimonides zu verdrängen und im jüdischen Geist zu entwurzeln. Die stärkste Macht des unverfälschten Judentums bildet heute weder das Reformjudentum noch der Talmudismus, sondern der kabbalistische Chassidismus. Mag man daher auch die Kabbala als eine geistige Verirrung verurteilen, so bleibt sie doch ein echt jüdisches Geisteserzeugnis, der Hauptsache nach herausgewachsen aus unverfälscht jüdischen Prinzipien. Deshalb stellte auch mit Recht Jakob Gerundi (1243) die Kabbala direkt der Philosophie entgegen als echt jüdische Weisheit gegenüber der Lehre der Ketzer und Gesetzesverächter. — Auch beim dritten Kreuzzug 1236 überfielen die französischen Kreuzfahrer die Juden in Anjou, Poitou, Angoulème, Bordeaux, Saints u. a. O. Papst Gregor IX. aber erklärte in einem Sendschreiben, daß die Kirche weder die Vertilgung noch gewaltsame Taufe der Juden wünsche. Um dieselbe Zeit erregte auch der Proselyte Niklaus Donin eine heftige Agitation in Frankreich gegen den Talmud. Gregor IX. beauftragte den Bischof von Paris mit der Untersuchung, ob der Talmud wirklich voll Schmähungen gegen Christum und seine Mutter sei, die hl. Schrift verdrehe und unwürdige Vorstellungen von Gott enthalte. Das Tribunal verurteilte den Talmud zur Verbrennung. Nach einer Disputation vor dem Kanzler der Universität Paris und dem königlichen Hofe wurde das Urteil bestätigt, und 1244 wurden 24 Lastwagen voll Talmudexemplaren auf einem Platze der Stadt verbrannt. Dies geschah zur selben Zeit, als die Juden selbst durch die Dominikaner und Franziskaner die Schriften des Maimonides verurteilen und verbrennen ließen. Ludwig der Heilige führte auch 1269 für alle französischen Juden das gelbe Judenabzeichen ein, das sie auf Brust und Rücken tragen mußten bis zu ihrer gänzlichen Vertreibung aus Frankreich. Schlimmer verfuhr der gewaltthätige Philipp IV., der Schöne. 1306 erließ er heimlich den Befehl, alle Juden gefangen zu nehmen und aus Frankreich zu vertreiben. Man ließ den Juden nichts als die Kleider auf dem Leibe; Gold, Silber und Kleinode bekam der König. 100000 Seelen sollen des Landes verwiesen worden sein. Manche gingen zum Christentum über, so die ganze Gemeinde zu Toulouse. Allein im Gebiet von Orleans ertrug der Verkauf der jüdischen Güter dem Könige 337000 Franken. Doch erreichte der kluge Jude Manessier de Vesou, daß sie 1360 zurückkehren durften unter sehr günstigen Bedingungen. Ein Prinz aus königlichem Geblüt wurde ihr eigener Oberrichter, sonst hatten sie eigene Gerichtsbarkeit. Der Gewalt des Adels und Klerus wurden sie entzogen. Sie durften Geld mit 80% ausleihen und besaßen andere Privilegien. Unter Karl VI. wurden sie nach vielen Anklagen wegen übertriebenem Wucher zum letzten Mal aus Frankreich 1394 vertrieben; doch durften sie dabei weder an Gut noch Leib geschädigt werden. An einigen Orten aber, wie z. B. Toulouse und Marseille, wurden trotzdem jüdische Gemeinden geduldet. Auch schützte sie der Papst im Gebiet von Avignon.

In England kamen nach der Eroberung durch die Normannen unter Wilhelm dem Eroberer auch Juden dauernd ins Land. Schon Wilhelm der Rote, der Sohn des Eroberers, ließ ein Religionsgespräch zwischen Juden und Christen abhalten. Die Juden befanden sich in England in sehr guter Lage, und manche gelangten damals schon in London zu großem Reichtum, so daß ihre Häuser sich wie königliche Paläste ausnahmen.

Am Krönungstage Richards 1189 wurde die Ruhe zum erstenmal gestört. Als auch die Juden des Landes ihre Huldigungsgeschenke überbringen wollten, überfiel sie das Volk in London und dann in allen Städten, beraubte, mißhandelte sie und schlug auch manche tot; viele wurden in ihren Häusern verbrannt; einige töteten sich selbst, um der Taufe zu entgehen. König Richard Löwenherz aber ließ die ärgsten Tumultuanten hinrichten und die Unverletzlichkeit der Juden verkünden. Während seines Kreuzzuges aber erneuerten sich die Krawalle wegen des Wuchers der Juden. In York verschanzten sie sich in der Burg, und als sie keine Rettung hoffen durften, zündeten sie die Burg an und töteten sich selbst nach einer Ansprache ihres Rabbi Jom Tob aus Joigny. Johann ohne Land erpreßte Geld von den Juden. 1216—1272 unter Heinrich III. wurden ihnen in sieben Jahren 10 Millionen Franken abgepreßt. Auswanderung wurde ihnen verboten; auch durften sie weder in ihren Synagogen laut beten, noch neue erbauen. Dagegen hob der König das Gesetz auf, daß getaufte Juden ihres Vermögens verlustig gingen. In London errichtete er ein Convert-House zu Aufnahme von Proselyten (s. d. A.: Mission unter den Juden). Das englische Parlament erließ 1275 ein Statut, das den Juden den Wucher untersagte; und bei Schuldforderungen sollte nur die Hälfte der Schuld durch Exekution eingetrieben werden können; auch das Judenabzeichen wurde eingeführt und eine besondere Judensteuer. Doch blieben die Juden Eigentum des Königs und durften Häuser und Höfe kaufen, Länder in Pacht nehmen und Handel treiben. Im Jahre 1278 zirkulierten viele falsche Münzen; man gab den Juden Schuld. In der Nacht des 17. Oktober ließ der König alle Juden verhaften und 293 Juden wurden der Falschmünzerei überführt. Sie wurden gehenkt. Nun kamen auch die Anklagen auf Ermordung von Christenkindern, Lästerungen der Gottesmutter und des Kreuzes. 1290 erließ Eduard ein Edikt, wodurch alle Juden aus England verbannt wurden. Alle Pfänder mußten sie zurückgeben und ihre Habe verkaufen. 16000 Juden verließen das Land. Seitdem blieb England den Juden verschlossen, bis Cromwell eine neue Ordnung der Dinge in England einführte. Er und seine „Heiligen" erwarteten den baldigen Eintritt des tausendjährigen Reiches, in welchem den Juden eine große Rolle zufalle. Zwar konnte er trotz aller Anstrengungen beim Parlamente die Rückberufung der Juden nach England nicht durchsetzen, aber er gestattete einzelnen sich in England niederzulassen; es waren hauptsächlich spanische und portugisische Marranen, denen in London ein eigener Begräbnisplatz eingeräumt wurde. Bei diesen Verhandlungen spielte der Amsterdamer Rabbi Manasse ben Israel eine große Rolle. In seiner Schrift „Die Hoffnung Israels" setzte er die Idee des künftigen messianischen Reiches auseinander, betonte dann aber auch, welche Vorteile es England bringe, wenn es die Juden zulasse, welche die geschicktesten Vertreter des Großhandels in der ganzen Welt seien. In der „Schutzschrift" widerlegte er dann alle Vorwürfe, die man gegen die Juden vorbrachte, besonders aber den, daß sie Christenkinder an Ostern schlachteten. Er protestiert nicht bloß gegen diese Verleumdung, sondern führt Beispiele an, daß bisher alle Angeklagten hätten entweder sofort freigesprochen werden müssen oder nach ihrer Hinrichtung als unschuldig erkannt worden seien.

In Italien erlitten die Juden nicht dieselben harten Schicksale, wie in den übrigen Ländern der Christenheit; von Interesse ist das Verhalten der Päpste ihnen gegenüber. 1078 erließ Gregor VII. auf der Kirchenversammlung zu Rom ein kanonisches Gesetz, daß die Juden keine den Christen übergeordnete Stellung einnehmen dürften. Unter Alexander III., der einen jüdischen Finanzverwalter aus der Familie dei Mansi hatte, waren die Juden abgabefrei. Auf dem Laterankonzil 1179 wurde den Juden nur verboten, christliche Dienstboten zu halten. Auch Christen durften fortan als Zeugen gegen Juden vor Gericht auftreten. Dagegen wurden alle Gewaltthätigkeiten und erzwungene Taufen verboten. Unter den Normannen in Neapel und Sizilien waren die Juden noch weniger beschränkt, sondern hatten gleiche Rechte wie die Christen. Die großen christlichen Handelsstädte Norditaliens hatten nur wenig Juden; mehr lebten in Mittel- und Süditalien. In Venedig lebten im Jahre 1152 doch 1300 Juden; in Rom dagegen 200 Familien; in Neapel 500 und in Capua 300, Salerno 600, Tarent 300, Otranto 500 Familien; Palermo besaß sogar 1500 Familien. Doch zeichneten sich die italienischen Juden nie weder durch jüdische noch weltliche Gelehrsamkeit und Bildung aus. Innocenz III. erließ 1199 eine besondere Constitutio Judaeorum, worin er die gewaltsame Taufe von Juden, Beraubung und Tötung ohne Urteil, Schändung ihrer Begräbnisplätze und Leichname, Mißhandlung an ihren Festtagen verbot. Begründet waren diese Verbote durch die Ansicht, daß die Juden nicht dürften ausgerottet, sondern müßten für ihre künftige Bekehrung erhalten werden. Gregor IX. bestätigte 1235 in einer Bulle die Konstitution

des Papstes Innocenz. Auf dem großen Konzil von Lyon 1247 erließ Innocenz IV. eine Bulle an die deutschen und französischen Kirchenfürsten, worin zu allererst offiziell die falschen Anschuldigungen gegen Juden wegen Mords von Christenkindern widerlegt und verurteilt werden: „Einige Geistliche und Fürsten, Edle und Mächtige eurer Länder erdenken, um das Vermögen der Juden ungerechterweise an sich zu reißen und sich anzueignen, gegen sie gottlose Ratschläge und erfinden Anlässe. Sie dichten ihnen fälschlich an, als wenn sie zur Passahzeit das Herz eines ermordeten Knaben unter sich teilten. Die Christen glauben, daß das Gesetz der Juden ihnen solches vorschreibe, während im Gesetz das Gegenteil offenliegt. Ja sie werfen boshafter Weise einen irgendwo gefundenen Leichnam zu. Und auf Grund solcher und anderer Erdichtungen wüten sie gegen dieselben, berauben sie ihrer Güter, ohne förmliche Anklage, ohne Geständnis, ohne Ueberführung. Im Widerspruch mit den ihnen vom apostolischen Stuhle gnädig gewährten Privilegien, gegen Gott und seine Gerechtigkeit, bedrücken sie durch Nahrungsentziehung, Kerkerhaft, andere Quälereien und Drangsale die Juden, legen ihnen Strafen auf und verdammen sie zuweilen sogar zum Tode, so daß die Juden, obgleich unter christlichen Fürsten lebend, doch schlimmer daran sind, als ihre Vorfahren in Ägypten unter den Pharaonen. Da wir sie nicht gequält wissen wollen, so befehlen wir, daß ihr euch ihnen freundlich und günstig zeigt. Wo ihr ungerechte Angriffe gegen sie wahrnehmet, so stellet sie ab und gebt nicht zu, daß sie in Zukunft durch solche und ähnliche Bedrückungen heimgesucht werden. Die Bedrücker der Juden sollen mit dem Kirchenbann belegt werden." In einem Schreiben an den Kardinallegaten Odo von Paris befahl auch Innocenz IV., daß der Talmud zu dulden sei, soweit es ohne Verletzung der christlichen Religion geschehen könne, und daß die eingezogenen Exemplare ihren Eigentümern zurückzugeben seien. Jedoch bestätigte die von Odo eingesetzte Kommission, zu der auch Albert d. Gr. gehörte, die Verdammung und verbot die Rückgabe der konfiszierten Exemplare. — Als 1348 der schwarze Tod seine Opfer forderte, wurden die Juden Südfrankreichs, dann die Spaniens und Savoyens, dann die am Rhein und in der Schweiz der Brunnenvergiftung beschuldigt, weshalb Tausende von Juden gefoltert, ermordet und verbrannt wurden, da erließ Papst Clemens VI. eine Bulle, worin er bei Androhung des Kirchenbannes untersagte, sie ohne richterliches Urteil zu töten, gewaltsam zu taufen oder ihre Güter zu rauben. Doch hatte die Bulle nur geringe Wirkung. Martin V. erließ gleichfalls eine Bulle 1419 zu Gunsten der Juden: „Da die Juden Gottes Ebenbild tragen, ihr Überrest einst selig werden soll, und sie unsern Schutz angefleht haben, so bestimmen wir nach dem Beispiel unserer Vorgänger, daß sie in ihren Synagogen nicht belästigt, ihre Gesetze, Rechte und Gewohnheit nicht angegriffen, sie nicht mit Gewalt zur Taufe gezwungen, auch nicht zur Feier der christlichen Feste angehalten, keine neuen Abzeichen zu tragen genötigt und ihr geschäftlicher Verkehr mit Christen nicht gehindert werden sollten." Die Milde dieses Papstes mag mit veranlaßt worden sein durch das Verfahren seines Gegenpapstes Benedikt XIII. in Spanien (s. ob. S. 496,18). Eugen IV. bestätigte zuerst die Bulle seines Vorgängers Martin V., dann aber 1442 erließ er ein scharfes Schreiben an die Bischöfe von Kastilien und Leon, worin er alle Indulgenzen seiner Vorgänger aufhob und die alten kanonischen Beschränkungen noch verschärfte. Sein Nachfolger Nikolaus V. hob die Privilegien der italienischen Juden auf und dehnte in der Bulle von 1447 die Beschränkungen, welche Eugen IV. für Kastilien festgesetzt, auch auf Italien aus. Der Franziskaner und eifrige Bußprediger Joh. de Capistrano wurde mit seinen Ordensgenossen zum Vollstrecker der Bulle ernannt. 1451 dehnte er die Bulle Eugens IV. auf ganz Spanien aus. Sein Kardinallegat Nikolaus Cusanus schärfte auf dem Provinzialkonzil von Bamberg den Deutschen die kanonischen Satzungen gegen die Juden ein und verbot den Christen, bei Juden Geld auf Zins zu leihen. Als 1475 der Knabe Simon zu Trient ertrunken war, wurden die Juden des Mordes beschuldigt, und man forderte die Heiligsprechung des Kindes. Nicht nur der Doge von Venedig erklärte den Mord als erlogen, sondern auch Papst Sixtus IV. verweigerte standhaft die Heiligsprechung und verbot, den Knaben als Heiligen zu verehren. Nichtsdestoweniger verbreitete sich die Verehrung bis nach Frankfurt a. M. Bei Einführung der Inquisition in Spanien gegen die Marranen empfahl er zuerst Milde, gab aber dann dem Drängen der katholischen Könige nach und bestätigte ihre Einführung. Nach der Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal fanden sie am ehesten Zuflucht in den päpstlichen Staaten und in der Türkei. Alle Päpste jener Zeiten, Alexander VI, Julius II., Leo X., Clemens VII. hatten jüdische Leibärzte; Kardinäle und Kirchenfürsten folgten ihrem Beispiel. 1516 führte man in Venedig zuerst das Ghetto ein, das besondere Judenquartier, das in Deutschland längst üblich war. Im Pfefferkornschen Handel begünstigte

Leo X. die Drucklegung des Talmuds, nicht seine Verbrennung. Auch Clemens VII. war den Juden günstig gesinnt. Zwar bestätigte er 1531 die Einführung der Inquisition in Portugal; aber schon 1532 erließ er ein Breve, wodurch er bis auf weiteres ihr Verfahren einstellen ließ. 1533 erließ er ein zweites Breve zu Gunsten der portugiesischen Marranen: „da sie mit Gewalt zur Taufe geschleppt worden, so können sie nicht als Glieder der Kirche gelten, und sie wegen Ketzerei und Abfall bestrafen, hieße die Prinzipien der Gerechtigkeit und Billigkeit erschüttern." Anders sei es aber mit ihren Kindern, die freiwillig von den Eltern zur Taufe gebracht worden, sie sollten als wirkliche Christen gelten; weil aber wenig christlich erzogen, sollten sie mit Milde im Schoß der Kirche erhalten werden. Noch auf dem Totenbette 1534 erließ Clemens ein neues Breve, um die Befreiung und Lossprechung der eingekerkerten Marranen energisch zu fordern. Auch Paul III. begünstigte die Juden so sehr, daß man sagte, Christen seien noch von keinem Papste mit so viel Gnadenbezeugungen, Privilegien und Zugeständnissen beschenkt worden, wie die Juden von diesem Papste. Sie seien von ihm mit Ehrenrechten und Wohlthaten nicht bloß ausgestattet, sondern sogar bewaffnet worden. Auch sein Leibarzt war ein Jude. Durch ein Breve von 1535 erteilte er allen Marranen Absolution und befreite ihrer 1800 aus den Kerkern in Portugal. Endlich 1536 erreichte Karl V. von Paul III. die Sanktionierung der Inquisition, doch nur mit allerlei Beschränkungen. Die Appellation an den päpstlichen Stuhl sollte auch den Marranen gestattet sein. Die sehr günstige Bulle von 1539 wurde nicht ausgeführt. Auch die folgenden Päpste haben die Inquisition mehr nur als bestehende Thatsache, denn als gesetzliche Institution geduldet, und Clemens VIII. mißbilligte sie öffentlich und erließ eine allgemeine Amnestie für die verurteilten Marranen. Als unter Julius III. der strenge Kardinal Caraffa die Inquisition für die ganze katholische Welt eingeführt hatte 1542 und die Zensur schärfer geübt wurde, entbrannte auch in Italien der Kampf um den Talmud. Vier Konvertiten, von denen einer, Salomo Romano, dem Jesuitenorden beigetreten war, denunzierten den Talmud wegen Schmähungen, und daß durch seine Herrschaft die massenhafte Bekehrung der Juden gehindert werde. Obgleich Julius III., der zwei jüdische Ärzte hatte, den Juden günstig war, mußte er 1553 doch das Verdammungsdekret unterschreiben. Am jüdischen Neujahrstag wurden alle Talmudexemplare in Rom verbrannt; desgleichen dann in ganz Italien viele Tausende von Exemplaren, dazu unterschiedslos alle hebräischen Bücher, die man fand, so daß Julius III. durch neues Dekret verbieten mußte, andere hebräische Bücher, als den Talmud, zu verbrennen oder die Juden zu mißhandeln. Unter Marcellus II. wären die Juden in Folge falscher Anklage wegen Kindsmords fast aus Rom vertrieben worden, wenn nicht der Kardinal Alex. Farnese die christlichen Mörder entdeckt hätte. Paul IV., Caraffa, ein heftiger Judenfeind, legte den römischen Synagogen den Tribut von je zehn Dukaten jährlich auf zum Unterhalt des Konvertitenhauses und schärfte 1555 die alten kanonischen Gesetze gegen die Juden ein. Er untersagte, die Juden „Herr" zu nennen, liegende Güter zu besitzen, Ärzte der Christen zu sein u. s. w. Er zwang auch die Juden zu Frohndiensten beim Bau der Stadtmauer gegen die Spanier, die er „verdorbenen Samen von Juden und Mauren" nannte. 1555 überantwortete er sämtliche Marranen zu Ankona, welche von seinen Vorgängern Indulgenzen erhalten hatten, der Inquisition und konfiszierte ihre Güter. 1556 wurden deren 24 verbrannt, die übrigen flohen. Der Sultan Suleiman aber forderte die Freilassung der türkischen Marranen in Ankona und der Papst mußte nachgeben. Dies ist auch die Zeit, wo viele Marranen, um sich vor der Inquisition zu sichern, in Mönchsorden eintraten, wobei sie den Franziskanerorden und besonders den Jesuitenorden bevorzugten, so daß Paul IV. durch Dekret die Aufnahme von solchen verbot, die bis im vierten Glied von Juden abstammten. Unter Paul IV. wurde auch zum erstenmal die Hauptschrift der Kabbala, der Sohar mit Bewilligung der Inquisition gedruckt, weil seit Reuchlin und Pico v. Mirandola der allgemeine Glaube herrschte, die Kabbala und besonders der Sohar enthalte die Mysterien des Christentums. Die Juden dagegen wollten den Bann aussprechen über die, welche ihn veröffentlichten, weil der Sohar zur Ketzerei führe. Pauls Nachfolger Pius IV. milderte die harten Bestimmungen seines Vorgängers einigermaßen, z. B. durften die Juden außerhalb der Stadt das gelbe Barett ablegen. Er gestattete auch 1564 den Druck des zensurierten Talmud, der zuerst in Basel erschien, 1578—80. Recht schlimm erging es ihnen aber unter dem Dominikaner Pius V. 1566 verschärfte er die Bestimmungen Pauls IV., hob die Milderungen Pius IV. auf: In Rom durften die Juden nur noch eine einzige Synagoge besitzen. 1569 vertrieb er sie aus den päpstlichen Staaten mit Ausnahme der Städte Rom und Ankona. Gregor XIII. 1572—85 unterstellte sämtliche Juden der Inquisition, verbot den Talmud

und ordnete an, daß christliche Gelehrte in hebräischer Sprache an den Feiertagen in den Synagogen Bekehrungspredigten halten sollten. Den Gehalt dieser Prediger mußten die Juden selber aufbringen. Dagegen erhob Gregor Konvertiten in den Adelstand. Sein Nachfolger Sixtus V. hob die Beschränkungen seiner Vorgänger 1586 auf, gestattete ihnen Religionsfreiheit, verbot, sie zu Sklaven zu machen. Nur die Zwangspredigten ließ er bestehen. Clemens VIII. wiederholte das Verbannungsdekret und die Maßregeln seiner judenfeindlichen Vorgänger 1593. Seitdem haben sich die Päpste nicht mehr offiziell mit den Juden befaßt, nur daß Pius IX., 1870 bei Gelegenheit der Einladung zum vatikanischen Konzil auf Anregung zweier französischer Konvertiten, der Brüder Lehmann, auch an die Juden, wie an die Protestanten, die Aufforderung richtete, sich zur katholischen Kirche zu bekehren. Im Königreich Italien aber spielen Juden eine hervorragende Rolle. Der Kommandant von Rom, General Graf Ottolenghi, ist Jude, seine Voreltern sind 1540 aus Ettlingen nach Mailand eingewandert.

In Deutschland erlitten die Juden dauernd die elendesten Schicksale. Im Gefolge der römischen Legionen mögen sie zuerst in die Kolonien am Rhein gekommen sein. Schon im 4. Jahrh. waren sie nachweislich in Köln. Die meisten aber wanderten unter den fränkischen Königen ein. Unter Karl d. Gr. finden wir sie in Magdeburg, Merseburg, Regensburg. Nach germanischem Rechte galt für die Juden ihr eigenes Recht, wie ihre eigene Religion; sie waren Fremdlinge ohne Bürgerrecht, standen unter des Kaisers Schutz und mußten wie alle Fremden für das Recht dauernder Niederlassung dem Kaiser, wie den Fürsten und Städten besondere Steuer zahlen. Indem die Kaiser sie als ihre Kammerknechte erklärten, kamen sie unter besonderen kaiserlichen Schutz. Die deutschen Juden waren, wie äußerlich in niedriger Stellung, so auch geistig ohne Bildung; ihre Talmudlehrer erhielten sie vom Ausland. Kaiser Heinrich II. vertrieb sie aus Mainz, doch durften sie schon im folgenden Jahre zurückkehren. In Speier bewohnten sie damals einen besonderen Stadtteil, besaßen Gärten, Weinberge, Äcker und wider das christliche Recht auch christliche Sklaven. Ihr Quartier, mit Mauern geschützt, durften sie gegen Angriffe verteidigen. Heinrich IV. verbot bei Strafe von 12 Pfd. Goldes, Juden zwangsweise zu taufen. Ein Getaufter verlor das Erbschaftsrecht. In Prozessen zwischen Juden und Christen galt jüdisches Recht. Kein Jude durfte zur Feuer- oder Wasserprobe gezwungen werden. Als der erste Kreuzzug 1094 gepredigt wurde, trat auch die erste Verfolgung gegen sie ein, die Feinde des Kreuzes Christi; sie wurden ihrer Habe und des Lebens beraubt. In Trier ließ sich darum die ganze Gemeinde taufen; doch blieb nur ihr Rabbi Micha dem Christentum treu; die übrigen kehrten bald zum Judentum zurück. In Speier kamen 140 Familien um mit 800 Personen, von denen ein Teil sich selbst den Tod gab. In Mainz konnte der Erzbischof von 1300 Seelen nur 60, im Dom verborgen, retten. Der Brand der Synagoge legte auch die Stadt in Asche. Vor dem Gesindel der Kreuzbrüder suchten und fanden die Juden überall Schutz bei der Geistlichkeit. Beim zweiten Kreuzzuge aber fanden sie nicht mehr denselben Schutz bei den ruhigen Bürgern und Geistlichen, wie im ersten, weil der Mönch Rudolf von Stadt zu Stadt den Kreuzzug gegen die Juden predigte. Konrad III. aber räumte ihnen die Burg Nürnberg und andere Burgen zum Schutze ein; desgleichen der Erzbischof von Köln die Burgen Wolkenburg und Stahlecke. Der Erzbischof von Mainz nahm sie in den eigenen Palast auf. Bernhard v. Clairvaux aber kam selbst nach Deutschland und bewog den Mönch, seine Mordpredigten einzustellen. Die Fürsten und die Geistlichkeit aber ließen sich den Schutz der Juden gut bezahlen. An Weihnacht mußte dem Kaiser ein güldener Pfennig Kopfsteuer von jeder Person bezahlt werden; außerdem bezog der Kaiser die Hälfte der Judensteuer, welche die Juden an den Landesherrn zu zahlen hatten; beim Regierungsantritt des Kaisers bezog er aber die Krönungssteuer, welche ein Drittel ihres gesamten Vermögens ausmachte. Dafür aber waren sie die Finanzbeamten der Fürsten und hohen Geistlichen. In Schlesien bei Breslau besaßen Juden ganze Dörfer und die dazu gehörigen Leibeigenen. Sehr häufig waren seit dem 12. Jahrhundert die Anklagen wegen Christenmord, was allemal Mißhandlungen und Beraubung aller Juden des Landes zur Folge hatte. So ließ sich z. B. der Erzbischof von Köln 42000 M. Silber und Kaiser Friedrich Barbarossa 500 M. Buße bezahlen. Als Barbarossa seinen Kreuzzug unternahm, schloß er die Juden ausdrücklich in den Landfrieden ein. Unter Heinrich VI. wiederholten sich die gräßlichen Scenen in den Rheinlanden, wobei immer Ermordung von Christen die Anklage bildete. In einigen Fällen wurde den Juden Schadenersatz geleistet und wurden die verleumderischen Ankläger bestraft. Trotz allen Verfolgungen gab es aber auch in Deutschland ums Jahr 1200 Juden, welche an deutscher Kultur regen Anteil

nahmen, sind doch die deutschen Minnelieder des Juden Süßkind von Trimbach in die Liedersammlung der Minnesänger aufgenommen worden; sechs Lieder, darunter ein deutscher Psalm, sind von ihm erhalten. Unter Kaiser Friedrich II. wurde das kanonische Gesetz durchgeführt, daß Juden keine öffentlichen Ämter bekleiden durften; auch schärfte er das jüdische Abzeichen, den gelben Hut, ein. Herzog Friedrich I. von Oesterreich dagegen erließ ein Statut mit großen Privilegien für die Juden. Anklagen gegen Juden dürften nicht angenommen werden, wenn nicht auch ein jüdischer Zeuge beigebracht werde. Juden sollten nur von Juden gerichtet werden; auch sollten sie allerorts freien Handel und Durchzug haben. Als zu Fulda fünf junge Christen ermordet wurden, setzte Friedrich II. eine Untersuchungskommission ein von Gelehrten, um zu entscheiden, ob die Juden wirklich Christenblut zu ihrem Passah brauchten. Die Richter entschieden unparteisch, sie könnten nichts Gewisses darüber entscheiden. So beruhigte sich der Zorn des Kaisers. Auch Rudolf von Habsburg erließ die Erklärung, daß es nicht wahr sei, daß die Juden vom Herzen eines toten Christenkindes am Passah zehrten. Trotzdem wiederholte das Volk auch unter seiner Regierung zu Mainz, München, Oberwesel dieselben Anklagen zum Zweck der Beraubung und Ermordung der Juden. Darum wanderten damals viele Juden aus Mainz, Worms, Speier, Oppenheim aus, um nach Jerusalem zu gehen, wo, wie die Sage ging, der Messias erschienen sei. 1298 kam in Röttingen in Franken die neue Beschuldigung auf, daß die Juden eine Hostie im Mörser zerstoßen hätten, woraus dann Blut geflossen sei. Unter Anführung des Ritters Rindfleisch wurde die ganze Judengemeinde daselbst dem Feuertod überliefert. Er zerstörte so auch die großen Gemeinden in Nürnberg und Würzburg. In Regensburg und Augsburg schützten sie Bürger und Rat der Städte. Die Verfolgung erstreckte sich bis nach Österreich und raffte 140 Gemeinden mit 100 000 Seelen dahin. Albrecht I. legte dafür den Städten hohe Strafgelder auf und nahm die Juden in seinen Schutz. Die zwangsweise Getauften durften wieder zum Judentum zurückkehren. Im vierzehnten Jahrhundert kam eine neue Beschuldigung auf, welche den Juden die schrecklichsten Todesqualen eintrug. Von Asien her verbreitete der schwarze Tod seine Schrecken über ganz Europa. Im westlichen Europa aber verbreitete sich der Verdacht und die Beschuldigung, daß die Juden die Brunnen und Quellen vergiftet hätten. Die mächtigen Juden zu Toledo sollten durch ganz Europa Sendboten mit Gift geschickt haben. Das Gift bestehe aus Basiliskenfleisch, Spinnen, Fröschen, Eidechsen vermischt mit Christenherzen und Hostienteig. Die Gerichtstribunale beschäftigten sich ernstlich mit diesem Wahn, der Tausenden von Juden die entsetzlichsten Folterqualen eintrug, zumal da die Juden, welche überall abgesondert wohnten, von der Seuche viel mehr verschont waren. Der Herzog Amadeus von Savoyen erpreßte durch die Folter alle Geständnisse, die man wünschte. Die Enthüllungen wurden protokolliert und die Schlachtopfer verbrannt. In Bern erpreßte man dieselben Geständnisse und verbrannte die Juden. Die Geständnisse wurden vom Rat der Stadt nach Freiburg, Basel, Straßburg, Köln geschickt. In Zürich, St. Gallen, Lindau, Schaffhausen, Konstanz u. a. O. wurden die Juden teils verbrannt, teils gefoltert, teils vertrieben. Der Wahn und Judenhaß war stärker, als daß die beiden Bullen Clemens VI. hätten wehren können. Ein Chronikschreiber aber berichtet: „Das bare Geld, welches die Juden hatten, war das Gift, das sie tötete.“ In Straßburg wurde die ganze Judengemeinde auf dem Kirchhof verbrannt. In Worms und Frankfurt verbrannten die Juden sich selber. In Erfurt, Eisenach, Gotha, Breslau, Augsburg, Würzburg, München wurden alle Juden vertilgt. Auch in Wien tötete sich die ganze Gemeinde selber. Es ist unmöglich, alle Orte und alle Frevel aufzuzählen, denen die Juden erlagen. Allein trotzdem an vielen Orten Magistrate und Bürger beschworen, in hundert Jahren keine Juden mehr zuzulassen, konnte man sie nirgend entbehren und berief sie schon nach wenigen Jahren zurück. In der goldenen Bulle wurde 1355 allen Kurfürsten für alle Zeiten das Recht erteilt, Juden aufzunehmen. 1368 wurden sie wieder nach Straßburg, 1352 nach Nürnberg, 1353 nach Wien, 1354 nach Erfurt, 1365 nach Basel, ebenso nach Zürich und Heilbronn zurückgerufen. Gleichwohl wurden sie immer mehr durch Abgaben bedrückt; auch die Anklagen auf Kindsmord und Hostienschändung hörten nicht auf, und bald wurden sie auch wieder wegen Wucher verjagt. Kaiser Wenzel erklärte durch Edikt alle Schulden an jüdische Gläubiger für erloschen. Die Kriegszüge gegen die Hussiten begannen auch immer mit Verfolgungen der Juden, welche denselben Geld und Waffen sollten geliefert haben. Martin V. und Kaiser Sigismund suchten sie vergeblich in Schutz zu nehmen. Überall drohte ihnen die Ausrottung, und überall beteten sie darum um den Sieg der Hussiten. Das Basler Konzil beschäftigte sich in der 19. Sitzung mit den Juden; es schärfte die kanonischen Bestim-

mungen ein, nötigte sie zum Anhören von Bekehrungspredigten und verordnete, daß an den Universitäten hebräisch und chaldäisch gelehrt werde, um besser an ihnen missionieren zu können; Konvertiten sollten begünstigt werden, aber sie sollten überwacht werden, daß sie nicht unter einander heiraten und daß kein Marranentum entstehe. Alle diese Bestimmungen veranlaßten die Söhne des Konvertiten Paul v. Burgos, welche als Abgesandte des Königs von Spanien am Konzil teilnahmen. — Indirekt und unabsichtlich sind die Juden auch am Entstehen der Reformation beteiligt, denn der Pfefferkornhandel hatte unter den Gebildeten Deutschlands schon eine mächtige, antiklerikale Partei zusammengebracht. Auf Grund einer Denunziation des Konvertiten Pfefferkorn hatten die Dominikaner zu Köln einen Feldzug gegen den Talmud begonnen. An J. Reuchlin fanden sie einen energischen Gegner. Denn dieser glaubte, in Talmud und Kabbala sei die göttliche Philosophie, die Weisheit der Patriarchen zu finden. „Keine Weisheit, meinte er, macht uns gewisser über die Göttlichkeit Christi, als Kabbala und natürliche Magie.“ In zwei Schriften „Vom wunderthätigen Wort“ und über „die kabbalistische Kunst“ setzte er seine halb jüdische, halb christliche Theosophie auseinander. R. meinte sogar, daß in den Worten und Buchstaben der hebräischen Bibel eine magische Gewalt wohne, welche überirdische Gewalt biete. Gegen R. trat der Professor und Glaubensinquisitor Jak. Hochstraten in der Schrift auf „Zerstörung der Kabbala“. Zu diesem Kampf um die Kabbala gesellte sich der um den Talmud. Pfefferkorn hatte gegen die Juden zwei Schriften geschrieben „Judenbeicht“ und „Judenfeind“ und von Kaiser Maximilian 1509 ein Mandat an alle Juden des Reiches erlangt, daß sie ihre christenfeindlichen Bücher „unsrem Diener und des Reiches Getreuen“ Pfefferkorn ausliefern sollten. In einem zweiten Mandat wurden Hochstraten, Reuchlin und der Konvertit Viktor v. Karben und einige Universitäten zu einem Gutachten aufgefordert. Reuchlin gab seine Meinung dahin ab, Christus habe selbst den Talmud zu bewahren geboten, weil aus ihm auch Zeugnisse für die christliche Wahrheit könnten gewonnen werden. Wegen der seltsamen Dinge darin dürfe man ihn nicht vernichten, denn mit der menschlichen Vernunft müsse Aberglauben und Irrtum verknüpft sein, damit die Rechtgläubigen daran erstarken könnten. Schließlich wurde die Sache auf den Reichstag verwiesen. Reuchlin aber schalt Pfefferkorn einen „Büffel und Esel“ und als Pfefferkorn gegen Reuchlin einen „Handspiegel“ veröffentlichte, entgegnete Reuchlin mit einem „Augenspiegel“. Als gar Reuchlin beim Erzbischof von Mainz „irriger und unkirchlicher Lehren“ angeklagt wurde, erhoben sich sämtliche Humanisten Deutschlands für ihn und gegen die Kölner und erregten einen Sturm der Entrüstung nicht bloß gegen die Dominikaner zu Köln, sondern gegen die ganze Geistlichkeit und Kirche. So fand Luther einen günstigen Boden. Den Juden aber hat die Reformation wider ihre Hoffnungen keine Verbesserung ihrer Lage gebracht. Luther selbst zwar sprach sich anfangs zu Gunsten der Juden aus in seiner Auslegung des 22. Psalms 1519: „Ich bitte euch darum, sagt mir, wer wird zu unserer Religion übertreten, wenn es auch der allersanftmütigste und geduldigste Mensch wäre, wenn er sieht, wie sie so grausam und feindselig und nicht allein nicht christlich, sondern mehr als viehisch von uns traktiert werden? Die meisten Passionsprediger thun nichts anderes, als daß sie der Juden Mutwillen, den sie an Christo verübet, sehr schwer und groß machen und die Herzen der Gläubigen wider sie erbittern.“ Noch derber sprach er sich gegen den Judenhaß aus in der Schrift: „Daß Jesus ein geborner Jude gewesen“ 1523; er empfahl anstatt der Päpste Gesetze gegen sie der christlichen Liebe Gesetz zu üben, sie freundlich annehmen, mitlassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei uns und um uns zu sein. In späteren Jahren dagegen schrieb er, wie auch sein Widersacher Dr. Eck, eine heftige Schrift gegen die Juden: „Von den Juden und ihren Lügen“, wahrscheinlich weil auch in Deutschland, wie in England, unter vielen Evangelischen keine Klarheit über ihre Stellung zum AT herrschte und es viele „Judenzer“ (judaizantes) gab. Er sagt im Eingang, weil die elenden und heillosen Leute sich unterfingen, Christen an sich zu locken, wolle er sie warnen, sich nicht von ihnen narren zu lassen. Die Juden sind unverbesserlich, der Teufel hat sie ins Land gebracht; sie sind uns eine schwere Last, wie eine Plage, Pestilenz und eitel Unglück. Er lobt, daß sie zu seinen Lebzeiten aus der ganzen böhmischen Krone, Regensburg, Magdeburg u. a. O., wie auch aus Frankreich und Spanien seien vertrieben worden. Alle alten Beschuldigungen bringt er aufs neue vor. Fürsten und Städten und Geistlichen rät er die härtesten Maßregeln gegen sie an. Wenn er Gewalt über die Juden hätte, würde er ihre Gelehrten und Besten versammeln und ihnen mit der Androhung, „ihre Zungen hinten am Halse herauszuschneiden, den Beweis auflegen, daß das Christentum nicht einen einzigen Gott, sondern drei Götter lehre.“

Karl V. aber bestätigte 1544 die Privilegien der Juden und sprach sie von der Schuld des Christenkindermordes frei. Hochverdient um die Kenntnis des Hebräischen unter den Christen hat sich Rabbi Elia Levita, von dessen beiden christlich gewordenen Söhnen einer in den Jesuitenorden trat, gemacht; Katholiken und Protestanten lernten von ihm und Sebastian Münster übersetzte seine Grammatik in Lateinische.

Unter den steten Beschuldigungen und Verfolgungen, Beraubungen und Schlächtereien, denen seit dem 14. Jahrh. die Juden in ganz Europa ausgesetzt waren, konnte geistiges Leben nur spärlich gedeihen, zumal ihre Rabbiner selbst Philosophie und freie Wissenschaft als zu Ketzerei und Christentum führend, in den Bann gethan hatten. Nicht einmal das Talmudstudium gedieh in Deutschland, und in ganz Europa versanken die Juden je länger je mehr in Aberglauben, Mystik und Magie; einzig das Studium der Kabbala blühte und begünstigte Schwärmerei und Fanatismus aller Art, besonders seit Isaak Lurja, gest. 1572, sie zum herrschenden Geist im Judentum gemacht hatte. Dazu erging sich die Phantasie des Volkes immer mehr in den sehnsüchtigsten Messiashoffnungen. Je mehr Elend und Not des „Golus", der Gefangenschaft, stieg, um so näher wähnte man das Kommen der Erlösung. Aber während seit Bar-Kochba mehr als 30 falsche Messiasse, besonders im Orient, mit bewaffneter Hand die Befreiung hatten bringen wollen und auch in Europa sehr oft die Juden sich aufs tapferste gegen ihre Feinde verteidigt hatten, so war seit dem 14. Jahrhundert unter den fortwährenden grausamen Verfolgungen bei den europäischen Juden so sehr alle Thatkraft und alles Selbstvertrauen geschwunden, daß sie ihre Erlösung nur noch durch göttliche Wunder erwarteten. Dies zeigt ganz besonders ihr Verhalten beim Auftreten des falschen Messias Sabbatai Zewi, 1626 in Smyrna geboren, von spanischer Abkunft. Er studierte Talmud, mehr noch Kabbala, und lebte als Asket und galt als junger Heiliger. Sein Vater war Agent holländischer und englischer Kaufleute. Dort hörte sein Vater oft vom 1000jährigen Reich reden; es erwarteten nämlich damals viele holländische und englische Christen dessen Kommen aufs Jahr 1666, was auch den Juden neue Herrlichkeit bringe und sie nach Jerusalem zurückführe. Diese schwärmerischen Lehren faßte der junge Sabbatai begierig auf, und so erwachte in ihm der Wahn, die Rolle des Messias falle ihm zu. 1651 ward er in den Bann gethan und aus Smyrna verjagt. Nach 15 Jahren trat er aufs neue auf und warb mit den reichen Mitteln seines Vaters sich Anhänger. Bald fabrizierte er Prophezeiungen. In Salonichi trat er kühn als Messias auf, ward aber ebenfalls verbannt. Da das Jahr 1666 nahe rückte, begab er sich nach Jerusalem; ein anderer Jude übernahm die Rolle des Elias. Er fand bei seinem abergläubischen und unwissenden Volke überall Glauben. Durch Kasteiungen bereiteten die Juden sich in allen Ländern vor, um des Messias würdig zu sein. 1665 ließ er sich in Smyrna vom Volke huldigen. Man feierte die ausgelassensten Freudenfeste und der Taumel ergriff die ganze Judenschaft Europas. Bald gesellten sich Verzückungen dazu, und visionäre Zustände. Zu Hamburg tanzten selbst alte Rabbiner mit der Thorarolle im Arm in der Synagoge. Alle Juden rüsteten sich zum Auszug nach Jerusalem. Gesandtschaften überhäuften Sabbatai mit den reichsten Geschenken. Hätte er Kraft, Willen, Mut und Verstand besessen, er hätte große Verwirrung anrichten können, aber er begnügte sich, Anbetung zu verlangen und zu sagen: „Gott gleiche Zewi", er sei Gottes eingeborner Sohn. Aber der türkische Kadi in Smyrna schickte ihn 1666 nach Konstantinopel zum Sultan, der ihm den weißen Turban aufsetzte und ein grünes Kleid dazu gab. Als Mehemed Effendi wurde er Mahmud' IV. Thürhüter. Die Enttäuschung und Beschämung der Juden überall war furchtbar; von da an war es um ihre Hoffnungen geschehen und der Messiasglaube verlor seine Wurzeln allmählich, wenigstens bei den Gebildeten. Aber bei der fanatischen Masse des Ostens bemächtigten sich andere Betrüger der Bewegung. 1720 trat in Galizien Jankius Leibowicz, genannt Frank, auf mit der Behauptung, er sei die wiedergeborne Seele Sabbatais. Seine Anhänger setzten den Sohar an die Stelle des Talmud. Die Rabbiner sprachen den Bann über die Sekte. Dem Bischof von Kamienice erklärten sie, daß sie an die Dreieinigkeit glaubten, weshalb er sich ihrer annahm. In einer Disputation mit den Talmudisten konnten diese ihnen keine Gelehrten entgegenstellen; daher wurden sie als besiegt erklärt; sie mußten 5000 fl. Strafe zahlen und an 1000 Talmudexemplare wurden verbrannt. Nur die Bibel und der Sohar sollte den Juden gestattet sein. Unter König August III. von Polen ließen sie sich auf Franks Rat alle taufen. Der König selbst war Franks Taufpate. Bald aber wurde Frank als Betrüger entlarvt. Nach 13jähriger Haft durch die Russen befreit, setzte er noch 20 Jahre seine religiösen Betrügereien in Österreich fort. Noch heute soll es unter den Katholiken Siebenbürgens Nachkommen dieser Frankisten geben, welche jüdische Sitten

pflegen und heimlich den Sabbath halten. Aus den Sabbathanern entstand auch die in unserer Zeit unter den Juden Polens und Rußlands so mächtig gewordene Sekte der Chassidim. Ihr Stifter ist Juda Chassid (der Fromme) aus Dubno. Von den orthodoxen Rabbinern verfolgt, wanderte er mit 1500 Personen um 1700 nach Palästina aus. Sie kamen aber um oder mußten zum Islam und Christentum übertreten. Die Sekte aber lebte in Rußland und Polen weiter. Hier wurde ihr Neustifter Israël, genannt Baal Schem, aus Lithauen, der als Wunderthäter und Prophet galt. Durch Dob Beer aus Volhynien ward dann die künstlich, auch durch Branntwein stimulierte Extase unter ihnen heimisch gemacht, so daß ihre Zusammenkünfte auch in Orgien ausarteten. Die Wunderrabbi spielen eine große Rolle bei ihnen noch heute. Der Sohar gilt ihnen am höchsten und durch Askese, Gebete und Gesetzesstrenge suchen sie das Kommen des Messias zu befördern. Sie sind heute die mächtigen Hüter altjüdischen Wesens mit allem Aberglauben und Fanatismus, die den inneren Verfall und die geistige Armut des jetzigen Judentums kennzeichnen.

Während so die phantastischste Schwärmerei und der krasseste Aberglaube ihre Orgien feierten in Sabbatai Zewis Messiastraum, lebte gleichzeitig in Amsterdam Baruch Spinoza (Espinosa) 1632—1677. Er ist der Beweis, daß bei aller geistigen Zerrüttung und allem inneren Verfall das jüdische Volk immer noch Geister von hoher Intelligenz hervorzubringen vermochte, freilich im Gegensatz zu den herrschenden Gewalten, die einen solchen Geist in ihrer Mitte nicht ertragen konnten. Nicht bloß durch den Bann, sondern auch durch gemeinen Mordversuch suchte das damalige Judentum sich eines solchen Denkers zu entledigen, denn selbst die spanischen Juden, denen Spinoza entstammte, waren ganz und gar vom engherzigen Geist schmutziger polnischer Rabbiner beherrscht. Im 17. und 18. Jahrhundert nämlich war Polen Schwerpunkt und Centrum des jüdischen Volkes geworden.

Polen wurde nämlich seit dem 14. Jahrhundert die Zufluchtstätte aller verfolgten westlichen, besonders der deutschen Juden. Daher sprechen auch bis heute alle polnischen und russischen Juden die deutsche Sprache in einem mit hebräischen und auch wenigen polnischen und russischen Wörtern gemischten Jargon, der sogar für profane Gegenstände auch Litteratursprache geworden ist. Seit die polnischen Juden auch das geistige wie das numerische Übergewicht unter dem jüdischen Volk erlangten, teilen sich die Juden in Aschkenasim, deutsch-polnische, und Sephardim, spanische Juden (Spaniolen). Schon früh kamen aus dem byzantinischen Reich Juden in die ungarischen und polnischen Länder. Gregor IX. nötigte den König Andreas, Juden und Muhammedaner von allen Ämtern auszuschließen. 1235 mußte das Versprechen erneuert werden und 1279 auf dem Konzil von Ofen setzten die ungarischen und südpolnischen Kirchenfürsten das Judenabzeichen, ein rotes Rad an der linken Brust, durch und Entlassung aller jüdischen Pächter und Angestellten. König Ludwig von Ungarn vertrieb sie dann ganz aus seinem Lande; sie wanderten nach Böhmen und Österreich. In Polen dagegen begünstigte sie Casimir der Große; er bestätigte 1334 die Gesetze, welche Boleslaw Pius, Herzog von Kalisch, 100 Jahre früher zu ihren Gunsten erlassen hatte, und dehnte sie auf ganz Polen aus. Dies Gesetz bestimmte auch, daß Verurteilung wegen Christenkindermords nur statt haben dürfe, wenn außer drei christlichen auch drei jüdische Zeugen vorhanden seien. Auch wurden die Christen verpflichtet, Juden im Fall des Mordanfalls zu Hilfe zu kommen. Freilich mußte er 13 Jahre später ihren Wucher durch Gesetz beschränken. Während der Pest fielen in Kalisch, Krakau und Glogau Judenmetzeleien vor. Die Juden durften die Landestracht, goldene Ketten und Degen, in Polen tragen. Da es in Polen nur Adelige und Leibeigene gab, bildeten die Juden schon damals allein den Gewerbe- und Handelsstand und waren dem Lande unentbehrlich. 1447 bestätigte Casimir IV. ihnen nicht nur gleichfalls alle ihre Rechte, sondern erweiterte sie noch, indem die kanonischen Gesetze und die des Baseler Konzils aufgehoben wurden. Für Christenkindermord mußten vier jüdische Zeugen vorhanden sein; auf falsche Anklage gegen Juden stund Todesstrafe. Diesen Begünstigungen gegenüber ließ der Kardinal Zbignew Olesnick von Krakau den Mönch Capistrano, die Geißel der Juden in ganz Europa, wie seine Lobredner ihn nannten, kommen, der zugleich gegen die Hussiten predigen sollte. 1454 mußte Casimir alle Privilegien der Juden zurücknehmen. Auch wurde eine besondere Judentracht eingeführt. Im 16. Jahrh. dagegen besaßen sie wieder viele Rechte, Zollpacht und Branntweinbrennereien waren ganz in ihren Händen, wie auch fast der ganze Handel und die Handwerke, denn das Statut Casimirs IV. war einige Jahre später wieder eingeführt worden. Seine Söhne Johann Albert und Alexander waren ihnen zwar feindlich, aber Sigismund I., 1506—1548, schützte sie kräftig. Ihre Vertreter beim König

waren die Archirabbiner. Erst eingewanderte deutsche Juden haben aber damals das Talmudstudium in Polen zur Blüte gebracht, wie sie auch damals die deutsche Sprache für die Juden Polens zur herrschenden machten; nur die Juden Lithauens und Ostpolens behielten die lithauische und russische Sprache. Um diese Zeit hat auch Joseph Karo im palästinensischen Safet das Gesetzeswerk verfaßt, das im praktischen Leben alle anderen Talmudwerke verdrängte und bis heute die Norm alles Gesetzeslebens geblieben ist: der Schulchan Aruch; die Herrschaft dieses Buches wird heute noch durch die Rabbiner Polens aufrecht erhalten, denn seit dem 16. Jahrhundert sind die polnischen Talmudschulen die berühmtesten Europas geworden, von denen sogar die deutschen Juden ihre Rabbiner bezogen, obwohl sie kein einziges bedeutendes Talmudwerk hervorbrachten; um so größer war aber ihr Eifer, überall Talmudschulen zu errichten und die Kenntnis des Talmud und Schulchan Aruch zu verbreiten. Dagegen Bibelstudien und Bibelkenntnis wurde ganz vernachlässigt. Nur ein hervorragendes Werk entstand in Polen. Isaak Troki (bei Wilna), der Karäer, verfaßte 1593 die Schrift Chisuk Emuna Befestigung des Glaubens. Dieses Werk, hervorgegangen aus Religionsgesprächen mit Christen verschiedener Bekenntnisse, gilt bis heute als Arsenal sowohl zur Verteidigung als zum Angriff des Judentums gegen das Christentum. In geschickter Weise sucht es besonders Widersprüche in den Evangelien zu entdecken. Es wurde aus dem Hebräischen in die spanische, lateinische, deutsche und französische Sprache übersetzt. Ein Herzog von Orleans schrieb eine Widerlegung. Der letzte König aus dem Stamme der Jagellonen, Wladislaw IV., war den Juden besonders gewogen 1632—1648, und der hohe Adel blieb in seiner Abhängigkeit von den Juden auch im 17. Jahrh., ja die Juden bildeten recht eigentlich einen Staat im Staate durch die Synode, welche alle Juden des ganzen Reiches einte und zweimal im Jahre in Lublin und Jaroslaw tagte. Die Rabbiner beherrschten Denken und Leben der Juden ganz und gar. Ihr Talmudstudium wurde aber immer verschrobener und verdrehter und erklügelter: Charakter und sittliches Bewußtsein der polnischen Juden wurde dadurch gründlich verdorben; Verschmitztheit, Spitzfindigkeit, Rechthaberei und Neigung zu geistlosen Witzeleien, List und Betrug, Fanatismus und Heuchelei, Aberglauben und Frivolität wurden hervorragende Charaktereigenschaften der polnischen Juden und drückten je länger je mehr dem ganzen jüdischen Volke den Stempel der Verkommenheit und Jämmerlichkeit auf. Denn bei der überaus starken Vermehrung der polnischen Juden fand immer wieder eine starke Rückwanderung nach dem westlichen Europa statt, so daß mit Ausnahme der Spaniolen sämtliche europäische Juden den polnischen Charakter annahmen, wodurch sie den anderen Völkern um so verhaßter wurden. An die Stelle der edlen Würde des orientalischen Charakters trat die hinterlistige Kriecherei des slavischen. — Als im 17. Jahrh. die Juden sich mit dem Adel und den Jesuiten verbündeten zur Knechtung der schismatischen Kosaken in der Ukräne und diese unter Anführung Chmielnickis die Polenheere schlugen, wurden viele Tausende von Juden niedergemetzelt. Auch der russische und schwedische Krieg unter Karl X. dezimierte die Juden. In den Jahren 1648—1658 sollen 600 000 jüdische Familien umgekommen sein. Damit war Reichtum und Macht auch der polnischen Juden gebrochen. Der Untergang und die Teilung Polens zerschlug auch die Einheit des polnischen Judentums.

III. Die Neuzeit. Am Ende des 18. Jahrh. hatte das jüdische Volk und das Judentum sich überall in der Welt ausgelebt, und hatte eine allgemeine geistige Versumpfung und religiöse Verwilderung Platz gegriffen. Sollte das Volk nicht gänzlich dem Untergange geweiht sein, so bedurfte es einer geistigen Wiedergeburt und einer totalen inneren und äußeren Umgestaltung. Die innere begann in Deutschland durch Moses Mendelssohn, die äußere durch die Emanzipation der Juden in Frankreich. Darum beginnt mit dem 19. Jahrh. für das jüdische Volk eine durchaus neue Epoche seines Lebens und seiner Geschichte.

Der große Kurfürst Friedrich Wilhelm hatte aus eigner Initiative sich entschlossen, 50 jüdische Familien aus Wien kommen zu lassen und in Brandenburg aufzunehmen. So bestand auch in Berlin eine kleine Gemeinde von Schutzjuden. Hierher kam Moses Mendelssohn, geb. 1729 zu Dessau, der, mit Lessing befreundet, sich Bildung und philosophische Kenntnisse erwarb. In der Reihe der Popularphilosophen ward er ein gern gelesener Schriftsteller, der besonders durch seine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele auch die dankbare Anerkennung vieler Christen gewann. Sein Beispiel weckte die Nachahmung anderer junger Juden, und bald erwachte ein Durst nach Bildung und Wissenschaft. Es bildeten sich da und dort Kreise solcher, welche sich am Talmudstudium nicht mehr genügen ließen. Tiefgehend war dann die Wirkung, welche seine Übersetzung der

fünf Bücher Moses in deutsche Sprache auf sein Volk hatte. Sie war mit hebräischen Lettern gedruckt, weil die Juden noch nirgend in Deutschland deutsche Schrift lesen konnten. Die Rabbiner aber verboten bei Strafe des Bannes das Lesen dieser Übersetzung. Aber das Verbot blieb wirkungslos. An diesem Buch aber lernten die deutschen Juden beides, die deutsche Sprache und die Urkunde ihrer Religion. Seitdem entstand ein Geschlecht jüdischer Schriftsteller und Agitatoren, die sich die Aufgabe stellten, ihr Volk aus seiner Abgeschlossenheit herauszuführen, mit moderner Bildung und Wissenschaft bekannt zu machen, die jüdische Religion von Aberglauben und totem Ceremoniendienst zu befreien und mit dem modernen Denken und Leben in Einklang zu bringen. So ist es doch eigentlich die Bibel gewesen, welche den Anstoß gab, den Geist der Juden vom Joch des Talmud zu befreien und ihm neues Leben einzuhauchen. M. selbst aber hatte diese Bewegung keineswegs beabsichtigt. Wie schon auf M. so hatten aber Rousseau, Voltaire, Lessing, Kant, Herder und später Goethe und Schiller den allergrößten geistigen Einfluß auf das junge Geschlecht, und alle beseelte die Absicht, das Judentum zu reformieren, ihm einen neuen Geist einzuflößen. In Frankreich wurde nach langen Verhandlungen, in denen die Juden durch Mirabeau und Grégoire gegen die Proteste der Elsässer unterstützt wurden, am 28. September 1791 das Gesetz angenommen, durch welches die Juden für gleichberechtigte Bürger Frankreichs erklärt wurden. Im Jahre 1808 aber wurde die Gleichberechtigung für die Juden des Elsaß aufgehoben. Zur Konstituierung der Juden berief am 26. Juli 1806 Napoleon 100 jüdische Notabeln nach Paris. Der Kaiser legte ihnen 12 Fragen vor, von deren Beantwortung ihre Stellung im Staate abhängen sollte. Im folgenden Jahre setzte dann das Synedrion für die Juden die Konsistorialverfassung fest, die heute noch in Frankreich gilt. Infolge dessen erklärten auch alle Rheinbundstaaten die Juden für gleichberechtigt und alle Länder unter französischer Herrschaft. Selbst Preußen gewährte 1812 ihre Emanzipation, ohne sie aber auszuführen, und sogar in Mecklenburg erlangten sie einige Rechte. In Frankfurt erkauften sie sich um 400000 fl. die Gleichberechtigung. Allein gleich nach den Befreiungskriegen trat die Reaktion ein. Die freien Städte, selbst Frankfurt, hoben die gewährten Rechte auf, und Artikel 101 der Bundesakte, wonach sie die erlangten Rechte behalten sollten, konnte sie nicht schützen. In Österreich dagegen fuhr man fort, die reichen Juden zu adeln und die Armen unter dem Druck zu belassen. In Frankreich dagegen behielten sie ihre Rechte und in England erhielten sie Raum, sich solche zu erkämpfen. In den meisten Staaten Deutschlands nahm auch der Staat das jüdische Religionswesen unter seine Aufsicht und Leitung. Unter den Juden aber entstand eine merkwürdige Bewegung. Manche, wie Mendelssohns Nachkommen, gingen sofort zum Christentum über, andere, wie Friedländer, unterhandelten mit Geistlichen, wie wenig sie von den Dogmen annehmen müßten, um sich taufen zu lassen. Wieder andere, wie Jakobssohn, errichteten in Kassel und Hamburg Reformsynagogen mit deutscher Predigt und Gebeten, Orgel und protestantischem Pfarrtalar. Doch konnte dies Alles sie nicht vor dem Sturm des Judenhasses schützen, der 1819 zuerst in Würzburg losbrach unter dem Geschrei Hep! Hep! Man plünderte und mißhandelte die Juden, bis Militär die Ruhe herstellte. Diese Ausschreitungen wiederholten sich in den Städten Süd- und Mitteldeutschlands. Die neumodischen Tempel aber wurden von der Regierung als „unjüdisch" geschlossen und die deutsche Predigt verboten. Die Folge war, daß immer mehr Juden sich taufen ließen; in Berlin bis über 200 im Jahre. Andererseits bildete sich auch eine orthodoxe Partei, welche allen Neuerungen abhold, soviel als möglich vom alten Judentum und synagogalen Ritus wahren wollte. Die Reformer aber vereinigten sich 1819 im „Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums". Ihr thätigstes und gelehrtestes Glied war Leopold Zunz. Doch brachte diese Partei nichts Dauerhaftes zu stande. Heine verspottete die „gute, reinliche Religion, diesen Mosaikgottesdienst mit den orthographischen deutschen Gesängen und gerührten Predigten", denn ihm war, wie seither Tausenden, das Judentum „gar keine Religion, sondern ein Unglück". Eine neue Wendung trat erst ein durch Markus Josts Geschichte der Israeliten 1820—1829 in 9 Bänden; aus diesem Werk lernten die modern gebildeten Juden erst wieder ihre Vergangenheit kennen, so daß sich in ihnen wieder jüdisches Bewußtsein regte. Dies wurde noch gekräftigt durch Zunzens „Synagogale Poesie" und „die gottesdienstlichen Vorträge der Juden". Jetzt entstanden gründliche Forschungen über das Judentum und seine Geschichte. Krochmal lehrte das Judentum als historische Erscheinung würdigen. Rapoport und Luzzatto erwarben sich durch ihre historischen und grammatischen Forschungen große Verdienste. Letzterer gründete auch zu Padua das erste Rabbinerseminar 1829. Diese wissenschaftliche Richtung zeitigte eine gemäßigtere und mehr historische, weniger radikale Reformbewegung,

an deren Spitze Abraham Geiger trat; ihr Ziel war Fortbildung des Judentums. Außerordentlich günstig war aber für das Auftreten der Juden die Revolutionsperiode, welche ihren Anfang 1830 in Frankreich nahm, wo Louis Philipp mit Hilfe des Hauses Rothschild die Bourbonen stürzte. Nachdem schon 1830 in der Deputiertenkammer der Antrag gestellt war, die jüdische Religion als öffentliche anzuerkennen und ihren Kultus aus Staatsmitteln zu bestreiten, nahm am 1. Januar 1831 auch die Pairskammer die vollständige Gleichstellung der Juden an. In Deutschland zwar hatte die Julirevolution vorerst nur die Folge, daß neue Gewaltthätigkeiten gegen die Juden verübt wurden und der Volkshaß sich steigerte, aber je mehr der Liberalismus unter den Gebildeten Wurzel faßte, um so günstiger wurde die Stimmung für Emanzipation, und Juden, wie Heine, Börne, Gabriel Richter u. a. suchten durch ihre litterarische Wirksamkeit für den Liberalismus zu arbeiten. Die Regierungen aber verhielten sich noch ganz ablehnend; verbot doch Friedrich Wilhelm III. durch Kabinetsordre vom 10. August 1836, daß Juden christliche Vornamen führten, und befahl, daß sie amtlich nicht „mosaische Glaubensgenossen“, sondern schlechtweg „Juden“ zu nennen seien. Durch diesen Druck von unten und oben wurden viele Juden zur Taufe getrieben, weil sie an der Zukunft ihres Volkes verzweifelten und ihre modernisierte Religion ihnen keinen Halt mehr bot. Da trat plötzlich ein Ereignis ein, welches die Judenfrage zu einer europäischen Angelegenheit machte. In Damaskus, das 5000 jüdische Familien zählte unter 20 000 Einwohnern, verschwand am 5. Februar 1840 der Kapuzinerguardian Tomaso mit seinem Diener. Die sieben angesehensten und reichsten Juden wurden des Mordes aus religiösen Gründen beschuldigt, gefänglich eingezogen und gefoltert, ihre Häuser wurden geplündert und zerstört, um die Leiche des Paters aufzufinden. Auf mit der Folter erpreßte Denunziation hin wurden dann andere vornehme Juden und drei Rabbiner verhaftet. Da unter ersteren ein österreichischer Jude war, nahm sich der österreichische Konsul der Sache an und enthüllte in seinem Konsulatsbericht die vom französischen Konsul und französischen Kapuzinern gegen die Juden geführten Intriguen. Trotzdem wurden die Juden zum Tode verurteilt. Da trat der greise Adolphe Crémieux in Paris für die Juden ein und wußte es im Bunde mit Rothschild, Montefiore, Salomons und Goldschmid bei Louis Philipp und Lord Palmerston und Metternich dahin zu bringen, daß Frankreich, England und Österreich den Schutz der Juden gegen die Unmenschlichkeiten in die Hand nahmen. Sie erreichten es, daß der Vizekönig von Ägypten, Mehemed Ali, einen Gerichtshof aus den Konsuln von Österreich, England, Rußland und Preußen einsetzte zur Untersuchung der Sache. Nur Frankreich unter Thiers trat zurück und unterstützte die Partei der judenfeindlichen Klerikalen, zumal da der französische Konsul in Damaskus als der eigentliche Leiter der Verfolgungen erkannt wurde. Im englischen Parlament aber traten Robert Peel, Lord Palmerston und Lord Ashley für die Unschuld der Juden ein, und die Königin Viktoria stellte Montefiore ein englisches Staatsschiff zur Verfügung, um nach Alexandrien zu reisen. Er und Crémieux konnten endlich zwar nicht die Revision des Prozesses, aber doch die Freilassung der Verurteilten erlangen, denn Mehemet Ali beeilte sich, um nicht dem Druck der Großmächte nachgeben zu müssen, sie schleunigst zu begnadigen. Durch dieses Ereignis wurde aber das jüdische Bewußtsein und Solidaritätsgefühl der Juden Europas bedeutend geweckt und gestärkt, ja die lose Verbindung mit den orientalischen Juden wurde fester geknüpft, indem Crémieux den Anfang machte, im Orient moderne Schulen für die Juden zu gründen. Dies Werk führte dann die von ihm gegründete **Alliance Israëlite universelle** zu Paris mit reichen Mitteln im ganzen Orient aus. Die Rückreise Montefiores und Crémieux' war ein wahrer Triumphzug. Zum erstenmale fühlten sich die Juden ganz Europas eins. Wie äußerlich aber diese Einheit war, zeigte die erste Rabbinersynode zu Braunschweig 1844, wo unter der Autorität Holdheims die radikalsten Reformbeschlüsse gefaßt wurden, welche den Protest der übrigen Rabbiner hervorriefen; das Jahr 1848 mit seinen Revolutionen in Paris, Wien, Berlin, Italien und anderen Ländern brachte überall den vollsten Liberalismus zum Sieg, auf dessen Programm auch die Emanzipation der Juden stand. Viele nun wurden auch in die Parlamente gewählt und erlangten einflußreiche Stellungen, und mit dem wachsenden Wohlstand eigneten sie sich auch immer mehr deutsche Bildung an. Nach der neuen Ära von 1854 spielten sie in den Parlamenten, seit 1866 im deutschen Zollparlament eine große Rolle, Lasker und Bamberger beeinflußten die Gesetzgebung. Mit dem Jahre 1870 aber trat eine Reaktion ein. Man fühlte ihr Übergewicht, empfand den Rassenunterschied, ihr Vordrängen empörte. Als auch jüdische Litteraten vor der christlichen Religion nicht Halt machten, erhob Hofprediger Stöcker 1879 Protest. Es bildete sich in Deutschland der Antisemitismus, der sich bald über andere Länder verbreitete. In Ruß-

land, wo sie auf 3—4 Millionen sich vermehrt hatten, wurde das Gesetz streng ausgeführt, daß sie nicht im Innern, sondern nur in den früher polnischen Provinzen wohnen durften. In diesen aber verbrannte oft das Volk die Judenquartiere, so daß Tausende auswanderten. Auch wird in Rußland nur ein gewisser Prozentsatz von Juden an den Schulen und Universitäten zugelassen. In Rumänien sind sie ganz ausgeschlossen und dürfen auch keine eigenen Schulen errichten. In Wien, wo sie allmächtig waren, kam es zu einer totalen Umgestaltung des Stadtrates in antisemitischer Richtung. In Frankreich weckte der Dreifußhandel den Antisemitismus. Im Gefühl der gänzlichen Unsicherheit ihrer Lage gründete Dr. Herzl in Wien 1897 die Partei der Zionisten, welche die Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina anstreben, der allen verfolgten Juden eine rechtlich gesicherte Heimstätte bieten soll. **Heman.**

Itala s. Bd III S. 26,13.

Italien, kirchlich-statistisch. — Litteratur: Annali di Statistica, Serie 2a Vol. 4 und 15; Relazione del Direttore Generale del fondo per il culto (Antonio Tami) sulle attività e passività delle parrocchie e delle mense vescovili del regno d'Italia, Dicembre 1896; Relazione (29a) della commissione centrale di sindacato sulla amministrazione dell' asse ecclesiastico dal 1. Luglio 1897 al 30 Giugno 1898; Carta delle circoscrizioni ecclesiastiche; Annuario Statistico Italiano 1886: Culti. Päpstlicher Hofkalender 1899. Die neuesten Jahresberichte der verschiedenen evangelischen Kirchengemeinschaften von 1898 und 1899; K. Rönneke: Uebersichtskarte über die evangelischen Gemeinden in Italien, 2. Aufl. Annuario Evangelico 1899.

Kaum in einem anderen Lande hat die letzte Hälfte des Jahrhunderts so gewaltige politische Veränderungen mit sich gebracht wie in dem Lande, „das Meer und Alpen säumen". Begreiflicherweise mußte das für die kirchlichen Verhältnisse von den tief einschneidendsten Folgen sein. Wenn päpstliche Schmeichler den Syllabus Pius' IX. vom 8. Dezember 1864 einen „Markstein in der Zeitgeschichte" und einen „Wendepunkt zu einer Weltperiode mit noch ungeahnten Entwicklungen" nannten, so gilt das in viel treffenderem Sinne von der „Breccia bei Porta Pia", durch welche am 20. September 1870 dank der deutschen Siege auf Frankreichs Gefilden die italienischen Truppen in der „ewigen" Roma ihren Einzug hielten und der weltlichen Herrschaft der Päpste ein unrühmliches Ende bereiteten. Die römische Kirche, welche so gern sich als festeste Stütze der Staaten anpreist, konnte ihren eigenen „Kirchenstaat" nicht halten. Denn nur 1507 Stimmen von den 167 000 berechtigten Stimmen der katholischen Römer im Kirchenstaate stimmten beim Plebiszit am 2. Oktober 1870 dagegen, daß der Kirchenstaat dem Königreich Italien einverleibt und Rom die Hauptstadt des Gesamtkönigreiches mit damals rund 27 Millionen Einwohnern unter der nationalen Trikolore und dem milden Scepter des savoyschen Königshauses wurde. Von den jetzt 32 Millionen Bewohnern des Landes sind alle bis auf einen kleinen Bruchteil römisch-katholischen Glaubens. Im Jahre 1896 waren 31 290 061 Katholiken ermittelt. Die Volkszählung von 1871 ergab: 26 662 580 Katholiken, 58 651 Evangelische, 35 356 Juden und 44 567 andere Bekenntnisse; diejenige von 1881: 28 359 628 Katholiken, 62 000 Evangelische, 38 000 Juden. Von letzteren befanden sich 6543 in Piemont, 573 in Ligurien, 3000 in der Lombardei, 5500 im Venetianischen, 5400 in der Emilia und Romagna, 103 in Umbrien, 2500 in den Marken, 7500 in Toscana, 6500 in Rom, 300 im Neapolitanischen, 9 in Apulien; wie man also sieht, giebt es in der südlichen Hälfte Italiens fast gar keine. Die Juden in Rom besitzen dort im früheren Ghetto 5 Synagogen, 3 mit italienischem, 2 mit spanischem Ritus.

Im nachfolgenden beschäftigen wir uns vom kirchlich-statistischen Standpunkte aus nur eingehender mit der römisch-katholischen und evangelischen Kirche Italiens, da die Anhänger der griechisch-katholischen Kirche nur in Neapel, Messina und Barletta förmliche Gemeinden nebst Kirchen haben; sie sind uniert.

Bis 1848 nahm in allen Staaten der apenninischen Halbinsel, Sardinien miteinbegriffen, der Klerus der römischen Kirche samt den religiösen Orden eine Ausnahmestellung ein. Sie waren frei von der weltlichen Gerichtsbarkeit, von Staats- und Grundsteuern, genossen zahlreiche andere Immunitäten und hatten die öffentlichen Unterrichts- wie Wohlthätigkeitsanstalten ganz in ihrer Hand. Das Königreich Sardinien ging in der Neuordnung der Dinge voran und hat mehr oder weniger Geist und Inhalt seiner Gesetzgebung später auf das ganze Königreich Italien übertragen. Mit Gesetz vom 25. August 1848 wurden nebst den Jesuiten auch die Damen vom hl. Herzen Jesu aus dem sardinischen Staatsgebiete ausgeschlossen. Das Gesetz vom 1. März 1850 unterstellte alle kirchlichen

Wohlthätigkeitsanstalten der Aufsicht der Staatsbehörden. Die Freiheit von weltlicher Gerichtsbarkeit und öffentlichen Lasten und Abgaben wurde für Priester und Klosterbrüder (Welt- und Ordensgeistlichkeit) durch Gesetz vom 9. April 1850 beseitigt. Ein anderes Gesetz vom 4. Juni 1850 verbot den geistlichen Institutionen, Geschenke oder Vermächtnisse ohne königliche Genehmigung anzunehmen, während das Gesetz vom 23. Mai 1851 auf die Einkünfte der „toten Hand" eine jährliche Steuer legte. Natürlich nahm der Klerus diese einschneidenden Gesetze nicht so ruhig hin und wehrte sich in der Presse wie im Parlament, auf der Kanzel wie im Beichtstuhl aus Kräften dagegen, so daß am 5. Juli 1854 ein neues Gesetz erschien, welches harte Strafen für alle diejenigen festsetzte, welche darauf ausgingen, Gesetze und Einrichtungen des Staates verächtlich zu machen. Man muß staunen, woher ein Cavour den Mut nahm, angesichts Frankreichs und Österreichs, mit denen der Vatikan im Bunde war, diesen „Kulturkampf" zu beginnen und durchzuführen. Allein die politischen Verhältnisse Europas unterstützten ihn in besonders günstiger Weise. So brachte denn 1855, das Jahr des Krimkrieges, in Sardinien das Gesetz vom 29. Mai, kraft dessen innerhalb Sardiniens alle religiösen Orden und Vereine, soweit sie sich nicht mit Predigt und Seelsorge oder mit Unterricht und Krankenpflege beschäftigten, aufgehoben und ihre Güter und Besitztümer vom Staate eingezogen wurden, um aus deren Erlös eine besondere, von den staatlichen Finanzen unabhängige Kirchenkasse für Kultuszwecke (cassa ecclesiastica) zu bilden. Ein Aufsichtsrat, bestehend aus 3 Senatoren, 3 Deputierten und 3 andern vom König zu ernennenden Mitgliedern war verpflichtet, mittels jährlichen Berichtes an den König über die Verwaltung dieser Kirchenkasse Rechenschaft zu geben, welche andererseits die zahlreichen und lebenslänglichen Pensionen für die vorgefundenen Mönche und Nonnen, welche ihr gemeinschaftliches Leben, die Bettelorden selbst das Betteln, fortsetzen durften, sowie die Gehälter der Geistlichen von aufgehobenen Stiftskirchen und Pfründen zu bestreiten hatte, auch die Kosten für die fortdauernden Gottesdienste in den aufgehobenen Stiftskirchen und Klöstern nebst Pfarrbesoldungen und anderen auf ihnen von früher her ruhenden Lasten (z. B. die Zehntenentschädigung an die Geistlichkeit der Insel Sardinien) übernahm. Zugleich hatte die „Kirchenkasse" die Verpflichtung, die geringeren Pfarrbesoldungen bis auf 1000 Lire jährlich zu bringen. Auf Grund dieses Gesetzes vom 29. Mai 1855 wurden im Königreich Sardinien aufgehoben: 274 Mönchklöster mit 3733 Ordens- und Laienbrüdern, sowie 61 Nonnenklöster mit 1756 Insassen, im ganzen also 335 Klöster mit 5489 Bewohnern. Von Stiftskirchen wurden 2722 Pfründen eingezogen. Die damit aufgehobenen Kirchengüter betrugen etwa $^1/_3$ der vorhandenen, doch mußten die anderen $^2/_3$ vorläufig bestehen bleiben, weil für den Bereich des Unterrichtes und der Krankenpflege die Laienkräfte vollständig fehlten. Dem suchte das Gesetz vom 22. Juni 1857 über „Ordnung und Verwaltung des Unterrichtes" sowie das Gesetz vom 20. Juni 1858 über „Errichtung von Lehrerseminarien" abzuhelfen.

Der Gang der politischen Ereignisse gestattete es, das Gesetz vom 29. Mai 1855 durch Dekrete der königlichen Kommissarien auf die einverleibten Landesteile Italiens auszudehnen. So wurden 1861 aufgehoben: 1. In Umbrien 197 Mönchsklöster mit 1809 Ordens- und Laienbrüdern, sowie 102 Nonnenklöster mit 2393 Insassen, im ganzen also 299 Klöster mit 4202 Bewohnern, dazu 836 Pfründen von Stiftskirchen; 2. in den Marken 419 Klöster mit 5678 Bewohnern (292 Klöster mit 2950 Mönchen und 127 mit 2728 Nonnen); 3. im Neapolitanischen 1022 Klöster mit 16 280 Bewohnern (747 Klöster mit 8787 Mönchen und 275 mit 7493 Nonnen). Daraus flossen in die „Kirchenkasse" Kirchengüter im Werte von rund 300 Millionen mit einem jährlichen Ertrag von rund 15 Millionen.

Das im März 1861 gebildete Königreich Italien, mit einer sehr bedenklichen Finanzlage aus Anlaß der großen für die nationale Einheit gebrachten Opfer, ordnete durch Gesetz vom 21. August 1862 an, daß die eingezogenen Kirchengüter aus dem Besitz der „Kirchenkassa" in den des Staates übergingen, welcher dieselben veräußern und eine entsprechende Rente mit 5% berechnet zu Gunsten der „Kirchenkasse" übernehmen sollte. Ein Bericht vom Jahre 1877 giebt den Wert der vom Staate übernommenen Kirchengüter auf 380 589 517 Lire ital. an, von denen für 87 900 000 noch nicht verkauft waren. Erwähnt sei hier auch das Gesetz vom 10. August 1862, welches bestimmte, daß sämtliche den 1436 kirchlichen Instituten in Sizilien gehörigen Ländereien in Plänen von 10—100 Hektaren in dauerndem Erbpacht an Private gegeben werden mußten. Es handelte sich um nicht weniger als um 192 000 Hektare! Noch ehe dies Gesetz durchgeführt war, ordneten die Gesetze vom 7. Juli 1866 und vom 15. August 1867 „über

die Neuordnung des kirchlichen Vermögens" die Aufhebung der Klöster und Kirchengüter für das ganze Königreich (bis auf den Kirchenstaat, die Stadt Rom und die zu diesem Kirchensprengel gehörigen Vorstädte [sedi suburbicarie], für welche erst das Gesetz vom 19. Juni 1873 dieselben Anordnungen, aber wegen der besonderen Umstände in etwas milderer Form brachte) an, indem es zugleich allen Insassen der aufgehobenen geistlichen und weltlichen Orden und Vereine (Bruderschaften) die Ausübung aller bürgerlichen und politischen Rechte zusprach und eine jährliche Einnahme je nach dem Alter der Berechtigten von 360—600 Lire (die Mitglieder der Bettelorden erhielten 250 Lire) zusicherte. Dasselbe Gesetz verwandelte die bisherige „Kirchenkasse" in einen „Kultusfonds" (Fondo per il culto), dessen Einnahmen im wesentlichen aus der 5% Rente bestand, welche der Staat für die eingezogenen und veräußerten Kirchengüter zu leisten hatte, während er dafür alle Ausgaben für kirchliche Zwecke (Pensionen, Gehälter, Lasten, Unterhaltung der Gebäude) bestritt. Von der Einziehung ausgeschlossen blieben sämtliche Kirchen und Kapellen zu gottesdienstlichem Gebrauch mit Zubehör und Schmuck, ferner die bischöflichen Residenzen nebst damit verbundenen amtlichen Gebäuden wie Priesterseminarien und diejenigen Klöster, welche den Provinzen oder Kommunen für öffentliche Zwecke (Schulen, Asyle, Hospitäler) überwiesen worden waren. Berühmte Abteien wie die von Montecassino, La Cava, S. Martino della Scala, Monreale, Certosa bei Pavia waren ebenfalls von der Einziehung ausgenommen und ihre Unterhaltung wegen der monumentalen Bedeutung dieser Stiftungen vom Staate aus dem Kultusfonds übernommen. Endlich belegte das Gesetz vom 15. August 1867 sämtliches Kirchenvermögen, sowohl das eingezogene wie bestehende, mit einer Staatssteuer von 30%. Keine Frage, daß dies Gesetz in erster Linie der Aufbesserung der Staatsfinanzen diente, welchen ein Ertrag von etwa 400 Millionen aus den eingezogenen Kirchengütern zufloß, während sie dem „Kultusfonds" eine jährliche Rente von 8 252 533 Lire (nach Abzug der Steuer nur 7 942 609 Lire) zu leisten hatten. Im übrigen kam der „Kultusfonds" durch die 30prozentige Staatssteuer um ein volles Drittel seiner Einnahme und damit in ein arges Gedränge, welchem schließlich so abgeholfen wurde, daß der Staat das ständige Defizit des „Kultusfonds" (von 1868—1884) aus seinen Mitteln deckte.

Wie schon erwähnt, hat der durchs Gesetz vom 15. August 1867 geschaffene Verwaltungsrat des kirchlichen Vermögens (commissione centrale di sindicato sulla amministrazione dell' asse ecclesiastico) laut § 8 des genannten Gesetzes der Deputiertenkammer jährlich einen Bericht über seine Thätigkeit vorzulegen. Der neueste, am 14. Februar 1899 vorgelegte und bis zum 30. Juni reichende (29.) Bericht bringt folgende Ergebnisse: a) In Besitz genommen vom Staate sind 44 376 Kirchengüter mit einer Gesamtrente von 32 885 023 Lire, nämlich 2184 Klöster mit 14 671 931 Lire und 42 192 geistliche Institute mit 18 213 092 Lire; b) ihrer Bestimmung erhalten blieben 18 944 Kirchengebäude, Seminarien, Bischofssitze, Kanonikate und Kaplanspfründen mit einer Gesamtrente von 25 485 377 Lire. An die Provinzen und Gemeinden des Königreiches waren 1959 Klostergebäude im Werte von 31 587 871 Lire abgetreten worden (darunter für 25 989 227 unentgeltlich!) Der Staatssteuer von 30% unterlagen 297 Erzbistümer und Bistümer, 319 Priesterseminarien, 401 Domkapitel, 2590 Kanonikate und 20 703 Pfarreien; dazu von den aufgehobenen Kirchengütern 1737 Klöster, 1492 Stiftskirchen sowie 21 474 geistliche Institute, im ganzen 49 013 Rechtssubjekte (enti morali) oder juristische Personen, von welchen auf Grund des Steuersatzes (30%) der Staat jährlich 10 274 207 Lire bezieht. Für Zwecke des Staates (Kasernen, Verwaltungsgebäude) waren 217 Kirchengüter (meist Klöster) im Werte von 11 571 836 Lire bis 30. Juni 1898 benützt. An liegenden Gründen waren noch nicht verkauft 11 044 Anteile (lotti) im Werte von 13 472 852, dazu noch nicht aufgeteilte Grundstücke im Werte von 4 607 512, insgesamt also Grundstücke im Werte von 18 080 364 Lire. Da laut Gesetz der Kaufpreis der Kirchengüter auf dem Wege der Amortisation getilgt werden kann, so ist der Staat bis 1915/16 noch bei Käufern von Kirchengut Gläubiger von 22 765 565 Lire (30. Juni 1898).

Wir schließen mit der amtlichen Zusammenstellung der bis zum 30. Juni 1898 veräußerten Kirchengüter:

Provinz:	Piemont	Anteile:	15 141	Verkaufspreis:	64 689 653.68	L. it.
„	Ligurien	„	6 038	„	11 068 989.12	„ „
„	Lombardei	„	13 417	„	52 092 907.77	„ „
„	Venetien	„	15 828	„	37 686 383.20	„ „
„	Emilia	„	6 928	„	51 823 694.02	„ „
	Latus:	Anteile:	57 352	Verkaufspreis:	217 361 627.69	L. it.

	Übertrag:	Anteile:	57 352	Verkaufspreis:	217 361 627.69	L. it.
Provinz:	Umbrien	"	3 378	"	15 956 395.93	" "
"	Marken	"	3 017	"	22 879 217.91	" "
"	Toscana	"	5 354	"	48 586 278.64	" "
"	Latium	"	9 858	"	26 296 068.14	" "
"	Abruzzen	"	12 203	"	19 462 094.18	" "
"	Campanien	"	21 596	"	71 083 882.08	" "
"	Apulien	"	24 627	"	79 818 891.20	" "
"	Basilicata	"	6 378	"	20 143 402.77	" "
"	Calabrien	"	8 668	"	33 911 153.38	" "
"	Sizilien	"	11 571	"	51 304 742.52	" "
"	Sardinien	"	6 575	"	14 507 722.83	" "
	Zusammen:	Anteile:	170 577	Verkaufspreis:	621 311 477.37	L. it.

Doch darf nun nicht übersehen werden, welche Leistungen auf der andern Seite dem „Kultusfonds" oblagen. Dieselben betrugen am 30. Juni 1897:

a) Bleibende Lasten:		
Für 1. Pensionen, Renten u. s. w.	17 302 350.80 L.	
2. Fromme Stiftungen	6 658 047.80 "	
3. Legate	260 000 — "	
4. Öffentlicher Unterricht	306 729 — "	
Im ganzen:	24 527 127.60 L.	24 527 127.60
b) Laufende Lasten:		
Für 5. Unterhalt der Mönche und Nonnen der aufgehobenen Klöster	99 896 608.40 L.	
6. Jahresrenten an Stelleninhaber bei den aufgehobenen Stiftskirchen	27 310 512.40 "	
7. Pfarrgehälter und Zuschüsse	24 715 321.60 "	
8. Zuschüsse zu Bischofsgehältern	695 916.20 "	
9. Beiträge für Öffentlichen Unterricht	7 580 000 — "	
10. Unterhalt der Kirchengebäude	1 988 047.20 "	
11. Zurückerstattung von Aussteuern der Nonnen	133 394.07 "	
12. Weitere Zuschüsse zu Pfarrbesoldungen	57 976 783.20 "	
Im ganzen:	220 296 583.07 L.	220 296 583.07
	Im ganzen: L.	244 823 710.67

Selbstverständlich werden diese Ausgaben durch Tod der Empfangsberechtigten von Jahr zu Jahr geringer. Aber man sieht doch, daß die Einziehung der Kirchengüter nicht bloß in „Raub" von seiten des Staates bestanden hat. So muß auch erwähnt werden, daß der „Kultusfonds" mit Unterstützung der italienischen Kammer stets bestrebt war, die Pfarrbesoldungen des niederen Klerus, welche z. B. im früheren Kirchenstaate (!) nur zwischen 266 und 532 Lire jährlich sich bewegten — auch ein charakteristisches Zeichen päpstlicher Regierungsweisheit — allmählich durchgängig von 500 auf 800 Lire zu bringen, während eine weitere Erhöhung bis auf 1000 Lire (Gesetz vom 30. Juni 1892) in Aussicht genommen ist. Für diesen Zweck allein hat sich die Ausgabe des „Kultusfonds" von jährlich 300000 Lire (1887) auf 3 200 000 Lire (1897), also um das zehnfache gesteigert. 1896 verwaltete der „Kultusfonds" bei einer Bevölkerung von 31 290 061 Katholiken 20 183 Pfarreien (durchschnittlich kommen also 1551 Seelen auf jede Parochie), denen er zu ihren Einnahmen von 25 331 187.90 Lire an Zehntentschädigungen 242 484.20 Lire und Besoldungszuschüssen 1 567 741.51 Lire, im ganzen 1 810235.71 Lire noch leistete, welche Summe mit den Grundrenten zu Lasten des Kultusfonds (1 730 888.51) und den Ausgaben für gottesdienstliche Zwecke (254 105.43) auf rund 3 700 000 steigt.

Selbst zu den 258 Erzbistümern und Bistümern des Königreiches (ausgenommen bezw. nicht mitgezählt sind hier nur das Bistum Rom mit seinen 6 Suburbicariaten), welche eine Gesamteinnahme von 5 133 769.37 Lire haben, hat der Kultusfonds überall da, wo das Einkommen infolge der neueren Gesetzgebung (Zehntablösung, Staatseinkommensteuer u. s. w.) unter 6000 Lire jährlich gesunken ist, entsprechende Zuschüsse im Gesamt-

betrage von jährlich 112431.58 Lire zu leisten. Diese Zahlen ergab der dreijährige Durchschnitt der „Steuer der toten Hand“ für die Jahre 1895—1897. Aus der Gesamteinnahme der 258 Bistümer (5246200.95) ergiebt sich für jedes einzelne Bistum eine Durchschnittseinnahme von jährlich 20334.11 Lire. Die größte Jahreseinnahme hat der Bischof von Girgenti (Sizilien) mit 157596.59 Lire. Die kleinste Jahreseinnahme hat der Bischof von Porto Maurizio mit 6160.21 Lire.

Am 31. Dezember 1881 zählte das Königreich Italien (Rom und die Suburbicariate einbegriffen) 274 Diöcesen mit einer Bevölkerung von 28359453 Katholiken in 20464 Parochien mit 55263 Kirchen und Kapellen sowie 76560 angestellten Pfarrern. Davon entfielen auf Piemont: 18 Diöcesen mit 2347 Parochien, 7149 Kirchen und Kapellen sowie 6838 Pfarrern; Ligurien: 5 D. mit 707 P., 1712 K. sowie 2245 Pf.; Lombardei: 11 D., 2506 P., 5291 K. u. 6315 Pf.; Venetien: 11 D., 1691 P., 3609 K. u. 5107 Pf.; Emilia: 20 D., 2393 P., 3475 K. u. 5280 Pf.; Umbrien: 17 D., 1381 P., 2831 K. und 2251 Pf.; Marken: 20 D., 1243 P., 3558 K. u. 3579 Pf.; Toscana: 23 D., 2879 P., 6416 K. u. 6232 Pf.; Latium: 24 D., 523 P., 1950 K. u. 3327 Pf.; Abruzzen: 12 D., 804 P., 2729 K. u. 2770 Pf.; Campanien: 34 D., 1545 P., 5518 K. u. 12197 Pf.; Apulien: 25 D., 381 P., 2034 K. u. 5341 Pf.; Basilicata: 8 D., 163 P., 785 K. u. 1575 Pf.; Calabrien; 16 D., 846 P., 2099 K. u. 3977 Pf.; Sizilien: 19 D., 658 P., 4700 K. u. 8378 Pf.; Sardinien: 11 D., 379 P., 1407 K. u. 1148 Pf.

Im Anschluß hieran sei erwähnt, daß das Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten 1871 die Zahl der im Ausland lebenden Italiener mit ca. 477000 ermittelte, darunter 1361 römische Geistliche. Da die aufgehobenen Orden als „freie Vereine“ (libere associazioni) fortbestehen können, so ist es nicht zu verwundern, wenn es gegenwärtig immer noch ca. 40000 Mönche und Nonnen giebt.

Bevor wir nun auf die besondere Statistik der römischen Kirche in Italien, wie sie hierarchisch geordnet ist, eingehen, sei erwähnt, daß das Staatsgrundgesetz des Königreiches Italien in § 1 festsetzt: „Die Staatsreligion ist die römisch-katholische, die anderen Kulte sind geduldet“. Infolgedessen genießen alle nichtkatholischen Unterthanen freie öffentliche Religionsübung und stehen im Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte hinter den Katholiken nicht zurück. Durch ein bezügliches Gesetz wurde 1873 die Aufhebung sämtlicher theologischer Fakultäten an den 17 Landesuniversitäten verfügt. Da die standesamtliche Gesetzgebung von 1866 namentlich hinsichtlich der Eheschließungen Schwierigkeiten begegnete, insofern ein großer Teil der Eheleute teils aus Unkenntnis, teils vielleicht vom Priester beeinflußt, sich nur mit der Trauung begnügte (von 1866—1877 wurden 2387212 Trauungen, aber nur 2248947 bürgerliche Eheschließungen gezählt, sodaß 138265 Ehen gesetzlich ungültig waren!), so wurden 1879 Strafbestimmungen eingeführt, die aber dem Übel nicht steuerten. Beim Beginn des Jahres 1899 sollen an 500000 ungesetzliche Ehen in Italien vorhanden gewesen sein, sodaß an verschärfte Strafbestimmungen gedacht wird, namentlich für jeden Priester, der eine Trauung vornimmt, ehe die bereits vollzogene bürgerliche Eheschließung nachgewiesen ist. Obwohl die Landesvertretung dafür stimmen würde, hat doch die Regierung nicht recht den Mut, durchzugreifen. Bemerkenswert ist auch, daß trotz des neuen Strafgesetzes von 1888 (eine Weiterführung des piemontesischen Gesetzes vom 5. Juli 1854), welches strenge Strafen für alle Agitation gegen die Unverletzlichkeit des Staates auch von seiten der Geistlichkeit enthielt, dennoch 1898 hier und da kleinere Aufstände unter Beteiligung der Geistlichen vorkamen.

Nicht minder wichtig für die Beziehungen des italienischen Staates zur römischen Kirche ist das Gesetz vom 13. Mai 1871 „über die Garantien betreffs der Unabhängigkeit des Papstes und des hl. Stuhles“. Dies Gesetz wurde, wie einer der bedeutendsten Staatsmänner Italiens, Marco Minghetti, in seinem Buche „Staat und Kirche“ (bei Höpli, Mailand 1878 erschienen) auseinandersetzt, notwendig, um die durch die 1870 erfolgte Besitznahme Roms von seiten der Italiener betreffs der Unabhängigkeit des Papstes beunruhigte europäische Diplomatie zu befriedigen. Derselben galt ja die weltliche Herrschaft des Oberhauptes der römischen Kirche als ein unbestrittener Glaubenssatz und mit Besorgnis erwog sie die Möglichkeit, daß Rom zur Hauptstadt Italiens durch den unaufhaltsamen Gang der Ereignisse geworden, dem Papste keine Heimat mehr bieten, sondern ihn zur Auswanderung veranlassen könnte oder daß gar die italienische Regierung das von den Diplomaten hochgeschätzte „Haupt von 200 Millionen katholischer Gewissen“ seinen Sonderinteressen dienstbar machte. Oberhofprediger des Königs von Italien konnte der angebliche Nachfolger Petri schwerlich werden. Daran lag auch der italienischen Regierung nicht

das geringste, welcher der Papst unbedingt der unbequemste und unangenehmste Unterthan war. So war sie gern bereit, ihm und seinen Freunden in der Welt volle Bürgschaften für seine Freiheit und Unabhängigkeit in allen kirchlichen Angelegenheiten zu gewähren.

Demnach bestimmte denn das „Garantiegesetz" vom 13. Mai 1871: „Die Person des Papstes ist heilig und unverletzlich; Angriffe auf den Papst sowie Aufreizungen dazu werden ebenso bestraft wie solche auf den König; Beschimpfungen und öffentliche Beleidigungen des Papstes mittels Reden, Thaten und Presse werden mit den in A. 19 desselben Gesetzes bestimmten Strafen belegt; die Erörterung religiöser Dinge ist vollkommen frei; die italienische Regierung erweist dem Papste im Gebiete des Königreiches die einem Souverän zustehenden Ehrenbezeugungen und bewahrt ihm den von den katholischen Souveränen zuerkannten Ehrenvorrang; der Papst ist frei, die herkömmliche Anzahl von Leib- und Palastwachen zu halten, ohne daß dadurch die Verpflichtungen berührt werden, welche diese den Gesetzen des Königreiches gegenüber haben; zu Gunsten des hl. Stuhles wird eine jährliche Rente von 3225000 Lire als Dotation ausgeworfen. Mit dieser Summe, welche der im römischen Budget (des früheren Kirchenstaates) unter dem Titel: „H. Apost. Paläste, h. Kollegium, kirchliche Kongregationen, Staatssekretariat und diplomatische Vertretung im Auslande" entspricht, ist beabsichtigt, den Unterhalt des Papstes wie die verschiedenen kirchlichen Bedürfnisse des hl. Stuhles, die Baukosten der apostolischen Paläste nebst Zubehör, die Besoldungen, Ruhegehälter und Pensionen der Dienerschaft und der zum päpstlichen Hofe gehörigen Personen, sowie die Erhaltung der damit verbundenen Museen und Bibliothek (Gehälter und Pensionen der bei ihnen angestellten Beamten eingeschlossen) zu bestreiten. Die genannte Dotation wird in dem großen Schuldbuche des Staates in Form einer immerwährenden und unveräußerlichen Rente auf den Namen des hl. Stuhles eingeschrieben und wird auch während der Erledigung des hl. Stuhles zur Befriedigung aller notwendigen Bedürfnisse der römischen Kirche fortbezahlt. Sie ist von jeder Art staatlicher, provinzieller oder kommunaler Steuer oder Last frei und kann auch in dem Falle nicht vermindert werden, daß die italienische Regierung später sich entschließen sollte, die Museen und die Bibliothek für eigene Rechnung zu verwalten. Außerdem verbleibt dem Papste der Nießbrauch der apostolischen Paläste des Vatikan und Lateran mit allen dazu gehörigen Gebäuden, Gärten und Grundstücken sowie der Villa Castel Gandolfo mit all ihrem Zubehör. Diese Paläste sind nebst Museen, Bibliothek, Kunst- und Altertumssammlungen unveräußerlich, abgabefrei, und können zu öffentlichen Zwecken nicht expropriiert werden. Während der Erledigung des päpstlichen Stuhles darf keine richterliche oder politische Behörde aus irgend welchem Grunde die persönliche Freiheit der Kardinäle hindern oder beschränken. Die Regierung trägt Sorge, daß die Versammlungen des Konklave und der allgemeinen Kirchenversammlungen durch keine äußere Gewalt gestört werden. Ohne die Ermächtigung des Papstes, des Konklave oder Konzils darf kein Staats- oder Polizeibeamter zur Ausübung seiner Dienstobliegenheiten den Palast oder die Örtlichkeit betreten, wo der Papst dauernd oder zeitweilig sich aufhält. Es ist verboten, Haussuchungen oder Beschlagnahmen von Papieren, Urkunden, Büchern und Registern in den rein kirchlichen Diensträumen und päpstlichen Kongregationen vorzunehmen. Der Papst ist vollkommen frei, alle seine geistlichen Amtsgeschäfte auszuüben und alle amtlichen Verfügungen an den Kirchthüren Roms anschlagen zu lassen. Die Geistlichen, welche dienstlich mit den geistlichen Amtshandlungen des hl. Stuhles zu thun haben, sind deswegen keiner Belästigung, Untersuchung oder Beaufsichtigung durch die öffentlichen Staatsbehörden unterworfen. Jeder mit einem geistlichen Amte in Rom betraute Ausländer genießt alle persönlichen Sicherheiten, wie sie den italienischen Staatsbürgern kraft der Gesetze des Königreiches zustehen. Die bei Sr. Heiligkeit beglaubigten Gesandten ausländischer Regierungen genießen im Königreiche alle Vorrechte und Freiheiten, die nach dem Völkerrechte diplomatischen Vertretern zukommen. Beleidigungen gegen sie werden mit denselben Strafen geahndet wie die gegen Gesandte auswärtiger Mächte bei der italienischen Regierung. Der Papst verkehrt ohne jede Einmischung der italienischen Regierung mit den Bischöfen aus der ganzen katholischen Welt. Zu diesem Zwecke steht es ihm frei, im Vatikan oder sonst einer seiner Residenzen Post- und Telegraphenbureaus einzurichten, welche Beamte nach seiner Wahl bedienen. Das päpstliche Postamt kann direkt durch geschlossenen Postbeutel mit den Postämtern des Auslandes verkehren oder auch seine Briefschaften der italienischen Post übergeben. In beiden Fällen sind die mit Stempel des päpstlichen Postamtes versehenen Depeschen oder Postsachen im italienischen Staatsgebiete von Abgaben oder Kosten befreit. Die im Namen des Papstes abgesandten Kouriere sind den Kabinetskourieren der auswärtigen Regierungen

gleichgestellt. Das päpstliche Telegraphenamt wird auf Staatskosten mit dem Telegraphennetz des Königreiches verbunden. Die vom päpstlichen Telegraphenamt als Telegramme päpstlichen Dienstes gekennzeichneten Depeschen werden wie Staatstelegramme behandelt, indem sie die Vorteile derselben genießen und frei von jeder staatlichen Abgabe sind. Dieselben Vorteile genießen die Depeschen des Papstes oder die auf seinen Befehl ausgefertigten, wenn sie mit dem Amtssiegel des hl. Stuhles versehen bei irgend einem Telegraphenamt des Königreiches aufgegeben werden. Die an dem Papst gerichteten Telegramme sind frei von jeder Taxe, welche der Empfänger zu zahlen hätte. Die Seminarien, Akademien, Kollegien und andere zur Erziehung und Ausbildung der Geistlichen gegründeten katholischen Anstalten in der Stadt Rom und in den sechs suburbicarischen Bistümern unterstehen auch in Zukunft ausschließlich dem hl. Stuhle ohne jede Einmischung der staatlichen Schulbehörden. Abgeschafft ist jede besondere Beschränkung der freien Ausübung des Versammlungsrechtes der Mitglieder der katholischen Geistlichkeit. Die Regierung verzichtet auf das Recht der apostolischen Delegationen in Sizilien, und im ganzen Königreiche auf das Ernennungs- oder Vorschlagsrecht bei Verleihung der höheren Kirchenämter. Die Bischöfe haben dem Könige keinen Eid zu leisten. Höhere und niedere Kirchenämter können, mit Ausnahme der Stadt Rom und der Suburbicariate, nur an Staatsbürger des Königreiches verliehen werden. Hinsichtlich der Stellen königlichen Patronates ist nichts geändert. Das königliche „Exequatur" und „Placet" wie jede andere Form staatlicher Genehmigung zur Veröffentlichung und Ausführung der Verfügungen der kirchlichen Behörden sind abgeschafft. Jedoch unterliegen, solange das Sondergesetz über Neuordnung und Verwaltung des Kirchenvermögens im Königreiche noch nicht erschienen ist, dem königlichen Exequatur und Placet alle Verfügungen der kirchlichen Behörden, welche sich auf Verwendung der Kirchengüter und Besetzung der höheren und niederen Pfründen beziehen, ausgenommen die der Stadt Rom und der Suburbicariate. Bestehen bleiben die Bestimmungen der Staatsgesetze über Stiftung und Bestand der geistlichen Institute sowie über Veräußerung ihrer Güter. In geistlichen und in Disziplinar-Angelegenheiten ist Klage oder Berufung wider die Entscheidungen der kirchlichen Behörden nicht gestattet, doch stehet letzteren auch keine zwangsweise Durchführung ihrer Verfügungen zu. Das Erkenntnis der rechtlichen Folgen sowohl dieser als anderer Verfügungen der kirchlichen Behörden untersteht der Rechtsprechung des Staates. Auch sind derartige Verfügungen wirkungslos, wenn sie den Staatsgesetzen oder der öffentlichen Ordnung widerstreiten oder Privatrechte verletzen; enthalten sie ein Vergehen, so unterliegen sie der gesetzlichen Strafe. In allen Angelegenheiten, welche Gegenstand des gegenwärtigen Gesetzes sind, verlieren die noch geltenden Bestimmungen ihre Rechtskraft, insoweit sie mit diesem Gesetze in Widerspruch stehen."

Thatsache ist, daß sowohl Pius IX. wie sein Nachfolger im Vatikan dies Garantiegesetz der „subalpinen" Regierung nicht anerkannt hat, daß also die Kurie grundsätzlich heute noch als feindliche Macht dem italienischen Staate gegenübersteht, was sie jedoch nicht hindert, alle ihr willkommenen Vorteile des „Garantiegesetzes" auszunützen. Die jährliche Rente von 3¼ Millionen Lire ist bisher freilich nicht angenommen worden. Die italienische Regierung hat darum bestimmt, daß diese Summe 5 Jahre lang zur Verfügung des Papstes steht, nach Ablauf derselben aber an den Staatsschatz zurückfällt. Dagegen macht der Papst von der ihm zugesicherten Souveränität, Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit den ausgedehntesten Gebrauch. Betont muß werden, daß das „Garantiegesetz" nur die italienische Regierung bindet und außerhalb des italienischen Staatsgebietes selbstverständlich keine Giltigkeit hat. Völkerrechtlich kann der Papst ohne weltliche Herrschaft gar nicht anders angesehen und behandelt werden wie sonstige depossedierte Fürsten, d. h. er hat weder Souveränität noch Gesandtschaftsrecht. Im übrigen zeigt sich die italienische Regierung in diesem „Garantiegesetz" (nach Professor Dr. von Holtzendorffs Urteil „ein in der Form des Gesetzes gemachtes Vertrags-Angebot") ziemlich freigebig in der Verleihung von Vorrechten an kirchliche Institute (Papst und Suburbicariate) sowie in der Verzichtleistung auf Rechte, die der Staatsregierung unbedingt zustanden (die oberste Gewalt nach kanonischem Recht in Sizilien, wie sie laut Bulle Urbans II. dem Könige dieses Landes zusteht) bezw. von Regierungen anderer katholischer Länder unbestritten beansprucht und ausgeübt werden. Nach beinahe einem Menschenalter kann man sagen, daß die europäischen Mächte den durch die Besetzung Roms und das Garantiegesetz geschaffenen Zustand thatsächlich anerkannt haben, daß aber auch der Beweis erbracht ist, daß der Papst zur Erfüllung seines geistlichen Amtes eine weltliche Herrschaft nicht braucht. Da hat Padre Curci ein besseres Urteil als die mannigfachen bischöflichen Hirtenbriefe und die Beschlüsse der Katholikenversammlungen (vgl. dessen Schriften La nuova Italia ed i

vecchi zelanti, 1881 und Il Vaticano Regio, tarlo superstite della chiesa cattolica, 1883).

Der gegenwärtige Papst Leo XIII., welcher die offiziellen Titel führt „Stellvertreter Jesu Christi, Nachfolger des Apostelfürsten, Oberpriester der allgemeinen Kirche, Patriarch des Abendlandes, Primas von Italien, Erzbischof und Metropolitan der römischen Provinz, Bischof von Rom, Souverän des weltlichen Besitzes der heiligen römischen Kirche“, stand Dezember 1898 an der Spitze eines Kollegiums von 75 Kardinälen (6 Kardinalbischöfe, 53 Kardinalpfarrer, 16 Kardinaldiakonen, nach Dr. Hülskamp die „päpstlichen Prinzen“, weil aus ihnen der künftige Papstkönig hervorgeht), 14 Patriarchen beider Riten (8 lat., 6 morgenländische), 192 Erzbischöfen (174 lat., 18 morgenl.), 776 Bischöfen (723 lat., 53 morgenl.) mit Diöcesen, 17 Bischöfen ohne Diöcesen. Wirklich vorhanden waren am 16. Dezember 1898: 57 Kardinäle, 13 Patriarchen (davon 3 Kardinäle), 862 lat. Erzbischöfe und Bischöfe (davon 31 Kardinäle), 54 morgenl. Erzbischöfe und Bischöfe (davon 4 Patriarchen), 14 Bischöfe ohne Diöcesen (2 davon Kardinäle und 4 Titularbischöfe), im ganzen also 1329 Würdenträger. Unter dem gegenwärtigen Papste (von 1878 bis 1898) wurden begründet: 2 Patriarchate, 30 Erzbistümer, 100 Bistümer, 2 Äbte ohne Diöcese, 2 apost. Delegaturen, 68 apost. Vikariate und 30 apost. Präfekturen! Daneben bestehen 40 Mönchsorden, 18 Bettelorden, 8 Gemeinschaften von Ordensgeistlichen, 35 kirchliche Kongregationen und 6 geistliche Institute. Den Hofstaat des Papstes bildeten am 16. Dez. 1898: 4 Palastkardinäle (der Prodatarius, der Staatssekretär, der Sekretär der Breven und der der Memorialien), 4 Palastprälaten (Majordomus, Kammerherr, Auditor, Palastverwalter), 9 wirkl. Geheime Kammerherren, 1 Sakristan (Küster des Papstes bei seinen amtlichen Funktionen und Pfarrer der apostolischen Paläste, Titularbischof von Porphyreon), 1 Ceremoniensekretär. Dazu kommen die zahlreichen „Hausprälaten Sr. Heiligkeit“: 11 Patriarchen, 53 Erzbischöfe und 93 Bischöfe als Assistenten beim päpstlichen Thron, 1 Vizekammerherr der römischen Kirche, 2 fürstl. Thronassistenten, der Generalauditor, der Generalschatzmeister, der Majordomus, das Kollegium der apostolischen Pronotare (291), der Kommandatore von S. Spirito, der Direktor der Kanzlei, 18 Äbte ohne Diöcesen, 22 Ordensgenerale, der Meister vom h. Hospiz, 8 Prälaten der römischen Rota, 1 Meister des Vatikans, 10 Kanzleiprälaten, 81 Prälaten des päpstl. Gerichtshofes, 19 Prälaten Abbreviatoren, 12 päpstliche Ceremonienmeister, 293 wirkl. Geheime Kammerherren, 735 überzählige Geh. Kammerherren (Ehrenkammerherren in abito pavonazzo), 6 Advokaten des h. Konsistoriums, 178 Geheimkapläne, 1 Haushofmeister, 1 Truchseß, 1 Leibarzt, 33 Bussolanti d. i. Sänftenträger, 8 Prokuratoren, 1 Prediger, 1 Beichtvater, je 1 Domherr vom Lateran, Vatikan und Maria Maggiore, die päpstliche Kapelle (2 Kapellmeister, 8 Soprane, 6 Alte, 9 Tenöre, 8 Bässe), 18 Meßpriester, 10 Oberthürschließer, 18 Stabträger, 7 apost. Boten. — Die päpstl. Palastverwaltung begreift auch die vatikanischen Museen und Galerien, wie Bibliothek, Archiv, Sternwarte und Druckerei in sich. — Die heil. Kongregationen sind folgende: Inquisition (mit dem Papst als Vorsitzenden, 10 Kardinälen, 28 Konsultoren, 6 Qualifikatoren und 9 Offizialen); Konsistoriale (mit dem Papst als Vorsitzenden, 11 Kardinälen, 4 Offizialen); Päpstliche Kommission zur Vereinigung der getrennten Kirchen (Papst Vorsitzender, 10 Kard., 2 Sekr., 8 Konsultoren); Visita apostolica (Papst Vorsitzender, 5 Kard., 2 Konsult., 5 Offiz.); Bischöfe und Ordensgeistliche (Kard. Vannutelli Vors., 29 Kard., 2 Sekr., 35 Kons., 9 Offiz.); Konzil (Kard. Angelo di Pietro Vors., 29 Kard., 2 Sekr., 8 Offiz., 11 Prälaten) nebst Revision der Provinzialkonzile (Kard. di Pietro Vors., 8 Kard., 1 Prosekretär, 30 Konsultoren); Bischöfl. Paläste (Kard. Parocchi Vors., 1 Prosekretär); Ordenspriester (Papst Vors., 1 Sekr.); Kirchl. Immunitäten (Kard. di Pietro Vorsitzender, 2 Kard., 1 Prosekr. und 1 Kons.); Propaganda fide (Kard. Ledochowski Vors., 27 Kard., 2 Sekr., 35 Kons. 7 Offiz.); Camera degli Spogli (Kard. Vannutelli, Vors., 1 Kanzleichef und 1 Prokurator); Index (Kard. Steinhuber Vors., 27 Kard., 34 Kons., 5 Relatoren, 2 Offiz).; Sacri riti (Kard. Mazzella Vors., 31 Kard., 8 Prälatoffiziale, 20 Kons., 6 Mitglieder der Liturgischen Kommission, 10 Offiz.); Ceremoniale (Kard. Oreglia Vors., 15 Kard., 1 Sekr.); Klosterzucht (Kard. Vannutelli Vors., 12 Kard., 1 Sekr., 1 Off.); Indulgenzen und Reliquien (Kard. Gotti Vors., 33 Kard., 1 Sekr., 16 Kons., 3 Off.); Bischofsprüfung (2 Kard. für Theologie, 2 für Kirchenrecht); Verwaltung der Peterskirche (Kard. Rampolla Vors., 5 Kardinäle, 1 Sekr., 26 Off.); Mosaikwerkstätte (1 Vors. und 1 Direktor); Lauretana (Kard. Rampolla Vors., 13 Kard., 1 Sekr., 3 Off.); Außerordentliche kirchl. Angelegenheiten (Kard. Oreglia Vors., 14 Kard., 2 Sekr., 11 Kons., 5 Off.); Studien (Kard. Satolli Vors. 31 Kard., 1 Sekr., 13 Kons., 6 Off.); Kardinalkommission

für die Besetzung der ital. Bischofssitze (Kard. Parocchi Vors., 5 Kard., 1 Sekr.); Kardinalkommission für geschichtliche Studien (Kard. Parocchi Vors., 4 Kard., 1 Sekr., 9 Kons.). Apostolische Pönitentiarie (Kard. Verga Vors., 16 Mitglieder); Apostolische Kanzlei (Kard. Mertel Vors., 8 Sekr., 18 Abbreviatoren, 6 Stellvertreter); Apostolische Datarie (Kard. Masella Prodatarius mit 28 Verwaltungsbeamten und 28 Expedienten); Römische Rota (8 Auditoren); Apostolische Kämmerei (Kard. Oreglia Kamerlengo, dazu 1 stellvertretender Kamerlengo, 1 Generalauditor, 1 Generalschatzmeister, 10 Geistliche); Päpstl. Gerichtshof (1 Kardinalpräfekt, 5 Beisitzer, 66 Referendare); Palastkanzlei (Kard. Rampolla Staatssekr., sein Stellvertreter und 8 Offiz.); Kanzlei der Breven (Kard. Macchi Vors., sein Stellvertr. und 12 Beamte, dazu 2 Sekr. für Breven an Fürsten, 2 Sekr. für lat. Briefe, 5 Sekr. für Memorialien); Kanzlei des Mons. Auditor mit 11 Beamten; Päpstl; Wohlthätigkeit mit 7 Beamten.

Päpstliche Nuntien unterhielt am 16. Dezember 1898 der h. Stuhl in Wien, München, Brüssel, Petropolis, Bogota, Lima, Paris, Luxemburg, Haag, Lissabon, Caracas, Madrid.

Von auswärtigen Staaten hatten am 16. Dezember 1898 Vertreter beim päpstlichen Stuhle: Österreich-Ungarn, Bayern, Belgien, Bolivia, Brasilien, Chili, Columbien, Frankreich, Monaco, Nicaragua, Peru, Portugal, Preußen, Rußland, S. Domingo und Spanien.

Das Vikariat der Stadt Rom mit Kardinal Parocchi als Generalvikar des Papstes zählt 40 Beamte und beaufsichtigt 49 städtische und 9 vorstädtische Pfarreien.

Der päpstliche Stuhl unterhält in Rom 1 Universität (Theol. Fakultät mit 12 Prof., Juristische mit 13 Prof., Philosophische mit 8 Prof. für morgenländische Sprachen und 10 anderen Prof.), 1 Gymnasium (Lyceum) mit 9 Lehrern und Progymnasium mit 12 Lehrern, eine Realschule (9 Lehrer), ein Institut für fachwissenschaftliche Litteratur (5 Lehrer) und 11 Akademien (Theologische, Liturgische, Archäologische u. s. w.). Ferner: die Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici (Völkerrecht, Staatsökonomie, kirchliche Diplomatie, fremde Sprachen) und 6 Seminarien (Pontificio-Romano, Pontificio-Provinciale, Vaticano, Peter-Paul, Francese, Ambrogio-Carlo). Kirchliche Kollegien sind: das Urbano de Propaganda fide (hat das Recht, den Doktorgrad zu verleihen), Almo Capranicense, Deutsch-Ungarisches, Griechisches, Ruthenisches, Schottisches, Irländisches, Englisches, Amerikanisches, Belgisches, Pio-Latino-Americano, Teutonisches, Illyrisches, Pio-Inglese, Polnisches, Armenisches, Böhmisches, Spanisches, Canadisches, Maronitisches. Dazu kommen noch 8 Kollegien, welche die verschiedenen Orden unterhalten, wie Collegio Romano (Jesuiten), Thomas von Aquin (Dominikaner), Anselm (Benediktiner), Francesco (Franziskaner für Heidenmissionare) u. s. w. Endlich noch 3 Hospize (2 für Konvertierende, 1 für Waisen).

Von den 323 Kirchen in der Stadt Rom gelten 7 als Hauptkirchen, nämlich: S. Giovanni in Laterano („Haupt und Mutter aller Kirchen“, die Kathedrale Roms), S. Pietro in Vaticano, S. Maria Maggiore, S. Paolo fuori le mura, S. Lorenzo fuori le mura, S. Croce in Gerusalemme und S. Sebastiano fuori le mura. Die ersten vier sind zugleich die Jubiläumskirchen. Dazu kommen 53 Titularkirchen bezw. Kardinalspfarreien und 16 Kardinalsdiakonien.

Hierarchisch teilt sich die römisch-katholische Kirche Italiens ein: I. a) Diöcese Rom mit 77 Pfarreien; b) 6 Suburbikariate d. h. vorstädtische Kardinalbistümer: 1. Albano mit 11 Pfarreien, 2. Frascati (8 Pf.), 3. Ostia-Velletri (14 Pf.), 4. Palestrina (24 Pf.), 5. Porto (7 Pf.), 6. Sabina (32 Pf.).

II. Dem h. Stuhle direkt unterstellt sind folgende Erzbistümer und Bistümer: In Ligurien: Bist. Luni-Sarzana (102 Pf.); in Venetien: Erzb. Udine (194 Pf.); im früheren Kirchenstaate: Erzb. Camerino (180 Pf.), Ferrara (89 Pf.), Perugia (199 Pf.), Spoleto (170 Pf.), Bist. Aquapendente (12 Pf.), Alatri (16 Pf.), Amelia (20 Pf.), Anagni (21 Pf.), Ancona (37 Pf.), Ascoli (165 Pf.), Assisi (36 Pf.), Bagnorea (24 Pf.), Citta di Castello (165 Pf.), Citta della Pieve (35 Pf.), Civita Castellana (31 Pf.), Corneto (17 Pf.), Fabriano (41 Pf.), Fano (46 Pf.), Ferentino (19 Pf.), Foligno (57 Pf.), Gubbio (67 Pf.), Jesi (23 Pf.), Montefiascone (18 Pf.), Narni (40 Pf.), Nocera (85 Pf.), Norcia (103 Pf.), Orvieto (57 Pf.), Osimo (37 Pf.), Poggio Mirteto (37 Pf.), Recanati (19 Pf.), Rieti (161 Pf.), Segni (15 Pf.), Sutri-Nepi (35 Pf.), Terni (16 Pf.), Terracina (26 Pf.), Tivoli (41 Pf.), Todi (101 Pf.), Treja (10 Pf.), Veroli (37 Pf.), Viterbo (34 Pf.); in Toscana: Erzb. Lucca (234 Pf.), Bist. Arezzo (326 Pf.), Cortona (49 Pf.), Montalcino (34 Pf.), Montepulciano (18 Pf.); in der Emilia: Bist. Borgo S. Domino (52 Pf.),

Parma (316 Pf.), Piacenza (359 Pf.); im Neapolitanischen: Erzb. Amalfi (54 Pf.), Aquila (138 Pf.), Cosenza (100 Pf.), Gaëta (39 Pf.), Rossano (39 Pf.), Bist. Aquino (69 Pf.), Aversa (53 Pf.), Cava-Sarno (30 Pf.), Foggia (8 Pf.), Gravina (9 Pf.), S. Marco (64 Pf.), Marsi (76 Pf.), Melfi (13 Pf.), Mileto (132 Pf.), Molfetta (8 Pf.), Monopoli (8 Pf.), Nardò (15 Pf.), Penne-Atri (97 Pf.), Teramo (124 Pf.), Trivento (59 Pf.), Troia (10 Pf.), Valva-Sulmona (58 Pf.); auf Sizilien: Erzb. Catania (49 Pf.), Bist. Aci-Reale (27 Pf.).

III. Metropolitansitze mit den dazu gehörigen Suffraganaten sind: Acerenza-Matera mit 114 Pfarreien (Suffr. Anglona-Tursi, Potenza, Tricarico, Venosa); Bari-Canosa mit 35 Pf. (Conversano, Ruvo-Bitonto); Benevent mit 410 Pf. (Alife, Ariano, Ascoli-Cerignola, Avellino, Bojano, Bovino, Larino, Lucera, S. Severo, S. Agata dei Goti, Telese, Termoli); Bologna mit 634 Pf. (Faenza, Imola), Brindisi mit 18 Pf. (Ostuni); Cagliari mit 155 Pf. (Galtelli-Nuovo, Iglesias, Ogliastra); Capua mit 307 Pf. (Cajazzo, Calvi-Teano, Caserta, Isernia-Venafro, Sessa); Chieti mit 115 Pf. (Vasto); Conza-Campagna mit 67 Pf. (Lacedonia, Muro, S. Angelo dei Lombardi); Fermo mit 247 Pf. (Macerata-Tolentino, Montalto, Ripatransone, S. Severino); Florenz mit 1343 Pf. (Borgo S. Sepolcro, Colle, Fiesole, Modigliana, Pistoja-Prato, S. Miniato); Genua mit 913 Pf. (Albenga, Bobbio, Brugnato, Savona-Noli, Tortona, Ventimiglia); Lanciano mit 19 Pf. (Ortona); Manfredonia mit 13 Pf. (Viesti); Messina mit 229 Pf. (Lipari, Nicosia, Patti); Mailand mit 2376 Pf. (Bergamo, Brescia, Como, Crema, Cremona, Lodi, Mantua, Pavia); Modena mit 640 Pf. (Carpi, Guastalla, Massa di Carrara, Reggio Emilia); Monreale mit 111 Pf. (Caltanisetta, Girgenti); Neapel mit 202 Pf. (Acera, Ischia, Nola, Pozzuoli); Oristano mit 116 Pf. (Ales-Terralba); Otranto mit 124 Pf. (Gallipoli, Lecce, Ugento); Palermo mit 104 Pf. (Cefalu, Mazzara, Trapani); Pisa mit 464 Pf. (Livorno, Pescia, Pontremoli, Volterra); Ravenna mit 429 Pf. (Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forli, Rimini, Sarsina); Reggio Calabria mit 466 Pf. (Bova, Cassano, Catanzaro, Cotrone, Gerace, Nicastro, Nicotera-Tropea, Oppido, Squillace); Salerno-Acerno mit 376 Pf. (Capaccio-Vallo, Diano, Marsico, Nocera dei Pagani, Nusco, Policastro); S. Severina mit 45 Pf. (Cariati); Sassari mit 126 Pf. (Alghero, Ampurias, Bisarchio, Bosa); Siena mit 255 Pf. (Chiusi-Pienza, Grosseto, Massa Maritima, Savana-Pitigliano); Siracusa mit 111 Pf. (Caltagirone, Noto, Piazza); Sorrent mit 61 Pf. (Castellamare); Taranto m. 41 Pf. (Castellaneta, Oria); Turin mit 1247 Pf. (Aqui, Alba Pompea, Aosta, Asti, Cuneo, Fossano, Ivrea, Mondovi, Pinerolo, Saluzzo, Susa); Trani mit 24 Pf. (Bisceglie, Andria); Urbino mit 447 Pf. (Cagli-Pergola, Fossombrone, Montefeltro, Pesaro, Sinigaglia, Urbania-S. Angelo in Vado); Venedig mit 1497 Pf. (Adria, Belluno-Feltre, Ceneda, Chioggia, Concordia, Padua, Treviso, Verona, Vicenza); Vercelli mit 892 Pf. (Alessandria della Paglia, Biella, Casale, Novara, Vigevano).

IV. Abteien und Prälaturen ohne Diöcese finden sich 11 in Italien: Altamura-Aquaviva, Monte Cassino, Monte Vergine, Nonantola, S. Martino al Monte Cimino, S. Paolo fuori le mura (bei Rom), S. Salvatore (bei Messina), S. Lucia del Mela, S. Trinità della Cava, SS. Vincenzo ed Anastasio alle tre Fontane (bei Rom), Subiaco, welche im ganzen 172 Pfarreien zählen.

Im Anschluß hieran erwähnen wir, daß auch in Italien eine kleine altkatholische Gemeinschaft besteht, welche durch den früheren Domherrn von St. Peter in Rom, den Grafen Heinrich von Campello in den achtziger Jahren ins Leben gerufen wurde. In Rom selbst arbeiteten Campello und Savaresa zunächst vergebens. Letzterer kehrte reumütig zur römischen Papstkirche zurück, aber ersterem gelang es bis heute, in verschiedenen Orten des Landes festen Fuß zu fassen. Campello ist erwählter Bischof der italienischen Altkathokiken („Chiesa Cattolica Italiana"), von Bischof Dr. Herzog in der Schweiz ordiniert. Ihm zur Seite stehen der bischöfliche Vikar Prof. Cicchitti-Suriani und ein Synodalrat. Sechs altkatholische Geistliche und ein Evangelist versorgen neun größere und kleinere Gemeinden mit etwa 1000 Anhängern. Die namhaftesten sind: Arrone (Prov. Perugia, Bez. Terni), Dovadola (Prov. Florenz, Bez. Rocca S. Casciano), S. Angelo dei Lombardi (Prov. Avellino, Principato ulteriore), S. Remo (Riviera ponente). Kleinere Gemeinden in: Casteldilago, Castiglione, Papigno, S. Bernardino, Palombare, S. Vito, Ventimiglia und Camporosso. Neuerdings ist auch Don Miraglia in Piacenza dieser Bewegung beigetreten und konnte im Dezember 1899 in eigner Kapelle durch Prof. Giamporcari wiederum altkatholischer Gottesdienst in Rom begonnen werden.

Die evangelische Kirche in Italien setzt sich zur Zeit zusammen aus der bekannten „Waldenserkirche", der weniger bekannten „Evangelischen italienischen Kirche" und einigen

anderen kirchlichen Gemeinschaften (Wesleyaner, amerikanische Methodisten, Baptisten), welche ihr Dasein ausländischen Missionen danken.

a) Die Waldenserkirche. Diese aus Südfrankreich im Beginn des 13. Jahrh. nach den Thälern der cottischen Alpen gekommene im Gegensatz zur römischen Kirche stehende Sekte („lo poble de li paures" d. i. Volk der Armen) erklärte sich auf der Synode zu Cianforan 1532 zu den Grundsätzen der schweizerischen, namentlich Genfer Reformation. Durch schwere Verfolgungen hindurch (Ostermetzeleien am 24. April 1655, Vertreibung aus den Thälern 1686, „la glorieuse rentrée 1689) erhielten sie sich, bis das Friedensedikt ihres Fürsten Viktor Amadeus (23. Mai 1694) äußere Ruhe und die Verfassung des Königreiches Sardinien (17. Februar 1848) Religionsfreiheit, ja im Staatshaushalt sogar eine Unterstützungssumme von jährlich 6462 Lire brachte. Sie zählte damals 18 Geistliche in 15 Gemeinden der zu Piemont gehörigen Thäler von Luserna, Angrogna, Perosa und S. Martino, nämlich: Angrogna, Bobbio-Pellice, Masello, Perrero, Pomaretto, Prali, Pramollo, Prarostino, Roboretto, Rorà, S. Germano, S. Giovanni, Torre Pellice Villar-Pellice und Villa Secca. Hierzu sind nach 1848 die Gemeinden in der Kreisstadt Pinerolo und der Provinzialhauptstadt Turin gekommen. Diese 17 Gemeinden „der Thäler" werden gegenwärtig von 22 Geistlichen versorgt und zählen ca. 13 000 Seelen (nach der Zählung 1881: 11 641 S.) mit 4571 Elementarschülern und 3520 Sonntagsschülern. Das 1835 in Torre Pellice gegründete, 1898 den staatlichen Anstalten gleichgestellte Gymnasium hat 8 Lehrkräfte und ca. 70 Schüler, dazu eine Bibliothek von 20 000 Bänden im „Waldenserhause". Ein Progymnasium mit 5 Lehrern und 32 Schülern befindet sich in Pomaretto, eine höhere Töchterschule mit 10 Lehrern und 32 Schülerinnen in Torre Pellice. Außerdem bestehen je 1 Waisenhaus in Torre Pellice, Pomaretto und Turin, 1 Siechenhaus in S. Germano. Die 1855 in Torre Pellice gegründete „Theologische Schule" (zur Ausbildung der Geistlichen, welche früher in Genf und Lausanne ihre theol. Studien betrieben) wurde der italienischen Sprache wegen 1860 nach Florenz verlegt. Neben Waldensern (Geymonat, A. Revel, G. P. Revel) unterrichteten an ihr auch Ausländer (Ehni, Rönneke). Gegenwärtig hat die Schule 3 Professoren und 10 Studierende. Neben den alten Gemeinden in den Thälern sind durch das seit 50 Jahren betriebene Evangelisationswerk durch ganz Italien hin neue Waldensergemeinden entstanden. Diese, 48 an der Zahl, mit 47 Stationen (Filialgemeinden) umfassen 5600 erwachsene Glieder (comunicanti), die von 44 Geistlichen und 18 Evangelisten versorgt werden. Die mit diesen Gemeinden verbundenen Elementarschulen haben 2771 Schüler mit 66 Lehrern und Lehrerinnen. In den Sonntagsschulen sind 3561 Schüler. Die gesamte Waldenserkirche wird von der Verwaltungs- und Aufsichtsbehörde der „Tafel" geleitet, die aus 5 von der jährlich im September zu Torre Pellice tagenden Synode gewählten Mitgliedern unter dem Vosirtz des „Moderatore" besteht. Seit 1861 wird das Evangelisationsgebiet mit seinen neuen Gemeinden von einem ebenfalls durch die Synode jährlich gewählten „Evangelisationskomité" (8 Mitglieder) verwaltet. Die Gemeinden, welche seit 1875 eine eigene Kirchenordnung haben, sind in 5 Bezirke geteilt: 1. Piemont-Ligurien-Nizza mit 15 Gemeinden und 12 Stationen: Coazze, Susa, Courmayeur, La Salle, Aosta, Champ de Praz, Ivrea, Val di Brosso, Courgnè, Torrazza, Biella, Piedicavallo, Turin, Marentino, Casale, Piatramarazzi, Cuneo, Demonte, Tenda, Nizza, Vallecrosia, S. Remo, Sampierdarena, Genua, Chiavari, Favale (1748 Kommunikanten, 526 Schüler in den Elementarschulen und 882 in den Sonntagsschulen). 2. Lombardei-Venetien-Emilia mit 10 Gemeinden und 13 Stationen: Mailand, Como, S. Fedele, Lugano, Arogno, Brescia, Edolo, Castiglione-Guidizzolo, Mantua, Revere, Borgofranco, Guastalla, Verona, Venezia, Treviso, Pederobba, Possabro, Andreis, Udine (1074 K., 20 El.-Sch. und 336 S.-Sch.). 3. Toscana-Sardinien mit 6 Gem. und 6 Stat.: Florenz, Lucca, Barga, Pisa, Livorno, Piombino, Isola Maddalena, Sassari, Iglesias, Rio Marina, Portoferrajo (1028 K., 721 El.-Sch., 708 S.-Sch.). 4. Rom-Neapel-Marken-Abruzzen-Apulien-Calabrien mit 9 Gem. und 2 St.; Rom, Neapel, Poggio Mirteto, Ancona, Schiavi, Corato, Brindisi, Lecce, Rocca Imperiale, Taranto, Bari, Mottola, Gioia del Colle (872 K., 81 El.-Sch., 470 S.-Sch.). 5. Sizilien mit 8 Gem. und 14 Stat.: Messina, Gallico, Barcellona, Milazzo, Catania, Giarre, S. Maria di Licodia, Syrakus, Floridia, Noto, Modica, Ragusa, Vittoria, Riesi, Caltanisetta, Castrogiovanni, Pietraperzia, Grotte, Girgenti, Trabia, Palermo, Trapani (874 K., 1423 El.-Sch., 1165 S.-Sch.). Die Waldenserkirche unterhält 18 Kolporteure zum Verkauf von Bibeln und evangelischen Schriften.

b) Die Evangelische Italienische Kirche. Diese Kirchengemeinschaft, welche kaum so viele Jahrzehnte, wie die Waldenserkirche Jahrhunderte zählt, entstand durch den

im Jahre 1870 zu Mailand vollzogenen organischen Zusammenschluß von 23 evangelischen Einzelgemeinden, welche sich meist durch Bibellesen unabhängig von der Waldenser-Evangelisation hier und da im Lande gebildet hatten und ihr Bedürfnis nach fester kirchlicher Ordnung befriedigen wollten. Die 1870 in Mailand gebildete Kirche nannte sich: „Freie italienische Kirche", nicht, wie gewisse Gegner böswillig ausstreuten, aus rationalistischen Anwandlungen in der Lehre, sondern lediglich, um ihre Trennung von Papsttum und römischer Hierarchie klar zu kennzeichnen. Hatte schon die Generalversammlung 1870 ein Bekenntnis in 8 Grundartikeln aufgestellt, so nahm die nächste Generalversammlung 1871 in Florenz eine Verfassung in 21 Grundartikeln an. Aus jeder Zeile dieser Grundartikel spricht gesundes, biblisches und praktisches Christentum und dem entsprechendes evangelisches Gemeindeleben. Durch königl. Dekret vom 2. Juli 1891 wurde diese Kirche unter dem Namen „Chiesa Evangelica Italiana", wie sie seitdem heißt, von der italienischen Regierung als Juristische Person anerkannt. Die Leitung dieser Kirche liegt in den Händen eines aus 5 (von der jährlich im Oktober zu Florenz tagenden „Generalversammlung gewählten) Mitgliedern bestehenden „Evangelisationskomitee," welches drei deutsche Ehrenmitglieder (Sup. Lic. Rönneke-Gommern seit 1877; Sup. a. D. Fischer-Neuwarp seit 1891; Hofprediger D. Rogge seit 1898) zählt. Die Kirche selbst besteht gegenwärtig aus 36 Gemeinden und 45 Stationen mit 1831 erwachsenen Gliedern (comunicanti), die von 14 Geistlichen und 17 Evangelisten versorgt werden. Die Elementarschulen dieser Kirche zählten 944 Schüler und 38 Lehrer und Lehrerinnen. In den Sonntagsschulen sind 1276 Schüler. Eine „Theologische Schule" zur Ausbildung der Geistlichen bestand von 1877—1891 in Rom, seitdem ist sie nach Florenz verlegt. Es unterrichteten an derselben in Rom: Gavazzi, Henderson, Rönneke; in Florenz: Fischer, Rodio, Lessing. Die ganze Evangelische Italienische Kirche zerfällt in 10 Bezirke: 1. Piemont mit 9 Gemeinden und 3 Stationen: Bassignana, Bussoleno, Fara Novarese, Ronco Canavese, Turin, Balmuccia, Civiasco, Frasso di Scopello, Ormezzano, Roccapietra, Rossa, Varallo; 2. Ligurien mit 2 Gem.: Genua und Savona; 3) Lombardei mit 4 Gem.: Bergamo, Chiavenna, Mailand, Sondrio; 4. Venetien mit 3 Gem.: Treviso, Udine, Venedig; 5. Emilia mit 1 Gem.: Bologna; 6. Toscana mit 7 Gem. und 5 Stat.: Arena, Carrara, Cisanello, Florenz, Livorno, Pisa, Pistoja, Pontasserchio, S. Marco alle Cappelle, S. Maria del Giudice, Torano, Uliveto, Zambra; 7. Rom mit 2 Gem. in Rom; 8. Neapel mit 1 Gemeinde in Neapel; 9. Apulien mit 4 Gemeinden und 2 Stat.: Bari, Margherita di Savoia, Mottola, Palagiano, Taranto, Trani; 10. Sizilien mit 2 Gemeinden und 1 Stat.: Palermo, S. Stefano di Camastra, Scicli. Die Evangelisch-Italienische Kirche unterhält 8 Kolporteure zum Verkauf von Bibeln und evangelischen Schriften.

c) Im Anschluß hieran ist „die Freie christliche Kirche" zu erwähnen, deren Mitglieder plymouthistischen Standpunkt einnehmen und in etlichen 20 Gemeinden gesammelt sind. Doch läßt sich eine Statistik nicht geben, da es nicht möglich ist, nähere Angaben zu erlangen.

d) Die (englischen) Wesleyaner evangelisieren seit 1861 in Italien und zählen gegenwärtig 1616 Kommunikanten in 52 Gemeinden und Stationen, welche eingeteilt sind in a) Nordbezirk mit 12 Geistlichen und 10 Evangelisten und 27 Gemeinden und Stationen in: Bologna, Casalmaggiore, Cremona, Domodossola, Ferentino, Fontevivo, Genua, Gravellona-Toce, Intra, Iselle, Luino, Mezzano Inferiore, Mailand, Montorfano, Omegna, Padua, Parma, Piacenza, Ponteterra, Rom, Spezia, Varese, Vicenza, Vicobellignano; b) Südbezirk mit 11 Geistlichen und 9 Evangelisten in 25 Gemeinden und Stationen in: Aquila, Caserta, Castellamare Stabia, Catania, Catanzaro, Cosenza, Marsala, Messina, Neapel, Noto, Palermo, Potenza, Pozzuoli, Salerno, Capua, Syrakus. Im ganzen werden 892 Elementarschüler und 1180 Sonntagsschüler von den Wesleyanern gezählt. In Intra haben sie ein Waisenhaus.

e) Die (amerikanische Episkopal-)Methodistenkirche evangelisiert in Italien seit dem Jahre 1873. Sie zählt 1482 Kommunikanten in 12 Gemeinden und 40 Stationen, welche 25 Geistliche und 6 Evangelisten versorgen. 32 Lehrer unterrichten in Tages- und Abendschulen 795 Schüler. Die Sonntagsschulen besuchen 1063 Schüler. Die „Theologische Schule" dieser Kirche mit 9 Lehrkräften befindet sich in Rom, wo auch die Leitung in einem stattlichen Bau ihren Zentralsitz hat. Kirchen bezw. Stationen sind in: Adria, Alessandria, Atessa, Bari, Bologna, Dovadola, Florenz, Foggia, Forli, Genua, Mailand, Neapel, Palermo, Pavia, Perugia, Pisa, Pontedera, Reggio Emilia, Rom, S. Marzano Oliveto, Sestri, Spinazzola, Terni, Turin, Venedig, Venosa (dazu in der Schweiz: Genf und Lausanne, in Österreich: Triest).

f) Die vereinigten Baptisten (amerikanische und englische), welche seit 1870 und 1871 in Italien evangelisieren, zählen 1430 Glieder in 31 Haupt- und 50 Nebenstationen mit 37 Evangelisten und Geistlichen. 5 Kolporteure sind für Bibel- und Schriftenverbreitung thätig. Stationen sind in: Bari, Boscoreale, Cagliari, Calitri, Carpi, Caserta, Florenz, Genua, Gravina, Iglesias, Livorno, Macomer, Meana, Miglianico, Mailand, Neapel, Palermo, Portici, Rom, Sampierdarena, S. Remo, Sassari, Susa, Turin, Torre Pellice, Venedig.

g) Unmöglich können wir eine der blühendsten evangelischen Gemeinden Italiens übergehen, die seit 1873 bestehende „Evangelische Militärgemeinde in Rom", deren Mitglieder den verschiedenen Regimentern der starken römischen Garnison angehören und deren rühriger Begründer, der leider 1898 verstorbene L. Capellini, im Anschluß an sie 1883 einen Unteroffiziierverein unter dem Namen „Martin Lutherverein" gründete. Eine Unteroffizierschule unterhält diese Gemeinde schon lange. Außerdem pflegt sie durch ihren Geistlichen (Capellinis Nachfolger ist Carlo Musi geworden) für ihre Glieder während des Sommers in den großen Feldlagern evangelische Gottesdienste abhalten zu lassen. Eine unabhängige evangelische italienische Gemeinde, 1874 begründet als Filiale der deutschen Gemeinde in Florenz von dem damaligen Pfarrer derselben K. Rönneke, befindet sich in Siena unter der jetzigen Leitung des Dr. Comandi in Florenz mit Kirche und einer Elementarschule mit 80 Schülern. Die Sonntagsschule hat 90 Schüler und Schülerinnen.

Hafenmission wird getrieben in: Catania, Genua, Livorno, Neapel und Messina.

Ein selbstständiges Missionswerk unterhält der Engländer Clarke in Spezia, Arcola, Belluno, Levanto, Marola, Pordenone, Seren. Im ersteren Orte wie in Campiglia, Nebocco und Marola sind Schulen mit 980 Schülern.

Von anderen Unterrichtsanstalten unter evangelischer Leitung sind zu nennen: Höhere Töchterschulen in Florenz (Kaiserswerther Diakonissen-Anstalt mit Alumnat, 12 Lehrkräfte, 80 Schülerinnen), Neapel (Frl. G. und H. Bech mit 202 Sch.), Rom (Istituto Anglo-Americano mit 12 L. und 73 Sch.). Ferner die Elementarschulen der Miß Carruthers in Pisa, S. Michele degli Scalzi und Cisanello di Ghezzano.

Von wohlthätigen Anstalten erwähnen wir: 1. Das Waisenhaus und Rettungsanstalt für Knaben unter Dr. Comandi mit etwa 60 Internen und 45 Externen in Florenz. 2. Das Waisenhaus Ferretti für Mädchen in Florenz mit 40 Internen. 3. Istituto Gould, Erziehungsanstalt für Knaben und Mädchen in Rom. 4. Arbeitsschule für Frauen in Turin. 5. Boyce Memorial Home, Waisenhaus für Knaben und Mädchen in Vallecrosia. 6. Evangelische Rettungsanstalt der Mrs. Hammond in Venedig.

Judenmission wird in Rom getrieben.

Jünglingsvereine, die als „Federazione Nazionale della Associazioni della Gioventu Cristiana" verbunden und organisiert sind, bestehen in Piemont (Angrogna, Bobbio Pellice, Massello, Pinerolo, Pomaretto, Prali, Pramollo, Prarostino, Rorà, S. Germano, S. Giovanni Luserna, Turin, Torre Pellice, Villar Pellice, Villasecca), in der Lombardei (Brescia, Mailand), in Venetien (Venedig), in Ligurien (Savona), in Toscana (Florenz, Livorno, Pisa, Spezia), in Umbrien (Pettorano sul Gizio, Poggio Mirteto), in Latium (Rom), im Neapolitanischen (Neapel), auf Sizilien (Palermo, Riesi). Im ganzen: 50.

Darlehenskassen (società di mutuo soccorso) finden sich in den evangelischen Gemeinden von Florenz, Genua, Mailand, Neapel, Nizza, Rom, Spezia, Vicobellignano.

Eine italienische Bibelgesellschaft wurde 1871 in Rom gegründet. Sonst dienen der Bibelverbreitung noch die englische und schottische Bibelgesellschaft. Erstere unterhält 33 Kolporteure und Niederlagen in Florenz, Genua, Livorno, Mailand, Neapel, Rom. Verkaufsstellen befinden sich außer an den ebengenannten Orten noch in: Chieti, Cerignola, Cuneo, Pinerolo, San Remo, Sestri Ponente, Turin und Torre Pellice. Während 1882 verkauft wurden 6990 Bibeln, 17631 Neue Testamente und 33651 Schriftteile, waren es 10 Jahre später (1892): 7132 B., 15322 N. T., 140183 Schriftteile und nach der letzten Zusammenstellung von 1898: 6463 B., 18538 N. T. und 104176 Schriftteile. Seit 1860 hat die englische Bibelgesellschaft in Italien verbreitet: ca. 3000000 Bibeln bezw. Neue Testamente oder einzelne Teile der hl. Schrift. Die schottische Bibelgesellschaft unterhält 15 Kolporteure und hat von 1888 bis 1894 (also in 7 Jahren, worüber uns ein Nachweis vorliegt) verkauft: 6708 B., 15337 N. T. und 73572 Schriftteile. — Die 1855 in Florenz gegründete „Italienische Traktatgesellschaft" besitzt in Florenz eine Druckerei (Tipografia Claudiana) nebst reichhaltigem Verlag, und offene Verkaufsläden in Florenz, Genua, Livorno, Mailand, Neapel, Palermo, Pinerolo, Rom, Turin und

Torre Pellice. Hier erscheinen an regelmäßigen evangelischen Zeitschriften: 1. L'Italia Evangelica (wöchentliches Familienblatt mit Illustrationen); 2. L'Amico dei fanciulli (Illustrierte Monatsschrift für Kinder); 3. L'Amico di casa (Volkskalender, 35000 jährl. Aufl.); 4. La Strenna dei fanciulli (Kinderkalender); 5. Biblischer Abreißkalender. Dieser italienischen Traktatgesellschaft dankt die gesamte italienische evangelische Kirche fast ausnahmslos ihre zahlreiche polemische, erbauliche und wissenschaftliche Litteratur. Daneben kommen die Leistungen der in Turin bestehenden Traktatgesellschaft der Baptisten gar nicht in Betracht.

Von der periodisch erscheinenden evangelischen italienischen Presse sind noch zu nennen: 1. La Rivista Cristiana (wissenschaftliche Monatsschrift, auch mit Beiträgen von deutschen Theologen, wie Benrath, Elze, Rönneke, Witte); 2. Le Témoin (Kirchliches Wochenblatt der französisch redenden alten Waldensergemeinden in den Thälern); 3. Il Bolletino (Kirchliches Monatsblatt für die Waldensergemeinden auf dem Evangelisationsgebiete); 4. Il Cristiano (Kirchliches Monatsblatt der Freien christlichen Kirche); 5. Il Piccolo Messaggiere (Kirchliches Monatsblatt der evangelischen italienischen Kirche); 6. La Civiltà Evangelica (Kirchliches Monatsblatt der Wesleyaner); 7. L'Evangelista (Kirchliches Wochenblatt der Methodisten); 8. L'Aurora (Illustrierte Wochenschrift für Kinder); 9. Il Testimonio (Kirchliches Monatsblatt der Baptisten); 10. L'ape biblica zur Vertretung des Kondizionalismus. — Im Anschluß hieran ist zu nennen: Il Labaro (Kirchliche Monatsschrift der altkatholischen Kirche in Italien). Außerdem veröffentlicht der Bund der italienischen Jünglingsvereine ein Monatsblatt.

Abgesehen von den italienischen Gemeinden dürften hier noch erwähnenswert sein die evangelischen Gemeinden deutscher Zunge in Italien. Wir finden sie in: Bari, Bergamo, Florenz, Gardone, Genua, Livorno, Messina, Mailand, Neapel, Palermo, Rom, S. Remo, Venedig. Sie sind zum Teil der preußischen Landeskirche angeschlossen. Deutsche Gottesdienste finden zeitweilig statt im Winter in: Ancona, Bellaggio, Bologna, Capri, Catania, Nervi, Ospedaletti, Pallanza, Pegli, Rapallo, Taormina. Von Neapel aus werden noch 2 Filialen in Salerno und Scafati versorgt. Die deutschen Geistlichen Italiens versammeln sich jährlich in einer Konferenz (seit 1880). Ein kirchliches Monatsblatt für die Gemeinden deutscher Zunge in Italien, namens „Paulus" (1889—1892), ging leider wieder ein, als sein Begründer und Herausgeber (Rönneke) in den Dienst der Heimatkirche zurückkehrte. Schulen unterhalten die deutschen Gemeinden in Florenz, Genua, Messina, Mailand, Neapel, Palermo, Rom. Krankenhäuser haben sie in Florenz (Villa Betania), Genua, Mailand, Neapel, Rom (Casa Tarpea). Der evangelische Frauenverein in Rom unterhält seit 1885 2, jetzt 4 Kaiserswerther Diakonissen für Armen-, Kranken- und Gemeindepflege; Mädchenheime sind in Florenz (Marienheim), Genua, Mailand, Neapel, Rom (Diakonissenheim); ein Seehospiz in San Remo und ein Seemannsheim in Genua.

K. Rönneke.

Italien, reformatorische Bewegungen im XVI. Jahrhundert. — Die Schriften der Hauptträger der Reformation und die Bearbeitungen ihrer Lebensgeschichte sind in den betr. Artt. (Caracciolo, Curione, Ol. Morata, Ochino, Paleario, Renata von Ferrara, Spiera, Valdés, Vergerio, Vermigli) verzeichnet. Von dem „Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i Christiani", dessen Verfasser Don Benedetto aus Mantua sonst unbekannt ist, sind nach und nach mehrere Ausgaben aus dem XVI. Jahrhundert aufgetaucht; die bekannteste: „Venetiis apud Bernardinum de Bindonis, Anno Do. MDXXXXIII", von welcher Churchill Babington, London und Cambridge 1855, einen Facsimile-Druck gegeben hat (dazu ein solcher von der französischen Ausgabe des J. 1551 und der Abdruck einer handschriftl. englischen Uebersetzung von 1548, nebst bibliographischen Nachweisungen); vgl. dazu Reusch, Index I [1883] S. 383 f. und die Nachweisung einer Ausg. von 1546 in Böhmers Art. Valdés in der 2. Aufl. der Real-Encykl. Bd XVI, S. 288. Auf mehrere Schriften aus unserm Bereiche hat erst das Vorkommen ihren Titel in den gleichzeitigen Indices librorum prohibitorum (bes. des Index von Lucca 1545; des Index von Giov. della Casa 1549; der Indices von Mailand und Venedig 1554; Pauls IV. von 1559 u. s. w., alle bei Reusch, Die Indices libr. proh., Bibl. des litter. Vereins in Stuttgart, 1886) aufmerksam gemacht; andere fehlen auch in diesen, z. B. die Parafrasi des Virginio und der Dialogo des Riccamati, s. u. Im allgemeinen giebt Reusch, Index I, bes. S. 373 ff. instruktive Winke. Vgl. auch des Ref. „Ueber die Quellen der ital. Ref.-Gesch." Bonn 1876. Seit die dortige Aufstellung erschien, hat besonders die Rivista Cristiana (Florenz 1873 bis 1887; zweite Serie ab 1899) sich die Förderung unseres Gegenstandes angelegen sein lassen. Für die Jahre bis 1875, dann wieder 1876—79 ist, was in ihr und außer ihr erschien, durch den Ref. in ZKG (I, S. 613—626; IV, S. 394—413) behandelt worden; für den Rest vgl.

ThLB bis 1887 und weiter. Wichtigere neuere Erscheinungen: De Leva, Storia docum. di Carlo V. in correlazione dall' Italia vol. III (Venezia 1867); IV (Padova 1881); V (Bologna 1894) reicht bis 1552: ders., Degli Eretici di Cittadella (Atti dell' Istituto Veneto II, IV, 1873); ders., Giulio di Milano (Arch. Ven T. VIII, p. 1); J. Bonnet, Récits du XVIe siècle; Derniers Récits d. s. s. (Paris 1876). Von ihm noch verschiedene Einzelbeiträge im Bull. . . . du Prot. français (Paris); E. Masi, I Burlamacchi e di alcuni documenti intorno a Renata d'Este, duchessa di Ferrara (Bologna 1876); E. Ricotti, La Rivoluzione protestante (Turin 1874); Cantù, Gli Eretici d'Italia 3 Bde (Turin 1864—66), reich an zusammengewürfeltem Stoff, aber ungeordnet nach Form und Urteil. Einiges bei: v. Reumont, Vittoria Colonna (Freiburg 1881) II, 1: Reformat. Tendenzen in Italien, S. 117 bis 132; vgl. Carteggio di Vitt. Colonna edd. Müller und Ferrero, Torino 1889. Das in langsamem Fortschreiten der Publikation begriffene Werk des M. Sanuto (Diarij), welches im Jahr 1899 bis zum Jahre 1530 gelangt ist, bietet Notizen. Reichlicheres Quellenmaterial enthalten Fontanas Docc. vatic. (Arch. d. Soc. Rom. 1892) u. Ren. di Ferrara (1892—93). Aus den gleichzeitigen Inquisitionsakten ist mancherlei veröffentlicht worden: von Manzoni der Estratto del processo Carnesecchi; von Comba in der Riv. Crist. Akten des S. Uffizio in Venedig; von Berti desgl. unter dem Titel „Di Gio. Valdés e di taluni suoi discepoli" (Reale accad. dei Lincei, anno CCLXXV [Rom 1878]; von dem Ref. die Sentenzen des Protokollbuches der römischen Inquisition von 1564—67 (Riv. Crist. 1879—80, sowie einige in Bearbeitung: Beilage zur Allg. Ztg. 17. März bis 15. Mai 1877); von Passerini ein Florentiner Urteil von 1531 (Arch. stor. ital. 1879, I, S. 337 ff.). Auch die neue Serie der Riv. Crist. 1899 und 1900 bietet einiges: über Pero Gelido von Jalla, Briefe Ochinos und einen vom Card. Ghislieri, veröffentlicht durch den Ref., einen Brief des Valdés mitgeteilt von Böhmer; Comba giebt eine „conferenza" über Julia Gonzaga im Anschluß an die Monographie des Ref. (Halle 1900). Durch alle diese Arbeiten und Erweiterungen des Materials sind die älteren Darstellungen antiquiert, insbes. M'Crie, „History of the Reformation in Italy" (Edinburgh 1827; 3. Aufl. 1856; deutsch von Friedrich 1828; auch in französischer und italienischer Uebersetzung) und Mrs. Young, The life and times of Aonio Paleario (vgl. d. Art. Paleario) und die davon abhängigen Darstellungen. Aber eine befriedigende neuere Gesamtdarstellung, welche übrigens mit Nutzen einige ältere Arbeiten und Publikationen von Dokumenten wie Gerdes, Specimen Italiae reformatae und Schelhorns verschiedene Beiträge in den „Ergötzlichkeiten" (1762—64, III) sowie den „Amoenitates hist. Eccl. et lit." (1737) und der größeren Sammlung der „Amoenitates" (1725 ff.) verwerten kann, fehlt noch. Was bis in die letzten Jahre über die Anhänger der Reformation im Venetianischen gesammelt und zur Darstellung gebracht worden war, ist durch Comba in dem reichhaltigen 2. Bde des Werkes „I nostri Protestanti" (Firenze 1897) niedergelegt worden; vgl. dazu ThLZ 1898, Sp. 19—23. Der jüngste, sehr schätzenswerte Beitrag ist Agostinis „Pietro Carnesecchi e il movimento Valdesiano" (Firenze 1899). Wenn italienische Gelehrte in der Art wie die beiden letztgenannten, weiter auf unserem Gebiete arbeiten, so wird der Vorwurf verstummen, daß die Fremden allein es seien, welche die Erinnerungen der reformatorischen Bewegung des XVI. Jahrhunderts sammeln, von welcher De Leva mit Recht sagt, daß sie Italien nicht weniger zur Ehre gereiche, wie die gleichzeitige Blüte der Wissenschaften und Künste.

Wie erfolgreich auch die Geschichtsforschung sich auf die Klarstellung des politischen, gesellschaftlichen und künstlerischen Lebens in Italien in der Periode des Überganges vom Mittelalter zur Neuen Zeit gerichtet und wie Zuverlässiges und Umfassendes sie da auch aus den reichlich fließenden Quellen geschöpft hat, so kann man doch nicht sagen, daß bezüglich der allgemeinen religiösen Zustände der nämlichen Zeit auch nur annähernd das Gleiche geleistet sei. Zwar sind für das Auftreten und die Entwickelung der reformatorischen Bewegung selbst nach und nach feste Richtpunkte gewonnen worden, und die Hauptpersonen, welche Träger der Bewegung waren, hat man in hinreichend klares Licht stellen können; auch sind die meisten litterarischen Niederschläge, welche die Bewegung hervorgebracht, der allgemeinen Kenntnisnahme wieder unterbreitet worden. Aber eine der wichtigsten, ja die kapitale Vorfrage, welche gestellt werden muß, scheint mir gar zu sehr außer acht geblieben zu sein. Indem man nämlich immer nur die ergreifende Geschichte der antirömischen reformatorischen Bewegung verfolgte, wie sie, getragen von hervorragenden Männern und Frauen in kleinen, auserwählten und geistig hochstehenden Kreisen sich vollzog, und daneben etwa noch einige in vorsichtiger Weise ins Werk gesetzte durchaus im kirchlichen Rahmen bleibende Verbesserungsversuche zur Darstellung brachte, ließ man gewöhnlich außer acht, wie denn die große Masse des Volkes sich zu der Frage der Kirchenverbesserung gestellt hat und ihrem religiösen Standpunkte gemäß sich stellen mußte. Der treffliche italienische Historiker De Leva kommt bei der Erörterung der Frage, warum die Reformation trotz vieler günstigen Momente doch in Italien keinen Boden gefunden habe (Storia di Carlo V etc., III, 5, 1, Padova 1875), zu dem allerdings

richtigen Schlusse, daß im Grunde „der Mangel an Glauben" daran Schuld gewesen sei. Aber indem er im Blick auf die religiöse Lage der Zeit zu dieser Antwort gelangt, faßt er viel zu sehr lediglich die Kreise der Gebildeten, bei denen Humanismus und Skeptizismus im weitesten Umfange ihr Werk gethan hatten, ins Auge und läßt die Untersuchung der Frage, wie es mit dem religiösen Bedürfnisse und dem religiösen Leben der großen Masse bestellt war, bis auf Andeutungen ganz aus dem Spiele. Auch der einheimische protestantische Geschichtsschreiber der Reformation in Italien, Professor Comba in Florenz, widmet in den sehr beachtenswerten Ausführungen seiner „Einleitung" zum zweiten Bande (I nostri Protestanti, II, Firenze 1897) dieser Frage nicht die gebührende eingehendere Untersuchung. Und in der eben erschienenen Schrift von Agostini über Pietro Carnesecchi, welche im übrigen ausgezeichnet ist durch umfassendes und förderndes Quellenstudium sowie durch ein verständiges Urteil bei fesselnder Darstellung, wird diese Frage damit abgethan, daß als typische Vertreter dessen, was dem damaligen Volke Religion gewesen, zwei abergläubische und trotz ihrer irreligiösen Grundrichtung doch der Kirche gegenüber äußerst devote Figuren in Macchiavells „Mandragora" hingestellt werden. Darin liegt ja allerdings ein Korn Wahrheit. Aber so leicht wie bei Agostini läßt sich die Frage doch nicht erledigen. Denn es sprechen andererseits sehr starke Momente für eine religiöse Unterströmung in den breiten Schichten des italienischen Volkes zur Zeit der Renaissance, die, wenn sie richtig und erfolgreich geleitet worden wäre, ein Gelingen reformatorischer Versuche des Kirchenwesens nicht als unmöglich erscheinen lassen.

Mochte bei der äußeren Kirchlichkeit der großen Masse noch so viel gedankenlose Gewöhnung an die hergebrachten Formen mitwirken, so beruht die dauernde und im allgemeinen widerspruchslose Hingabe an die Forderungen der Kirche, das Festhalten an dem regelmäßigen Gebrauche der Gnadenmittel, insbesondere aber die durchgreifende Überzeugung von der Unentbehrlichkeit der Sakramente zur Heilserlangung doch zweifelsohne auf einem religiös bestimmten Untergrunde. Die Anhänglichkeit an das Kirchentum und seine Darbietungen würde zu einer völlig leeren Schale, die dann hätte abfallen müssen, hinabgesunken sein, wenn nicht die Menge in jenen Formen thatsächlich die Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses gefunden hätte. Man kann sagen, daß der Weg, den die Kirche zu dessen Befriedigung eingeschlagen hatte, weit abführte von der einfachen geraden Linie christlicher Wahrheit, daß z. B. die Transsubstantiationslehre ein sehr materialisiertes religiöses Denken voraussetzt und fördert — aber man wird gestehen müssen, daß ein religiöses Bedürfnis hier zu Grunde liegt, und daß ein solches, wenn es sich das Eingehen göttlicher und damit erlösender Kräfte in das Individuum lediglich als physisch vermittelt vorstellen kann, hier in der That die fast handgreiflichen Garantien für die Realität solchen Eingehens finden wird. Wenn daher Burckhardt (Kultur der Renaiss. [2. Aufl. 1869] S. 373) hervorhebt, daß „die Abhängigkeit von Segnungen und Sakramenten sich bei dem gläubigen Teile des Volkes von selbst versteht", so ist dabei zu konstatieren, daß dieser „gläubige" Teil thatsächlich die übergroße Mehrheit in sich befaßte.

Auf dem Boden derselben Religiosität wird allein die eminente Wirkung großer Prediger der Zeit erklärlich. Sie regen das vorhandene religiöse Gefühl nicht selten bis zu den äußersten Extravaganzen auf und weisen ihm den freilich unserer geläuterten Einsicht als bedenklich, oft als gefährlich erscheinenden Weg. Da ist sogar in den Florentinern soviel von religiösem Untergrunde noch vorhanden, daß sie einem Savonarola gegenüber willenlos werden und nun anbeten was sie verfolgt, anzünden was sie bis dahin für das Wertvollste gehalten haben. Und stärker noch als in diesem „Spöttervolke" ist in den übrigen Stämmen Italiens das religiöse Bedürfnis in jenen Zeiten gewesen.

Pastor hat in der Einleitung seiner „Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters" (Bd III) noch eine lange Reihe von Zeugnissen für den „religiösen Sinn" des Volkes (freilich auch für den abergläubischen, in Irreligiosität umschlagenden hat er die nämliche Bezeichnung) beigebracht. Er giebt Auszüge, die dies erhärten sollen, aus den Diarien und Briefen eines Landucci, Rucellai, Morelli und Belcari (S. 12 ff.), auch die Erziehungslehre des Vegio von 1491 (S. 21) und Castigliones „Cortigiano" muß ebenso dazu dienen, wie das Vorhandensein zahlloser Beichtbüchlein (S. 26). Vor allem aber wird auf die Kirchlichkeit der Zunftgenossenschaften, der Brüderschaften, die weite Verbreitung des „dritten Ordens" hingewiesen. Besondere Arten von „Devotionen", Vorführung geistlicher Schauspiele, insbesondere von Passionsspielen, dann die großartigen Stiftungen, die Schöpfungen der religiösen Kunst (S. 50 ff.) der Heiligen- und Reliquienkult (S. 63 ff.), die Ausgestaltung kirchlicher Feste und Wallfahrten (S. 66 ff.). Alles das ist ja in der That ein Beleg für das Vorhandensein religiösen Sinnes in den breitesten Schichten des

Volkes. Aber gerade diese letzteren Formen, in denen man solchem Sinne Befriedigung bot, zeigen durch ihre unerhörten Auswüchse und den grenzenlosen Aberglauben, der dabei mitgeht und nur zu oft absichtlich gehegt wird, welch eine Verantwortung auf der römischen Kirche da lastet, wo die Pflege, Läuterung und Kräftigung des religiösen Sinnes in Frage kommt. Das „christliche Italien" in dieser Form birgt ebensoviel Heidnisches, wie das „unchristliche Italien", wie die „schrankenlose Entwickelung des Individuums" es nach Pastor (III, S. 72 f.) hervorgerufen haben soll. Aus dem vorstehend Ausgeführten geht jedenfalls soviel mit Sicherheit hervor, daß eine Untersuchung darüber, weshalb die Reformation in dem Italien des 16. Jahrhunderts nicht durchgedrungen ist, nicht davon ausgehen darf, daß religiöses Bedürfnis nicht in genügendem Maße im niederen Volke vorhanden gewesen sei. Und wenn wir etwas höher in der Skala der Bildung greifen, so ist auch da dessen Vorhandensein gewiß nicht zu leugnen — vielleicht ist aber doch auch in diesen die „religiöse Konfusion", von welcher zum Jahre 1513 der Kulturhistoriker der Renaissance (S. 442 f.) ein bezeichnendes Beispiel anführt, hinderlicher für die Ausbreitung der Reformation gewesen, als der einzige direkte Angriff, welchen ein philosophierender Humanismus gegen eine der religiösen Grundlehren gerichtet hat — nämlich die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele. Dagegen waren die Schwierigkeiten wegen der äußeren Verhältnisse der Kirche und ihrer Vertreter, insbesondere wegen der politischen Bedeutung des Papsttums für Italien so groß, daß die erforderliche ungeheure Summe von Entsagung es von vornherein zweifelhaft machte, ob die Nation als solche je für die Reformation zu haben sein würde, so lange jene Verhältnisse beständen.

Trotz alledem ist an verschiedenen Stellen der Versuch gemacht worden. Reformatorische Bestrebungen (vgl. des Ref. Julia Gonzaga, Halle 1900, S. 63 f.) sind jenseits der Alpen seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts hervorgetreten, nachdem der Ruf nach Besserung des Kirchenwesens in früheren Zeiten dort lauter noch als anderswo erschollen war. Da in Italien die Mißstände im Kirchenwesen mindestens ebenso schmerzlich empfunden wurden wie bei uns, so braucht nicht die Vorstellung zu entstehen, als ob man die in Deutschland erhobenen Beschwerden erst dorthin übertragen habe. Allerdings sind jene ersten Bestrebungen Reflexe der Bewegung in Deutschland, die dort unten günstigen Boden finden. Denn da in Italien die wissenschaftliche Kritik viel älter und viel verbreiteter war als nördlich von den Alpen, so war auch in dieser Hinsicht der Boden besser vorbereitet als unter uns. Von der reformatorischen Bewegung in Deutschland aber unterscheidet sich die fast gleichzeitig jenseits der Alpen zu Tage tretende trotz vieler Berührungen in zwei wesentlichen Punkten. Zunächst ist es in Italien keine solche, die mit unwiderstehlicher Gewalt das Volk ergreift und so gewissermaßen von unten nach oben, freilich unter der Leitung geistiger Führer der Nation, ihren Weg nimmt. Die hervorragenden Männer, welche als die Ersten dort hervortraten, um dem Bedürfnisse nach Besserung Raum zu schaffen, stehen zunächst vereinzelt da — die Menge versteht sie nicht und bleibt ihrem Vornehmen gegenüber teilnahmslos. In letzter Folge müssen sie ja gewisse Ansprüche, welche das Papsttum machte, verneinen, also dessen fälschlich gewonnene Autorität bekämpfen — damit aber kommen sie in Konflikt nicht allein mit tausend Interessen, die von Rom ausgehend alle Staaten und alle Schichten Italiens umspannen, sondern sie gehen auch vor gegen eine Einrichtung, welche der italienischen Nation trotz all ihrer Mängel von Wert ist, weil sie ihr ein einzigartiges Gewicht unter den Völkern des Abendlandes zusichert. Das Papsttum war damals längst aus einer über den Nationen stehenden kirchlichen Einrichtung zu einer national-italienischen politischen Institution geworden — wer wollte es da auf sich nehmen, die Vorteile abzuschneiden, welche so von Rom aus in tausend Bächen und Bächlein durch die ganze Halbinsel abzufließen pflegten? Offenherzig, jedoch nicht zur eigenen Ehre, gesteht das der Historiker Guicciardini in den erst in neuerer Zeit bekannt gemachten Ricordi politici e civili (ed. Canestrini, Firenze 1857, I, p. 96): „Ich glaube kaum, daß irgend jemand größeres Mißfallen haben kann als ich an dem Ehrgeiz, der Habsucht und dem unsittlichen Leben wie die Priester es führen; an sich schon ist jeder dieser Fehler zu hassen, aber noch weniger dürften sie vorkommen bei Solchen, die so thun, als ob ihr Leben in direkter Beziehung zu Gott stände; auch sind diese Fehler einander widerstrebend und verraten bei den Trägern ein ganz absonderliches Wesen. Trotz alledem hat meine amtliche Stellung zu mehreren Päpsten mich in die Notwendigkeit versetzt, um des eigenen Interesses willen an deren Größe zu hängen: wäre diese Rücksicht nicht vorhanden gewesen, so hätte ich Luther mehr als mich selber geliebt, nicht um mich von den Vorschriften der christlichen Religion, wie sie nun einmal insgemein erklärt und verstanden wird, loszumachen — sondern um jene Bande von Bösewichtern zu dem gebracht zu sehen,

was ihr gebührt: nämlich entweder den Lastern oder dem Einflusse ihrer Stellung zu entsagen.“ Denselben Gedanken drückt Guicciardini auch im 346. Ricordo (ebd. S. 203) aus: „Ich habe, soweit meine nächstliegenden Wünsche in Betracht kamen, immer den Untergang des Kirchenstaates herbeigewünscht — und da hat das Schicksal zwei Päpste gebracht, für deren Größe ich alles Streben und alle Kraft habe aufwenden müssen; wäre ich nicht so gebunden gewesen, so hätte ich Martin Luther mehr als mich selber geliebt in der Hoffnung, daß sein Anhang dieser frevelhaften Priestertyrannei wenigstens die Flügel beschneiden könnte.“

Durch solche Erwägungen konnten freilich ernste Gemüter nicht abgehalten werden von jedem Versuche der Besserung von Religion und Kirche. Aber der Gedanke selbstständigen Vorgehens, wenn die berufenen Vertreter ihre Mitwirkung versagten, mußte naturgemäß weiter zurückstehen als anderswo. In Deutschland und der Schweiz ist die Bewegung, weil die berufenen kirchlichen Organe jegliche Mitwirkung ablehnten, sehr bald aus einer innerkirchlichen zu einer gegenkirchlichen geworden, die, ohne sich durch das Bestehende beengen zu lassen, sich nun nach evangelisch-biblischen Grundsätzen ausgestaltete — in Italien hat sich dieser Prozeß in einem die Nation umfassenden Umkreise nicht vollzogen, jedenfalls ist die Bewegung dort viel länger als in Deutschland in dem Stadium innerkirchlicher Reformversuche geblieben.

Die folgende Darstellung gilt der Reformation in Italien in ihrer Gesamterscheinung. Sie wird bezüglich hervorragender Vertreter wie Caracciolo, Curione, Olimpia Morata, Ochino, Paleario, Renata von Ferrara, Spiera, Valdés, Vergerio, Vermigli auf die Einzelartikel verweisen, dagegen hier eine Anzahl von weniger bekannten oder bedeutenden Persönlichkeiten namhaft machen. Es wird sich auch an dieser Stelle Anlaß bieten, über einige litterarische Niederschläge der Bewegung zu handeln, welche dort nicht eingehender besprochen werden. —

In Italien fällt, ganz abweichend von Deutschland, wo beides beisammen liegt, die Stätte, an welcher die ersten Regungen der Reformation bemerkbar werden, weit ab von derjenigen, die schließlich doch den inneren theologischen Einheitspunkt der Bewegung darstellten. Jener liegt im Norden — Venedig; dieser im Süden der Halbinsel — Neapel. Bei der Darstellung wird es sich jedoch empfehlen, im allgemeinen die chronologische Folge inne zu halten und so mit dem Norden zu beginnen. Denn hier reflektierten zuerst die in Deutschland seit Luthers Thesenanschlag in den weitesten Kreisen lebendig gewordenen Ideen. Die deutschen Kaufleute pflegten in Venedig persönlich ihre Einkäufe zu machen — sie sind es gewesen, welche die ersten Nachrichten, die Bewegung betreffend, über die Alpen brachten (vgl. m. Reform. in Venedig, Halle 1887, passim). Die venetianische Regierung gestattete im Interesse des Handels den Fremden in ihrem Bereiche eine größere Freiheit selbst bezüglich religiöser Ansichten. Frühe schon kamen Schriften Luthers in die Stadt. Freilich blieb die Gegenwirkung nicht lange aus. Unter dem 31. März 1521 suchte der päpstliche Legat beim Senat um die Erlaubnis nach, die Bulle gegen Luther im Gebiet der Republik zu veröffentlichen — das wurde gestattet, that aber begreiflicherweise dem heimlichen Lesen der Schriften des Reformators keinen Einhalt. So ging der Legat denn immer wieder gegen diese vor — für 1524 und 1527 lassen sich öffentliche Verbrennungen von Reformationsschriften meist deutscher Herkunft nachweisen (Elze, Gesch. d. prot. Bewegung ꝛc. in Venedig [1883] S. 3f. giebt die Titel nach Mscr. Lat. XIV, cod. 201 der Marcusbibl.). In Wittenberg war man über die Vorgänge in Venedig nicht ohne Nachricht (Planitz an den Kurfürsten 22. März 1524, bei Förstemann UB 168; Luther an Zwilling, 7. März 1528, bei de Wette V, 289 und Enders VI, n. 1296). Von Venedig aus ertönte auch warnender Zuruf, als Melanchthon sich in Augsburg 1530 allzu geneigt zeigte, aus politischen Rücksichten die protestantische Freiheit zu opfern (vgl. des Ref. „Lucio Paolo Roselli“ JprTh 1882, S. 179ff.). Wenn so von dort aus ein Freund der evangelischen Bewegung seine Stimme erhob, so sind wir auch im Besitze einer gleichzeitigen Darstellung über jene aus der Feder eines der erklärtesten Feinde derselben, nämlich des damaligen Bischofs und späteren Papstes Caraffa (Paul IV.). Dessen instruktiver Bericht an Clemens VII. führt aus, daß die Verbreitung ketzerischer Ansichten und das Lesen verbotener Schriften in Venedig bedenklich überhand genommen habe. Teils seien es „Apostaten“, d. h. umherschweifende, teils noch in den Klöstern lebende Mönche. Einen macht er namhaft, Frà Galateo, „dessen Angelegenheit Se. Heiligkeit im letzten Jahre mir überwiesen hat“, den auch das Inquisitionsgericht als rückfälligen Ketzer (zum Tode) verurteilt habe, an dem jedoch der Senat die Strafe zu vollziehen sich weigere (vgl. Riv. Crist. 1878, S. 281ff., wo die Information abgedruckt ist).

Girolamo Galateo war somit der erste Vertreter der Reformation, den die Gegner aufs Korn nahmen. 1490 in Venedig geboren, erlangte er, früh in den Franziskanerorden getreten, die Stellung eines Lehrers der Theologie. In Padua verkündigte er mit Erfolg die reine biblische Lehre, wurde denunziert, aber freigesprochen und predigte weiter, bis Caraffa ihm die Kanzel verbieten ließ und im Mai 1530 den zweiten mit Todesstrafe abschließenden Prozeß gegen ihn einleitete. Der Senat hat sich dauernd geweigert, diese vollziehen zu lassen: nach siebenjährigem hartem Kerker ließ man Galateo in das Haus eines Edelmanns hinüber ziehen und innerhalb der dort zugebrachten drei Jahre verfaßte er eine „Apologie“, welche erhalten ist (Expl. in der Univ.-Bibl. in München, Abschriften im Museo Correr in Venedig und in der Guicciardiniana in Florenz), während seine anderen Schriften verloren sind. Der fromme Märtyrer ist doch wieder in den Kerker gebracht worden und dort 1541 gottergeben und freudig gestorben. In der „Apologie“, welche Eusebio Salarino mit biographischer Einleitung herausgab (Bologna 1541), tritt uns auf der einen Seite der Einfluß deutsch-reformatorischer Lehren, auf der andern das Bestreben entgegen, die alte Terminologie zu bewahren und die neugewonnene Anschauung als den richtigen Sinn jener erst erschließend darzustellen. So suchte er bei der Lehre von den „guten Werken“, bei der vom Fegfeuer u. a. immerhin einen religiösen Kern zu retten — allerdings von Menschenverdienst will er nichts wissen — und so steht er auch betreffs der Vorherbestimmung, des Freien Willens, der Sakramente, der Heiligen- und Bilderverehrung sowie des Ablasses im Grunde ganz auf reformatorischem Boden.

In Caraffas obigem Berichte werden noch zwei als Ketzer mit Namen genannt: Frà Bartolomeo und Frà Alessandro. Der erstere ist anderweitig wohl bekannt. Er hieß Bartolomeo Fonzio, stammte aus Venedig, war Priester im Franziskanerorden und taucht zum erstenmale 1529 auf, wo er in der Kirche S. Geremia in Venedig eine Predigt in der Fastenzeit hielt, die ihm Suspension vom Predigtamte zuzog. Da entwich er und ging nach Augsburg; dorthin ließ ihm 1531 der venetianische Gesandte beim Kaiser noch einen geheimen Auftrag des Papstes zugehen, dem er offenbar auch entsprochen hat. Mit Führern der Protestanten suchte er Verbindungen: so schrieb er an Butzer, der auch „dem ausgezeichneten und frommen Theologen“ im Dezember 1531 antwortete (die Briefe: Biblioth. Marciana, lat. class. XIV, cod. 201, fol. 188 f.). Der als päpstlicher Legat 1534 Deutschland durchreisende Bischof Pier Paolo Vergerio (s. d. A.) schreibt unter dem 27. August d. J. von einem in Augsburg sich aufhaltenden venetianischen Mönche, den man ein Büchlein „Correttion del Stato Cristiano“ habe „far componer nella lingua nostra“ — das Büchlein ist Luthers Schrift „An den Adel“; der Mönch scheint kein anderer als Fonzio zu sein (vgl. ZKG IV, 467 ff.). — Freilich hat Fonzio seine Autorschaft der Übersetzung entschieden in Abrede gestellt (vgl. m. Geschichte der Ref. in Venedig S. 116) und einen andern Minoriten, Frà Tommaso di Casale, als Übersetzer bezeichnet —, wozu der Nuntius bemerkt, daß er der Ableugnung keinen Glauben beimesse. Damals also war Fonzio nach Venedig zurückgekehrt, von wo er nach Dalmatien, dann im Auftrage des Rates der Zehn nach Konstantinopel ging und endlich, als Paul III. den päpstlichen Stuhl bestieg, mit einem Salvokondukt in Rom erscheint (1536), um sich von jedem Verdachte zu reinigen. Noch hielt man ihn jahrelang hin, ließ ihm jedoch äußerlich Freiheit. So wurde er wieder an verschiedenen Stellen im kirchlichen Dienste verwendet, u. a. 1546 und 1547 in Farfa, auch in Rom bei S. Spirito in Sassia. Er verfaßte in dieser Zeit einen Leitfaden für den Unterricht der Jugend in der Religion (Catechismo interlocutorio, in Dialogform; liegt bei den Akten im Venet. Archiv, Proben giebt Comba, II, S. 106 f.) und wirkte jahrelang als Lehrer, auch in Padua, von wo ihn neue Angriffe der Inquisition vertrieben, endlich in Cittadella unter falschem Namen. Dort wurde er im Mai 1558 in der Schule selbst verhaftet und trotz aller Bemühungen der ihn hochschätzenden Bürgerschaft dem Tribunale zur Aburteilung übergeben. Eine Zusammenstellung von 44 „Irrlehren“ aus dem Katechismus und einer 1556 verfaßten Verteidigungsschrift des F. diente als Unterlage für die Anklage — kein Geringerer hat jene besorgt, als der damalige Inquisitor von Vicenza, Felice Montalto, später Papst als Sixtus V. So sind drei Päpste dabei beteiligt, wenn Fonzio zum Märtyrer wurde — außer dem ebengenannten der Papst Paul IV., sein alter Feind, der den Prozeß wieder eröffnen ließ und Pius IV., unter dessen direkter Mitwirkung (vgl. die Nachweisungen des Ref. in Riv. Crist. 1899 S. 178) der tötliche Abschluß erreicht wurde. Über die ergreifenden Einzelheiten der letzten Wochen s. m. Reform. in Venedig, S. 64 ff., Combas Protestanti II, S. 99 ff. und De Leva, Gli Eretici di Cittadella (Atti dell' Istituto Veneto 1873, p. 679—772). Fonzios Appell an den Senat teilt Comba, a. a. O.

S. 102—105 mit, von seiner „Fidei et doctrinae ratio" giebt er S. 108 ff. eine Übersicht.

Inzwischen hatten, seit Caraffa 1532 jenen Bericht erstattet, die Kerker der Inquisition sich für manchen Anhänger der reformatorischen Bewegung geöffnet. Zwar ist zu diesen der in Venedig lebende Florentiner Antonio Brucciolli kaum zu zählen — wenigstens wehrt er den Verdacht ein solcher zu sein, stets weit von sich ab —; aber trotzdem hat er durch seine bei Giunti erschienene Übersetzung des NTs, der 1532 auch die des AT „nach dem hebräischen Grundtexte" folgte (König Franz I. gewidmet), der Bewegung nicht unwesentliche Dienste gethan. Brucciolli lebte in Venedig als Agent, d. h. Übermittler politischer Neuigkeiten, des Herzogs Cosimo (vgl. m. Ausführungen in Riv. Crist. 1879, 2 u. 3, sowie die weitere Litter. bei Comba a. a. O. S. 117 f.). Dreimal hat man ihm den Prozeß gemacht; wenn es ernst wurde, widerrief er. Am 10. Dezember 1566 starb Brucciolli vermutlich doch im Kerker der Inquisition — er war nicht aus dem Holze, aus dem Märtyrer emporwachsen (vgl. G. P. Pons in Riv. Crist. 1875, fasc. 5, 7).

Ganz anders verliefen die Prozesse gegen Frà Baldo (Ubaldo) Lupetino aus Albona in Istrien, welcher im Oktober 1541 vor dem Tribunale erschien, denunziert, im Dome zu Cherso Ketzereien gepredigt zu haben. Er war 1502 oder 1503 geboren, einer vornehmen Familie entstammt und Provinzial im Franziskanerorden. Auf seinen Rat änderte sein Neffe Matthias Vlacich (Flacius, s. d. A. Bd VI S. 82, 39) den Entschluß, auch in den Orden zu treten und ging 1539 nach Basel, dann nach Tübingen und Wittenberg, bereits durch längeren Aufenthalt in Venedig für die reformatorische Bewegung interessiert. Lupetinos „Ketzereien" stellten sich in den Verhören vor der Inquisition (Auszüge giebt Comba, auch aus den Akten der späteren Prozesse, Riv. Crist. 1875, S. 6 ff.) als theologische Ansichten heraus, die mit den evangelisch-biblischen übereinstimmten. Der Prozeß machte großes Aufsehen; sogar von Deutschland aus, wo Flacius sich für den Oheim bemühte, verwandten sich hohe Herren, darunter selbst der Kurfürst von Sachsen (26. Juni 1543) für ihn und erbaten vom Dogen Pietro Lando seine Freilassung. Flacius selbst hatte den Brief überbracht und den Oheim nebst einem andern sechzigjährigen Gefangenen der Inquisition in deren Kerker aufgespürt (ZKG 1877, S. 152). Da aber Lupetino sich weigerte zu widerrufen, blieb die Verwendung ohne Erfolg: er wurde zu lebenslänglichem Gefängnis und zur Zahlung von hundert Dukaten verurteilt. Sein letztes Wort war eine Berufung auf ein künftiges freies Konzil — die Antwort bilden zwei fernere Prozesse gegen den Gefangenen; 1547 wird er zum Tode verurteilt, aber, da der Senat die Einwilligung zur Ausführung nicht geben wollte, vorläufig im Kerker belassen, „bis er seinen Sinn ändere" — erst beim dritten Prozeß 1555/6 kam die Zeit, wo der Senat bereit war, der Kurie auch jene Konzession zu machen. — Gleichzeitig mit Lupetino im Jahre 1541 finden wir in dem Kerker der venetianischen Inquisition den beliebten Prediger Giulio della Rovere aus Mailand (vgl. De Leva, G. da Milano, Arch. Ven. VII, 1; Comba, I nostri Prot. II, S. 151 ff.), dem Augustiner-Eremiten-Orden angehörig. Die Akten seines Prozesses sind die ältesten, welche das Archiv der Frari aufbewahrt. Giulio hatte bei Curione (dessen Aufenthalt in Venedig s. Bd IV, S. 351, 49) gewohnt; das und gewisse Äußerungen in seinen Fastenpredigten machten ihn verdächtig, aber er reinigte sich durch eine „abjura", ohne doch loszukommen. Da trat 1542 Ochino für ihn ein (s. d. A.) — ob man ihm daraufhin Gelegenheit gab zu entweichen, bleibt dahingestellt; wir finden ihn noch im nämlichen Jahre in Veltlin, wo er erst mehrere Jahre als Lehrer, dann seit 1547 in Poschiavo als evangelischer Prediger bis 1571 wirkte (de Porta, Hist. Eccl. Rhaet. II, p. 40 f.). Leider scheinen die unter dem Namen Girolamo Savonese herausgegebenen Predigten G.s (vgl. Reusch, Index I, S. 377) verloren zu sein; einige Briefe aber von ihm an Gir. Allegretti (vgl. m. Wiedertäufer im Venet. ThStK 1885, S. 32) und drei Traktate sowie einiges andere ist erhalten (Stadt-Bibl. in Zürich D, 351; vgl. Comba a. a. O. S. 167). Ob die „Pie et christiane Epistole de gratia Dei da Monte Santo" (Reusch a. a. O.) ihm zugehören, ist zweifelhaft (vgl. Comba, Prot., II, 180 ff.).

An den Namen Lupetinos knüpft sich, wie wir sahen, ein vergeblicher, in seiner Art einziger, Schritt von Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes zu Gunsten eines Glaubensgenossen jenseit der Alpen unternommen. Durch Anhänger der Reformation in Italien war derselbe herbeigeführt worden. „Brüder" aus Venedig, Vicenza und Treviso, traten 1542 mit Luther in brieflichen Verkehr und weisen uns so auf einen gewissen Verband hin, der damals unter den Evangelischgesinnten innerhalb des venetianischen Dominiums

bestand. Vier Schreiben derart aus den Jahren 1542 bis 1544 sind erhalten, zwei aus Venedig und zwei Antworten Luthers (s. m. Ref. in Ven. S. 21 ff.). In dem Verfasser der Schreiben jener „Brüder" lernen wir einen der bemerkenswerteren Vertreter der evangelischen Bewegung kennen: Baldassare Altieri aus Aquila im Neapolitanischen, seit 1540 Sekretär des englischen Gesandten Edmond Harvel. Das zweite Schreiben an Luther, vom 30. August 1543, ist für den Mann selbst charakteristisch: was er erbeten und erreicht hat, ist doch fehlgeschlagen — Doge und Senat haben die Fürsprache der Schmalkaldener abgelehnt. Altieri bemüht sich nun, die Teilnahme Luthers und der Deutschen an der Bewegung in Italien und ihre Hoffnung, daß etwas aus jener werden könne, aufrecht zu erhalten — er thut das auch in seinem persönlichen Interesse, da er sicher schon damals den Wunsch hegte, die Vertretung des Schmalkaldischen Bundes beim Senat zu übernehmen. Im Jahre 1546 ist ihm das letztere gelungen — nur für kurze Zeit, da der jähe Sturz des Bundes schon nahe bevorstand, der seine Anstellung hinfällig machte. Dann finden wir ihn noch in Verbindung mit Bullinger (vgl. Meyer, Die ev. Gem. in Locarno, I [1836] S. 465 ff.); in der Schweiz verschaffte er sich persönlich Empfehlungsschreiben an den Senat — aber die Zeiten waren auch in Venedig jetzt anders geworden: man wollte ihm nur unter der für ihn unannehmbaren Bedingung den ferneren Aufenthalt gestatten, wenn er sich offen zur katholischen Kirche bekenne. So zog er im Sommer 1549 ab, mit Weib und Kind, ganz mittellos. Eine Zeit lang gewährte ihnen ein Freund, Ugoni in Calzinato bei Bergamo, Unterkunft. Den letzten Brief richtete er an Bullinger unter dem 10. Mai 1550. Dann fehlt jede Nachricht bis auf die letzte Anzeige von Freundeshand an den Züricher Reformator: „Baldassare ist im Herrn entschlafen im verwichenen Monat August." (Altiere ist zum Gegenstande einer Studie gemacht worden von C. Alfr. Hase JprTh III, S. 468—517, zu der in ZKG IV, S. 401 ff. mehrfache Korrekturen.)

Der jähe Sturz der protestantischen Partei in Deutschland durch den Schmalkaldischen Krieg machte sich alsbald auch jenseits der Alpen fühlbar. Zunächst in Venedigs Verhalten gegenüber der römischen Kurie, die ja im Bündnisse mit dem Kaiser gestanden und jetzt eine so bedeutende Stelle in Italien gewonnen hatte, wie seit Julius II. nicht mehr. Ein Erlaß des Dogen Francesco Donato vom 22. April 1547 schärfte den drei „Savij sull'eresia" (vgl. darüber d. A. Inquisition oben S. 159, 11) fleißige Mitwirkung bei dem Vorgehen der Inquisition ein (mehrfach gedruckt, u. a. bei Cantù a. a. O. III, S. 134). Freilich klagte man doch von Rom aus unaufhörlich: Julius III. behauptete einmal 1550 dem venetianischen Orator gegenüber, sein Haushofmeister sei im stande, unter den Bewohnern Venedigs tausend namhaft zu machen, welche der anabaptistischen Sekte angehörten. Ob hier nicht etwa — die Zahlenangabe selbst mag dahingestellt bleiben — alle Antirömischen zusammengefaßt sind, kann nicht wohl entschieden werden. Jedenfalls gab der Doge dem Drängen von Rom aus auf schärferes Vorgehen nach und zwar mit so gutem Erfolge, daß man im Okt. 1551 melden konnte: die ketzerischen Versammlungen in der Stadt haben aufgehört und viele haben öffentlich abgeschworen. Und ebenso energisch war man im Dominium vorgegangen. Ein Beschluß des Rates der Zehn vom 21. Oktober 1548 (bei Cantù a. a. O. III, S. 134 ff.) schärfte den Rektoren der Städte Padua, Treviso, Udine, Feltre, Cividale, Capodistria, Adria, Chioggia, Vicenza, Bergamo und Brescia Teilnahme an dem Nachforschen nach Ketzern und der Bestrafung derselben ein. Neue Verhaftungen waren die Folge; darunter in Cittadella die von Pietro Speziali und Francesco Spiera. Jener war schon 1542 eingekerkert und zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt worden; acht Jahre blieb er in Haft — dann leistete der todmüde Greis Abschwörung, nämlich derjenigen „ketzerischen" Schrift, in welcher er schon vor Luthers Auftreten die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt hatte (sie befindet sich auf der Marcusbibliothek; vgl. Valentinelli, Bibl. manuscr. I, 2, p. 110, und De Leva, Gli Eretici di Cittadella, Atti dell' Ist. Ven. II, ser. IV). Weit größeres Aufsehen machte der Fall des Spiera (s. d. A.). Als ein warnendes Beispiel hat Vergerio, der ebenso wie der oben angedeutete „Piemontese" (nämlich der Arzt Matteo Gribaldi [vgl. den A. Bd VII S. 159]) an seinem Totenbette in Padua stand, diesen Fall der Beachtung aller unterbreitet (La historia di M. Fr. Spiera . . . s. l. 1551, verfaßt am 7. Dez. 1548, abgedruckt in: Bibl. della Rif. It. II, Florenz 1883). Auch von einem andern Augenzeugen, dem Schotten Scringer (Enrico Scoto), wurde der Fall schriftlich niedergelegt und dann mit Einleitung Calvins hinausgegeben (Exemplum memorabile desperationis in Fr. Spiera . . . Genf 1550). — Das unweit von Cittadella gelegene Bassano hat ebenfalls einen beachtenswerten Vertreter der Reformation auf-

zuweisen. Francesco Negri aus Bassano (vgl. m. Gesch. d. Ref. in Venedig S. 49 ff.; Comba, Protestanti II, 297 ff.), der sich auf dem Gebiete der Litteratur vorteilhaft hervorgethan hat, tritt unter sehr romantischen Umständen in unser Gesichtsfeld. Geboren um 1500 aus angesehenem Geschlechte, ward er durch unglückliche Liebe zum Eintritt in das Benediktinerkloster in Padua veranlaßt. Die Umstände, unter denen er es flüchtig wieder verlassen haben soll, schildert Verci, Memorie stor. crit. (Raccolta Caloger. 1, XXIV [Venedig 1773]). Zuverlässiges über ihn hören wir erst im August 1530. Negri schreibt nämlich von Straßburg aus an Roselli in Venedig, der soeben die ernste Mahnung an Melanchthon wegen seiner Geneigtheit zu allzugroßen Konzessionen hatte ergehen lassen (vgl. m. Darlegung in JprTh 1881, S. 179 ff.): Er habe ihm wegen der Unsicherheit der brieflichen Verbindung nicht geantwortet; übrigens habe er betreffs seiner Schicksale bei einer verstohlenen Reise nach Oberitalien in der letzten Fastenzeit verschiedenen „Brüdern" mündliche Mitteilungen gemacht — lauter Angehörigen des geistlichen bezw. Mönchsstandes, aus Padua, aus Bassano, aus Vicenza (der Brief in Riv. Crist. 1874, S. 122 ff.). In den folgenden Jahrzehnten befindet sich dann Negri in Chiavenna, als Lehrer; er ist verheiratet und in Beziehungen mit Mainardo, dem evangelischen Prädikanten — Beziehungen, die freilich getrübt wurden, als Negri sich einer Richtung zuwandte, gegen welche der orthodoxe Meinardo ankämpfte. Da uns hier zum erstenmal eine bedeutsame theologische Divergenz bei einem Vertreter der reformatorischen Bewegung in Italien begegnet, wie sie bald um sich greifen und auch für die Bewegung selber verhängnisvoll werden sollte, so mag hier das Auftreten der radikalen Richtung beleuchtet werden, wenn auch Negri keineswegs der Anfänger oder der hervorragendste Vertreter derselben gewesen ist.

Zu Anfang der vierziger Jahre fanden radikale theologische Richtungen einen energischen Vertreter in dem Sicilianer Camillo Renato (vgl. m. Ref. in Venedig S. 76 und Trechsel, Antitrin. II, S. 85 ff.): die Prädestination bildet den Mittelpunkt seines Systems; wer „erwählt" ist, hat den „Geist", wer ihn nicht hat, stirbt; die Kinder des Geistes schlummern nur im Tode, um sodann in eine neue Form des Daseins zu treten. Wer den „Geist" hat, bedarf des Gesetzes nicht; die Sakramente bilden nur Sinnbilder von Werten, welche den Erben des Reiches schon verliehen sind — so ist das Abendmahl ein Gedächtnismahl, ein Zeichen, daß die gläubige Seele Christi Leib und Blut genießt — die Taufe nichts als die Bezeugung der Thatsache, daß der Wiedergeborene den alten Menschen abgelegt hat. Daß diese Auffassung zur Verwerfung der Kindertaufe führen muß, ist klar, und so hat man den Vertretern der gesamten Richtung auch in Italien den von Einem, und nicht dem hauptsächlichsten, Momente herüber genommenen Namen der Täufer angeheftet. Die obigen und ähnliche Lehren drangen im Lauf der vierziger Jahre in Italien ein; unsere Kenntnis ihrer Verbreitung beruht fast ausschließlich auf Geständnissen, welche vor der römischen oder venetianischen Inquisition gemacht worden sind. So erschien vor dieser am 30. Dezember 1553 Benedetto Florio (alias Don Lorenzo Tizzani), um folgendes zu gestehen: er habe vor 18 oder 20 Jahren sein Kloster (Monte Oliveto) verlassen, an verschiedenen Kirchen als Kaplan fungiert, sei dann 9 Jahre lang Hauskaplan des Fürsten von Bisignano gewesen, habe sich endlich nach Venedig und behufs medizinischer Studien nach Padua begeben und außer „lutherischen", die ihm schon in Neapel eingeflößt worden, auch „anabaptistische" und „teuflische" Meinungen in sich aufgenommen. Die „anabaptistischen", welche sich im wesentlichen auf die Christologie und Sakramentslehre beziehen und den socinianischen sehr nahe kommen, habe er durch einen Abt Hieronimo Buzale (Buzzalla) und andere in Neapel nach dem Tode des Valdés (s. d. A.), die „teuflischen" — daß der wahre Messias erst kommen werde, daß mit dem Leibe auch die Seele sterbe, Gott aber seine Erwählten wieder aufwecke — durch einen Franzosen Frà Matteo und einen Ex-Augustiner, Francesco Renato, in sich aufgenommen. Wie die „anabaptistischen" Lehren in das Neapolitanische gekommen seien, hören wir aus einem andern, schon 1551 vor dem Inquisitor zu Bologna abgelegten Geständnisse, in welchem Don Pietro Manelfi aus S. Vito folgendes mitteilt: „Von Padua aus" — Manelfi spricht von dem Vorhandensein einer „chiesa d'Anabattisti" dort, also eines Mittelpunktes der täuferischen Bewegnng — „hatte man einige, um sie dem drohenden Vorgehen des Legaten zu entreißen, nach Neapel geschickt, darunter jenen Buzale, der die „chiesa" leitete und der auf eine Pfründe von 1000 Scudi verzichten mußte, als er in die Gemeinde eintrat. (Manelfis „Deposizione" in Arch. di Stato, Venezia, Inquisizione, busta 9.)

Betreffs der christologischen und anderer Fragen waren doch in diesen Kreisen starke Meinungsverschiedenheiten herrschend. So beschloß man, den Versuch der Einigung zu

machen und zwar durch gemeinsame Besprechung: ein förmliches Konzil der Täufer versammelte sich im September 1550 in Venedig (s. d. Nähere in m. Gesch. der Reform. in Venedig, S. 78 ff.). Neben Vertretern der Gemeinden aus der Schweiz, besonders Graubünden, finden wir solche aus Vicenza, Treviso, Padua, Verona und anderen Städten; auch Francesco Negri und Celio Secondo Curione (s. d. A. Bd IV S. 353) fehlten nicht — im ganzen waren es gegen sechzig, die unter sorgfältigster Geheimhaltung berieten. In der Frage nach der Person Christi entschied man sich gegen die jungfräuliche Geburt; die oben begegnende Lehre vom Seelenschlaf nahm man nicht an: statt ihrer wird gelehrt, daß die Auferweckung nicht den Gottlosen, sondern nur den Frommen (Erwählten) zu teil wird. Kurz, in allen Fragen siegte die radikale Richtung, und dem Beschlusse entsprechend, daß, wer den Artikeln nicht zustimme, aus dem Verbande ausgeschlossen werden soll, trennte sich thatsächlich der Vertreter von Cittadella von dem Verbande. So laufen nun in Italien drei antirömische Richtungen und kirchliche Bildungen nebeneinander her: die orthodox-reformatorische („lutherische"), die täuferisch-radikale und die täuferisch-gemäßigte, welche bloß in der Tauflehre und -Praxis von der orthodoxen abweicht. Dem Zwiste dieser drei Richtungen, die sich gegenseitig den ohnehin schwer zu bearbeitenden Boden streitig machten, verdankt der Protestantismus vielleicht mehr noch als der rohen Gewalt, daß er in Italien die Stürme seit der Mitte des Jahrhunderts nicht hat überdauern können.

Freilich nahm auch die Verfolgung, seit Paul IV. (1555—1559), besonders aber seit Pius V. (1565—72) den päpstlichen Stuhl innehatte, auf allen Seiten zu. Die Enthüllungen eines Manelfi und Tizzani hatten schon unter Julius III. ganze Listen von „Mitschuldigen" ergeben, und das Netz war unter Beihilfe des weltlichen Armes über Einzelpersonen und ganze Gemeinschaften gezogen worden (vgl. m. Gesch. d. Ref. in Venedig S. 84 ff.); nur ein Bruchteil konnte sich durch die Flucht retten. Wenn auf dem „Konzil" offenbar die Mehrheit, ja bis auf einen Vertreter alle der radikalen Richtung angehört hatten, so richtete sich infolge der Denunziation Manelfis, der natürlich über diese am besten Bescheid zu geben wußte, die Hauptthätigkeit der Inquisition zunächst gegen deren Angehörige, und so kommt es, daß im Lauf der nächsten Jahre das Zahlenverhältnis der beiden Richtungen sich gerade umgekehrt gestaltet hat. Daß aber die Gemäßigten Verbreitung und Halt gewannen, verdankten sie der Verbindung, welche zwischen ihnen und dem Mittelpunkte des gemäßigten Täufertums in Mähren, den huterischen Brüdern hergestellt wurde. Darüber giebt um das Jahr 1559 ein Angehöriger, Giulio Gherlandi (fälschlich Guirlanda im Großen Märtyrerbuch genannt), geboren 1520 in Spresiano bei Treviso und 1549 durch Niccola aus Alessandria wiedergetauft, Auskunft, sofern er, aus Mähren nach Italien zurückkehrend, ein uns erhaltenes Verzeichnis der Anhänger der gemäßigten Richtung mitbrachte, welches durch Angaben in seinem Prozesse noch erweitert wurde. Wir lernen hier wieder viele Anhänger in Venedig, Padua, Vicenza und in mehr als 50 Ortschaften des Dominiums auf der einen Seite bis Bergamo, auf der andern bis Udine, Görz und Triest kennen. Das Urteil gegen Gherlandi lautete auf Degradation und Ertränkung. Noch ehe dieses Urteil ausgeführt wurde, brachte man in das nämliche Gefängnis den Mann, welcher vor Gherlandi die Reste der gemäßigt-täuferischen Richtung gesammelt und zum Anschluß an die „Gemain" in Mähren hingeführt hatte, nämlich Francesco della Sega, einen der frömmsten und geistig höchststehenden Täufer.

Dieser befand sich unter den vier Anabaptisten, deren Einlieferung der Nuntius Capilupi am 12. September 1562 an den Leiter des gesamten Inquisitionswesens in Rom, den Kardinal Ghislieri, späteren Papst Pius V. meldete (Archiv Capilupi in Mantua, Copialettere, registro, LXXXI, ungedruckt); über seinen lange hingezogenen Prozeß, der mit Ertränken endigte, vgl. m. „Wiedertäufer im Venetianischen", ThStK 1885, I. Mit ihm wurde noch ein zweiter von den vieren zu gleichem Tode gebracht, Antonio Rizetti, am 9. Februar 1565.

Im Dominium der Republik war die Beteiligung an der Reformation eine ungleiche, aber man kann sagen, daß keine der größeren Städte ganz ausgeschlossen blieb. Aus Verona stammte Paolo Lazise, welcher von Lucca aus 1542 sein Vaterland verließ, um diesseits der Alpen seines Glaubens zu leben und den wir dann als Professor der griechischen Sprache in Straßburg finden. In die Jahre 1550—1559 fielen teils Prozesse gegen „Lutheraner" in Verona, teils finden wir solche als Flüchtlinge in Genf (vgl. Galiffe, Refuge s. v. Verona). Und die letzten Prozesse wegen „Lutheranismus" dort angestrengt, fallen in die Jahre 1567 bis 1585. Bezüglich Brescias hatte schon Cle-

mens VII. 1528 Klage erhoben und energische Handhabung der Inquisition verlangt (vgl. m. Gesch. der Ref. in Venedig S. 103f.); von dort stammte der Graf Celso Martinenghi, der ähnlich wie Lazise durch Vermiglis (s. d. A.) Einfluß in Lucca auf die Seite der Reformation geführt nun seine hohe Begabung in ihren Dienst stellte (vgl. Zanchis Urteil über ihn: m. Gesch. d. Ref. in Venedig S. 104f.) als Prediger der italienischen Flüchtlingsgemeinde in Genf von 1552 bis zu seinem Tode 1557. Hier fanden sich auch andere um des Glaubens willen Flüchtige aus Brescia ein, während die Inquisition zwischen 1543 und 1567 eifrig und erfolgreich dort wirkte. In Bergamo ergriff der Bischof Lippomano schon 1527 und 1533 Maßregeln gegen die Ketzer (vgl. ZKG I, S. 624f.); 1537 wurde ein Hauptvertreter der lutherischen Lehre, Giorgi de' Vavassori eingekerkert, entwich aber. Der 1547 ernannte Bischof Soranzo kam selber in Verdacht und kam in heftigem Zusammenstoß mit dem „Frà Michele dell' Inquisizione", nämlich Ghislieri, später Papst Pius V. Aus der Nähe von Bergamo stammt auch Girolamo Zanchi (geb. 1516 in Alzano), seit 1552 Professor der Theologie in Straßburg, einer der hervorragendsten Theologen des 16. Jahrhunderts, welcher 1590 in Neustadt a. d. Haardt starb (s. d. A.). Dreizehn Bergamasken finden wir zwischen 1551 und 1587 als Mitglieder der Genfer Flüchtlingsgemeinde. „Lutheraner" aus Vicenza begegnen nicht selten in den Inquisitionsakten; das edle Geschlecht der Thiene stellte deren zwei, die Grafen Giulio und Odoardo; um 1550 waren zwei Priester als Ketzer in Untersuchung — in Genf suchten zwischen 1554 und 1589 mehr als vierzig Vicentiner, wohl meist aus religiösen Gründen, eine Zuflucht. Dagegen sind die sog. „Vicentinischen Collegia", d. h. angebliche Besprechungen sozinianisch und antitrinitarisch gerichteter Italiener, welche 1546 dort stattgefunden haben sollen, schon von Trechsel (Antitrinitarier I, 391ff.) als der Kritik nicht standhaltend erkannt worden (vgl. dazu m. „Wiedertäufer im Venetianischen" ThStK 1885). Die Stadt mit der Hochschule, nämlich Padua, haben wir bereits als fruchtbaren Boden für die Bewegung kennen gelernt (Caracciolo nennt sie im „Compendium Inquisitorum" das „Ketzernest"); 19 Personen von dort sind in die Genfer Flüchtlingsgemeinde eingetreten. Das größte Aufsehen machte das Schicksal des in Padua studierenden Pomponio Algeri aus Nola, der übrigens nach Pantaleon (vgl. Hist. Rerum in Eccl. gestarum II, f. 329sq.) die evangelischen Anschauungen, welche ihn schließlich auf den Scheiterhaufen führen sollten, bereits aus der Heimat mitgebracht. Pantaleon druckt den ihm durch Curione übermittelten Brief des Algeri vom 21. Juli 1555, der sein Glaubensbekenntnis enthält, ab. Über die deutschen Studenten in Padua und das Verhalten der Inquisition zu ihnen hat Prof. Brugi in den Atti del R. Instituto Ven. LII ser. VII (Juni 1894) gehandelt. Natürlich waren um die Mitte des Jahrhunderts, wo zuerst die Konfession derselben Gegenstand amtlicher Beobachtung ist, viele Protestanten unter ihnen; man konnte das nicht hindern und wollte zunächst nicht darüber hinausgehen, daß sie wenigstens „katholisch leben" sollten und daß bei etwaiger Promotion ein Bekenntnis der Zugehörigkeit zum katholischen Glauben abgelegt werde. Jugendlicher Übermut machte sich inzwischen auch gegen katholisches Wesen geltend; meist blieb es bei gelegentlicher Vermahnung oder Repression von seiten des Bischofs. Aber auch ernstere Fälle kamen vor: am 23. März 1571 ließ die Inquisition den Magister Balthasar Weydacker aus Steiermark verhaften; Deputationen der Studentenschaft bis an den Dogen und Verwendung des Erzherzogs Karl von Österreich halfen nicht — an Hilfe verzweifelnd schwor Weydacker seinen Glauben ab, erhielt aber die Freiheit nicht wieder, ehe ein ausdrücklicher Erlaß Pius V. dies gestattete.

Von Padua in nördlicher bezw. nordöstlicher Richtung weiter das Dominium überblickend, haftet das Gedächtnis reformatorischer Bewegungen noch an mehreren Stätten: zunächst an Treviso, wo schon „Brüder" sich mit Altieri vereinigen; auch andere Orte der Trevisaner Mark wie Spresiano, Crespiano, Conegliano und Serravalle begegnen in den venezianischen Prozessen, wie sie und viele auch andere auf der Liste Gherlandis figurierten. Dann von den Städten: Belluno, welches einen Märtyrer aufweist mit Namen Giulio Maresio, der in Padua studiert und promoviert hatte und in Belluno als Guardian des Franziskanerklosters lebte. Ihn denunzierte ein Ordensgenosse und früherer Freund, Domenico Fortunato. Der Prozeß wurde in Bologna geführt, und auf eine Retraktation hin schickte man Maresio nach Polen, wo er in Berührung mit Lismanin, dem reformfreundlichen Beichtvater der Königin Bona Sforza kam. Ein von diesem angeratener Aufenthalt in der Schweiz stürzte Maresio in neue Ungewißheiten — aber 1560 noch schreibt er, nach Krakau ins Kloster zurückgekehrt, an einen seiner Oberen: „Ich habe mich wieder zu Gott gewandt und lebe katholisch" (vgl. Cantù, Eretici III, 168). Wir werden ihn

nach definitiver Abwendung vom katholischen Wesen vor dem römischen Gerichte wiederfinden. — Auch in die alte Markgrafschaft Friaul waren die neuen Lehren gedrungen. Antonio Battistella hat in „Il Sant' Offizio e la riforma religiosa nel Friuli“ (Udine 1895) Näheres gegeben auf Grund eines nicht weniger als eintausend Prozesse zwischen 1551 und 1647 umfassenden Regestenbandes der Stadtbibliothek in Udine (Novus liber causarum S. officii Aquilej). Bei der strengen Durchführung der Inquisition durch den Vikar Maracco, der seinen Untergebenen Argusaugen wünschte, wurde jene große Zahl erreicht: Priester, Ärzte, Juristen, Notare, Schreiber, Lehrer, Handwerker, Krämer, Landleute, Frauen der unteren Stände — von allen Seiten werden sie herangeholt, wohin irgend Verdacht oder Denunziation weist. Cividale, Genora, Spilimbergo, Pordenone liefern die Inkulpaten. Auch ein Ausländer, Ambrogio Castenario aus Curebia, wurde gegen Ende der 60er Jahre zum Märtyrer. Und noch weiter gegen Osten, auf der anderen Seite des Nordzipfels des adriatischen Meeres, der Halbinsel Istrien, die damals zum Dominium der Republik gehörte und in lebhaftestem Verkehr mit Venedig stand, war die reformatorische Lehre verbreitet. Der Bischof Pier Paolo Vergerio bleibt da stets die Hauptperson, aber auch sein Bruder Aurelio, ebenfalls Bischof, und mehrere andere Mitglieder seiner Familie traten über; ein Neffe namens Aurelio ist ergriffen worden und hat abgeschworen in Capodistria, der einstigen Residenz des Oheims am 16. Mai 1559. Von Capodistria verbreitete sich die Bewegung nach Pirano und Pola, über die Inseln des Quarnero und tiefer nach Süden an der dalmatinischen Küste entlang, ja die venetianischen Herrschaften auf Corfù, Creta und Cypern blieben nicht frei. Einen glänzenden Kenner und Lehrer der griechischen Sprache und Litteratur, welcher auf Creta geboren war, Francesco Porto, vielfach in den Inquisitionsakten der Zeit begegnend, finden wir 1559 im sicheren Hafen in Genf, das so vielen schließlich eine Zuflucht geboten hat. —

Trotz der relativen Selbstständigkeit der Bewegung im Venetianischen haben wir eine andere Stadt der Halbinsel, und zwar Neapel, als den eigentlichen inneren Mittel- und Einheitspunkt der Reformationsversuche in Italien bezeichnet. Damit stimmen die wenigen unter den zeitgenössischen Gegnern der Reformation, welche ihren Geschicken auf der Halbinsel im Zusammenhange nachgehen, z. B. der Biograph Pauls IV., Caracciolo (Vita di Paolo IV., Mskr. im British Museum und anderswo) überein, indem sie ganz richtig hervorheben, daß doch keine andere Stätte als Neapel das eigentliche „Nest der Ketzerei“ gewesen sei, von wo aus sie sich durch die Schüler eines ketzerischen Lehrers im ganzen Lande verbreitet habe. Wenn wir nun als begeisterte und überzeugungstreue Schüler dieses Meisters, des Juan de Valdés (s. d. A.) einen Pietro Martire Vermigli (s. d. A.), einen Bernardino Ochino (s. d. A.), einen Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio und Benedetto von Mantua, den Verfasser des „Benefizio die Gesù Cristo crocifisso“, nennen, an die sich noch eine Anzahl hervorragender aber nicht weithin wirksamer Männer — darunter ein Mario Galeota, Giov. Francesco d'Alvis von Caserta, Bernardino Gargano von Aversa, der Marchese von Villafranca, dann Giovanni Buzio (irrtümlich Mollio genannt), Pompeo de' Monti, Donato Rullo, Galeazzo Caracciolo und viele andere — anschließen, so haben wir damit diejenigen bezeichnet, welche die eigentlichen Träger der Reformation in ganz Italien, zum Teil auch in dem Bereiche Venedigs, gewesen sind. Daß der von ihnen vertretene theologische Ausgangspunkt ein einheitlicher war, verdanken diese Männer dem Impulse, welchen Valdés auf sie geübt hat. Und die Einheitlichkeit seiner wie auch ihrer reformatorischen Anschauungen liegt wiederum in der zentralen Stellung beschlossen, welche die Lehre von Rechtfertigung durch den Glauben allein durch ihn erhalten hat. Denn von hier aus gewann die ganze praktische Bethätigung ihren Unterbau, hier liegt der Regulator des neuen religiösen Lebens vor. Dabei mochte es scheinen, daß von hier aus eine in den Grenzen des katholischen Kirchentums sich haltende Reform möglich wäre — Valdés selbst hat die Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche direkt nicht angegriffen, hat auch nie Belästigung durch kirchliche Aufsichtsorgane erfahren.

So wird man denn den Blick auf seine im praktischen kirchlichen Wirken stehenden Schüler richten müssen, wenn man erfahren möchte, was die Vertreter der Reformation in Italien wollen und auf welchem Wege sie vorgehen. Jedenfalls gehören zu den letzteren diejenigen frommen Kleriker und Laien nicht, welche von manchen früherhin wohl an die Spitze aller Versuche kirchlicher Verbesserung gestellt wurden: die kleine Schar derer, welche zu Leos X. Zeit in Rom das „Oratorium der göttlichen Liebe“ gründeten. Das sind natürlich keine Schüler des Valdés, sind auch keine Reformatoren, die eine neue religiöse Grundlage legen wollen, sondern sie wollen in bewußter Abkehr von der unkirchlichen Strömung jener Zeit die bestehenden Formen durch ihr eigenes Beispiel wieder zu

Ehren bringen und denken nicht daran, Kritik an jenen zu üben oder gar Änderungen herbeizuführen. Erst ein Jahrzehnt etwa nach dem furchtbaren Gerichte, welches 1527 über Rom erging, treten an verschiedenen Stellen in Italien Reformversuche zu Tage. Wenn auch Valdés selbst die Konsequenzen bezüglich des Kirchentums seiner Zeit nicht zieht, wenn er „die Menschen reformieren will, nicht die Kirche“ — wer will eine notwendige, in der Sache selbst begründete Folgerung unterbinden? kommt sie nicht bei ihm zur Auswirkung, so bei seinen Gesinnungsgenossen, seinen Schülern. Und Vertreter der Interessen der römischen Kirche in Neapel, Theatiner, haben schon in dem ersten Jahre der Wirksamkeit des Valdés eine förmliche private Überwachung eingerichtet. Karl V., von Tunis siegreich zurückkehrend, war damals gerade in Neapel: unter dem 4. Februar 1536 erließ er ein Edikt, daß niemand mit Ketzern oder Verdächtigen umgehen dürfe unter Strafe an Gut und Blut, und bei der Abreise empfahl er dem Vizekönig besondere Aufmerksamkeit nach dieser Seite hin. Nachdem der Kaiser Neapel verlassen, lief eine Denunziation bei dem Vizekönig ein gegen den beliebtesten Fastenprediger, den vom Kaiser selbst mit Beifall gehörten Bernardino Ochino (s. d. A.). Dieser bildete, so lange ihm sein Amt den Aufenthalt in Neapel gestattete, eines der hervorragendsten Glieder des um Valdés sich versammelnden Kreises; 1536, 1539, zuletzt 1541 finden wir ihn dort, wo ihm im letzteren Jahre auch die Würde des Generalates im Orden zu teil wurde. Wie großen Einfluß Valdés auf seine theologischen Anschauungen gehabt, zeigen seine Schriften. Freilich hat er sich, vor die entscheidende Frage gestellt, ob man äußerlich dem katholischen Kirchenwesen noch angehören dürfe, dessen wesentliche Lehren und Einrichtungen man negiert, bald anders gestellt als der Meister, dem diese Frage in ihrer Zweischneidigkeit kaum entgegengetreten ist: er hat Vaterland, Freunde, Ehren, alles verlassen, um seinem Glauben leben zu können. Neben Ochino bildete Pietro Martire Vermigli (s. d. A.) das theologisch und kirchlich hervorragendste Glied des Kreises. Ein Florentiner aus edlem Geschlechte, 1500 geboren, seit 1516 im Orden der Augustiner-Chorherren, betrieb er akademische Studien in Padua, wurde mit kaum 30 Jahren „Reformator“ des Ordens, in dem er durch umfassende theologische Bildung hervorragte, und wirkte in Neapel als Prior des großen Klosters San Pietro ad Aram. Auch auf ihn gewann Valdés entscheidenden Einfluß. Die Wirksamkeit Vermiglis in Lucca, welche sich unmittelbar an die in Neapel anschloß, kann als eine reformatorische im protestantischen Sinne bezeichnet werden; daß er dort Celso Marhinenghi aus Brescia für gleiche Anschauungen gewann, wurde erwähnt. Über den Geist, in welchem Vermigli wirkte, giebt seine „Semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della Fede cristiana“, Auskunft, welche er für seine Schüler und Glaubensgenossen in Lucca niederschrieb, kurz nachdem er, um der Inquisition zu entgehen, 1542 gleichzeitig mit Ochino sein Vaterland hatte verlassen müssen.

Auch andere Männer, welche in der Geschichte der Reformation in Italien eine Stelle einnehmen, fanden sich in dem Kreise um Valdés zusammen. Marcantonio Flaminio aus Imola (vgl. Schelhorn, Amoenit. hist. eccl. II; M'Crie, History .. 1856, S. 103 ff.), ein weiches, frommes, poetisches Gemüt, lebte in Neapel von 1538—1541. Als feiner Stilist anerkannt, gab er dem die Gedanken des Valdés aussprechenden, dem Kreise desselben im weiteren Sinne entsprossenen Büchlein „Von der Wohlthat Christi“ seine klassische Form (vgl. ü. dass. unten). Flaminio ist der Vertreter einer ganzen Klasse, ja der großen Mehrzahl seiner gebildeten, religiös interessierten Landsleute, welche die Notwendigkeit gründlicher Reformen des Kirchenwesens wohl einsehen, aber durch tausend Fäden auch persönlicher Beziehungen sich abhalten lassen, öffentlich eine klare und entschiedene Stellung zu nehmen (über s. Brief betr. die Transsubstantiation s. m. Julia Gonzaga [Halle 1900] S. 121, A. 25). Mehrere Mitglieder des Neapeler Kreises sind später durch die Inquisition dazu gedrängt worden und haben mit dem Tode ihre evangelischen Ueberzeugungen gebüßt. So der päpstliche Protonotar Pietro Carnesecchi aus Florenz. Am Weihnachtsvorabend 1508 geboren als Sohn eines angesehenen Kaufmanns, stand er in freundschaftlichen Beziehungen zur Familie der Medici, von denen Giovanni als Papst Clemens VII. ihn zu hoher Stelle erhoben hat. In dem Hause seines Oheims mütterlicherseits, des Kardinals Bernardo Dovizzi in Rom erzogen, eignete der begabte Jüngling sich die humanistische Bildung der Zeit an. In dem unglücklichen Jahre des Sacco di Roma, 1527, flüchtete Carnesecchi in die Vaterstadt, kehrte aber bald nach Rom zurück und erstieg nun auffallend frühe die Stufenleiter kirchlicher Ämter. Erst Notar, dann Protonotar bei der Kurie, wurde er 1533 sogar erster Sekretär des Papstes und reich ausgestattet mit Pfründen, darunter die Abtei von S. Maria in Gavello in der Diöcese Adria und die von S. Piero in Eboli. Das Amt des Sekretärs war eines der schwierigsten

in der päpstlichen Verwaltung: in den Jahren 1533 und 34 hat Carnesecchi die Korrespondenz mit den Nuntien führen müssen, z. B. mit dem nach Deutschland gesandten Pier Paolo Vergerio (vgl. Nuntiaturberichte her. v. Friedensburg I, 1, Gotha 1892). Und darüber hinaus lag noch die Verantwortung für die Form alles dessen, was die Kanzlei verließ, auf ihm und damals ein großer Teil jener lavierenden Politik, welche bei mangelnden Machtmitteln dem Papsttum des 16. Jahrhunderts allein übrig geblieben war. Bei der Zusammenkunft mit Franz I. in Marseille, die wieder eine antikaiserliche Schwenkung des Papstes bedeutete, war Carnesecchi zugegen — hier gewann er auch die Gunst Caterinas de Medici und einflußreicher Persönlichkeiten vom französischen Hofe, der ihm späterhin, als die Wogen religiöser Verfolgung jenseits der Alpen höher gingen, längere Zuflucht gewährt hat. Carnesecchi kannte Valdés schon seit dessen erstem Aufenthalt in Rom — „aber als Theologen", sagt er in einem der Verhöre, denen die Inquisition ihn unterwarf, „habe ich ihn erst in Neapel kennen gelernt. Aus unserer fleischlichen Freundschaft wurde da eine geistliche, sofern sein ganzes Dichten und Trachten in dem christlichen Leben und dem Studium der hl. Schrift aufging. Was mich aber zu ihm hinzog und ihm mein ganzes Vertrauen gewann, war der Umstand, daß Bernardino Ochino, welcher damals unter allgemeiner Bewunderung in Neapel predigte, ihn in so hohem Grade schätzte" (vgl. m. Benard. Ochino, 2. Aufl. 1892, S. 62). Daß Carnesecchi in persönliche Beziehungen zu Valdés trat, verdankte er der schon genannten Julia Gonzaga, mit der wir Valdés seit September 1535, wo er sie in Fondi besuchte (vgl. m. Julia Gonzaga, S. 41 und S. 113, A. 6—7) und besonders seit Julias Übersiedelung nach Neapel, welche im Dezember 1535 erfolgte, in engen Beziehungen sehen. Julia, eine Gonzaga aus der Mantuaner Nebenlinie, von seiten ihrer Urgroßmutter Barbara Hohenzollernschem Geschlechte entsprossen, war 1513 geboren und noch als halbes Kind dem Vespasiano Colonna verlobt und angetraut; dann im 15. Lebensjahre schon verwitwet lebte sie mit ihrer gleichalterigen Stieftochter Isabella Colonna auf den colonnesischen Besitzungen in Palliano, dann Fondi bezw. Itri, sah sich aber nach einem in das Jahr 1534 fallenden Raubversuche des Corsaren Chaireddin Barbarossa, der auch ihrer Person galt, zur Übersiedelung nach Neapel veranlaßt, wo sie, seit 1537 im Kloster San Francesco wohnhaft, sich der Erziehung ihres Neffen Vespasiano widmete. Wenn Julia sich gänzlich der Seelenführung des Valdés hingab, so daß nach dessen 1541 eingetretenem Tode eine Vittoria Colonna ihr von Viterbo aus den Wunsch ausdrückte: .. „wenn ich Gelegenheit hätte, persönlich Ihnen nahe zu sein und erst im wahren Sinne das zu lernen, was Gott durch ausgezeichnete Mittel" (d. h. durch den Umgang mit Valdés und dessen Gesinnungsgenossen) „Ihnen mitgeteilt hat" (vgl. m. Julia Gonzaga, S. 116, A. 23) — so hat Julia das Vermächtnis des Meisters treu bewahrt, und hat für die späteren Jahre ihres Lebens wieder in dem Manne, den einzigen Vertrauten, auf gleichem religiösen Boden stehend, gefunden, den sie seinerzeit in die persönlichen Beziehungen zu Valdés eingeführt hatte — in Pietro Carnesecchi.

Außer Julia Gonzaga sind auch andere edle Frauen durch Valdés beeinflußt worden: dem Kreise in Neapel gehörte Julias Schwägerin Costanza d'Avalos an, sowie Isabella Manrique-Brisegna, die später über die Alpen zog, um dort ihrem Glauben zu leben. Ihr widmete Curione die erste Ausgabe von Olimpia Moratas Schriften, Ochino sein Werk über die Gegenwart Christi im Abendmahle (s. m. Ochino, 2. Aufl. S. 322, n. 41). Mehr noch als sie ragt hervor Vittoria Colonna, welche auch von der Valdésschen Lehre stark berührt war, aber in dem Augenblick zurück trat, als sie gewahr wurde, daß die römische Kirche jene und ihre Konsequenzen von sich stieß (vgl. den A. Ochino). Nicht in direkter Beziehung zu Valdés, aber in engen Beziehungen zu Ochino und deshalb später verketzert finden wir Catarina Cibò, die Herzogin von Camerino, der jener schon 1539 in den „Sette dialoghi" (1, 2, 4 u. 7 im Testamento) ganz evangelische Gedanken leiht. Alle diese Frauen aber wurden an Klarheit und Sicherheit evangelischen Glaubens von der an der Herzogin Renata von Ferraras (s. d. A.) Hofe lebenden Olimpia Fulvia Morata (s. d. A.) übertroffen.

Die ersten Schläge der Reaktion nach der Gründung des Sant' Uffizio in Rom 1542 hatten nur einzelne getroffen, freilich die Führer. Eine umfassende Wirksamkeit hat erst Julius III., dann besonders Paul IV., von 1555—1559 Papst, seinem Lieblingsinstitute eröffnet. Jetzt wurde auch Carnesecchi vorgeladen. Er hatte, wie erwähnt, sich jahrelang allen Nachstellungen durch einen Aufenthalt am französischen Hofe entzogen. Seit 1552 finden wir ihn wieder in Venedig als geheimen Protestanten, der mit solchen allerorten in Verbindung steht. Der durch Giacomo Manzoni veröffentlichte Auszug aus

seinem letzten Prozesse (Miscellanea di Storia Ital. T. X., Turin 1870) zeigt ihn seit 1555 wieder mit Julia Gonzaga in Verbindung, und die dort mitgeteilten zwischen diesen beiden gewechselten Briefe bilden besonders in den Jahren 1557—1560 eine fast ununterbrochene Kette (vgl. m. Julia Gonzaga S. 88). Wenn Carnesecchi sich zunächst noch sicher glaubte im Gebiet der Republik Venedig, ja wenn er, 1557 schon zum zweitenmale vor das Tribunal nach Rom citiert, sich weigerte zu erscheinen, und darauf in contumaciam unter dem 6. April 1558 verurteilt wurde — so hat er doch nach dem im Juni 1559 erfolgten Tode des strengen Pauls IV., wo bei einem Aufruhr gegen die Inquisition auch die ihn belastenden Dokumente vernichtet worden waren, die günstige Gelegenheit benutzt, um sich von dem Verdikte des Sant' Uffizio frei zu machen bezw. dasselbe aufheben zu lassen. Zu dem Zwecke lebte er seit Februar 1560 in Rom; noch 1563 sind Briefe von ihm an Julia von dort aus geschrieben. Freilich, wenn Carnesecchi auf die Kunde von jenem Aufruhr befriedigt schrieb: „die Inquisition ist desjenigen Todes gestorben, den sie so oft andern zugefügt hat, nämlich des Feuertodes" (Estr. del Proc. di P. Carn.) — so sollte sich bald zeigen, daß der neue Papst, Pius IV., in dieser Frage nicht geneigt war, mildere Saiten aufzuziehen, da er den erbarmungslosesten Ketzerfeind Michaele Ghislieri an die Spitze der Aktion stellte und mit unbeschränkter Vollmacht versah. Und als nun Pius IV. im Dezember 1565 starb, da richtete sich die Wahl auf eben jenen, der sofort die Revision vieler Prozesse, auch des gegen Carnesecchi einst geführten, anordnete. Jetzt wurde auch befohlen, einen solchen gegen Julia Gonzaga einzuleiten — nur der Tod (im April 1566) hat sie vor dessen Qualen gerettet. Als Pius V. sich Einsicht in ihrem Briefwechsel mit Carnesecchi verschafft hatte, rief er aus: „Hätte ich rechtzeitig Einblick in denselben bekommen, so würde ich sie haben lebendig verbrennen lassen!" Was mit ihr nicht mehr geschehen konnte, das blieb ihrem Freunde aufbewahrt. Dieser war, nachdem er auch noch einmal Julia bei einem Besuche seiner Abtei Eboli gesehen hatte, nach Venedig zurückgekehrt. Dort erreichte ihn die Nachricht von dem Tode Pius' IV. und von der Wahl des unversöhnlichen Ghislieri zum Papst. Carnesecchi begab sich nach Florenz. Wenn er glaubte, dort sicher zu sein, so sollte er bitter enttäuscht werden — Herzog Cosimo lieferte ihn aus; der Gefangene wurde am 3. Juli 1566 — einen Tag, ehe der edle Neapolitaner Pompeo de Monti als Ketzer bei der Engelsbrücke enthauptet wurde — nach Rom gebracht. Der Herzog versuchte vergeblich, durch seinen Vertreter beim Papste günstigen Einfluß auf den Prozeß zu üben, dessen Akten den Angeklagten allerdings als einen Mann zeigten, der die Dinge abschwächen oder zu seinem Vorteil deuten möchte, der dann aber schließlich doch erklärt, daß er in dem Hauptartikel, nämlich dem von der Rechtfertigung, die Anschauung des Valdés festhalte. Am 21. September 1567 wurde ihm und 16 andern in Santa Maria sopra Minerva das Urteil verkündigt: er soll degradiert und dem weltlichen Arm (dem Governatore von Rom) übergeben d. h. durch diesen hingerichtet werden. Während in der Sakristei der Kirche durch den Bischof von Mirandola die schreckliche Prozedur der Degradation vor sich ging, warf der Florentiner Gesandte sich dem Papste zu Füßen, um ihn zur Milderung der Sentenz zu bewegen — vergebens: am 1. Oktober wurde Carnesecchi zugleich mit dem uns schon bekannten Giulio Maresio aus Belluno auf den Richtplatz an der Engelsbrücke geführt, dort enthauptet und auf dem bereitstehenden Scheiterhaufen verbrannt.

Von den sechzehn Personen, welche zugleich mit Carnesecchi ihr Urteil empfingen, war ein Teil von Neapel aus in die Gewalt des römischen Tribunals geliefert worden. Das mag uns abschließend auf die Verbreitung der Valdésschen Lehren im Süden der Halbinsel zurückführen. Der erste Versuch energischer Unterdrückung fällt in das nämliche Jahr 1547, in welchem es der Kurie gelang, für den Bereich der Republik Venedig schärfere Maßregeln durchzusetzen. Zwischen Rom und dem Vizekönig von Neapel, Don Pedro de Toledo, war die Verabredung getroffen worden, daß das Inquisitionsinstitut organisiert und dem Sant' Uffizio in Rom angegliedert werden sollte. Da nun das letztere in wichtigen Punkten dem spanischen nachgebildet worden war, so entstand die Befürchtung, daß es sich dabei thatsächlich um eine Einführung der spanischen Inquisition (s. d. A. oben S. 152) handle — und da erinnerte sich die Bevölkerung, daß schon einmal, 1510, solch ein Versuch gemacht und vom Volke vereitelt worden war (vgl. dazu m. Julia Gonzaga S. 80 ff. und Amabile, Inquis. di Napoli I, 196 f.). So erhob man sich auch diesmal und wehrte das Schreckgespenst ab. Aber was erreichte man? Jetzt wurde der Reorganisator des römischen Institutes, Giov. Pietro Caraffa, zum Erzbischof von Neapel ernannt, und sein Vikar war ein Sizilianer, Scipione Rebiba, der sich als einen der heftigsten Ketzerfeinde erwies und der 1553 als „Kommissar der Inquisition"

mit der Befugnis bestellt wurde, die im Bereiche des Königreichs Verdächtigen nach Rom zur Aburteilung zu schicken! So sah man denn, wie Antonio Caracciolo in der handschriftlich vorhandenen Lebensbeschreibung Pauls' IV. mitteilt, sehr häufig die Inquisitionsbarke mit Gefangenen den Hafen verlassen, um diese nach Rom zu bringen, und darunter waren viele Edelleute, ja Verwandte des Papstes selbst, die er nicht schonte. Die Zahl der Anhänger des Valdés in Neapel beziffert Caracciolo auf 3000, „darunter viele Schulmeister" — nicht 3000 Schulmeister (!) wie Ranke irrtümlich gelesen hat. Außer den schon Genannten mögen für die erste Zeit als Hauptvertreter noch genannt werden: Lorenzo Romano, den man 1549 wieder in Neapel findet, Apollonio Merenda, Don Germano Minadois, Donantonio Altomari (vgl. m. Julia Gonzaga S. 125) und der mit Paul IV. verwandte Galeazzo Caracciolo (s. d. A. Bd III, S. 723). Als Toledo 1553 starb, hoffte man auf Milderung des Vorgehens der Inquisition — vergebens, da dem Kardinal Pacheco das Vizekönigtum zu teil wurde, der mit gleicher Schärfe fortfuhr. Daß es unter dem zweiten seit 1556 amtierenden Nachfolger Pachecos nicht besser wurde, bewährt schon dessen Name: es ist der berüchtigte Herzog von Alba. Unter ihm verließ im Oktober 1557 der Marquis d'Oria, Herr von Francavilla, das Land, um in Deutschland seinem Glauben gemäß leben zu können. Erst in Nürnberg, dann nach langen Irrfahrten selbst bis Konstantinopel und Wilna finden wir ihn in Danzig, wo er 1597 starb, die Stadt zum Erben eines Teiles seiner Bibliothek bestellend. Als der Marquis sein Vaterland verließ, hatte Paul IV. soeben mit den Spaniern Frieden geschlossen; von nun ab widmete er all seine Zeit und Kraft seiner Lieblingsschöpfung, der Inquisition. Ein großer Schlag sollte wiederum erfolgen, um allen Richtungen, die nicht in seine reaktionären Bahnen einmündeten, ein Ende zu machen: den Neapolitaner Abt Villamarina, den Haushofmeister des Kardinals Morone, nahm er zuerst gefangen, dann machte er dem Bischof San Felice von La Cava und dem Kardinal Morone (s. d. A.) selber den Prozeß, und auch gegen den Kardinal Pole (s. d. A.) wurde das Verfahren eröffnet — freilich zu spät, da dieser inzwischen gestorben war. Der Sturm wütete auch im Süden der Halbinsel — die Barke ging wieder hin und her; Namen von damals Verurteilten (zwei zum Feuertode, vgl. Amabile, Inquis. di Napoli I, 230) verzeichnet das Memorial von S. Giovanni decollato in Rom in größerer Anzahl. Daß die Erleichterung nach Pauls IV. Tode nur eine zeitweise war, wurde schon bemerkt: genaue Nachrichten über das Vorgehen in den beiden letzten Amtsjahren Pius' IV. und den ersten Pius' V. an der entscheidenden Stelle in Rom giebt uns für 1564—1567 das Protokollbuch der dortigen Inquisition (Rivista Cristiana 1879—80).

In die Zwischenzeit, und zwar in 1560 und 61, fiel eine furchtbare Greuelthat in Masse gegen evangelisch Gerichtete im Königreich Neapel — die Abschlachtung der Waldenser in den seit dem 13. oder der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts bestehenden Kolonien in S. Sisto und La Guardia (s. d. A. Waldenser). Dort war der geheime Kult nach Art der Väter stets durch geistliche Führer, welche aus den Thälern Piemonts geschickt wurden, aufrecht erhalten worden. Jetzt erstrebte man, schlecht orientiert über die allgemeine Lage, welche solchem Streben ungünstiger war als je, unter Führung des feurigen Ludovico Pasquali von Cuneo, öffentlichen Gottesdienst und gab dadurch den Feinden Anlaß zum Einschreiten. Pasquali wurde gefangen nach Cosenza, dann nach Neapel, endlich nach Rom gebracht und das Gericht erging über die ganze Gemeinschaft (vgl. Amabile, Inquis. di Napoli I, 235 ff., wo eine exakte zum Teil auf neues Material gestützte Darstellung). Am 16. September ist Pasquali auf dem uns schon bekannten Platz an der Engelsbrücke lebendig verbrannt worden. Zwei andere „ministri" der Waldenser brachte man auch zu Tode: Stefano Negrini und Giacomo Borelli. Und das war nur der Anfang zu dem schrecklichen Blutbade, welches im einzelnen zu beschreiben die Feder sich sträubt. Daß einzelne auch das Land verließen, um in Genf eine Zuflucht zu finden, bezeugt Galiffe (Le ref. it. de Genève p. 160, 165), der vor und nach dem Blutbade etwas über zwanzig Personen namhaft macht, die aus Kalabrien gekommen waren. Bedeutsam ist, daß damals bei dem Nachspüren der Inquisitoren nach „Mitschuldigen" auch vier Ortschaften in Apulien, darunter Monteacuto und Vulturara, als angesteckt befunden wurden — auch von hier flüchteten 1563 und 1564 einzelne nach Genf, während der mit der Untersuchung betraute Bischof von Bovino, wie es scheint, milde vorging und die Bewohner nur mit kanonischen Strafen belegte.

Über der Geschichte der Reformation in Sizilien schwebt noch ein kaum an einzelnen Punkten gelichtetes Dunkel. Es giebt immerhin zu denken, daß die populärste aller italienisch-reformatorischen Schriften, nämlich der „Trattato utilissimo del Benefizio di

Gesù Cristo crocifisso“ in dem Benediktinerkloster in Catania („presso il monte Etna“ heißt es in Carnesecchis Aussage im Verhör vom 21. August 1566, s. Est. del Processo S. 202) geschrieben wurde — aber die Notizen über Vertreter der Bewegung sind sehr dürftig. Aus einer Abhandlung von La Mantia, Origine e vicende dell' Inquisizione in Sicilia (Riv. stor. ital. 1886, S. 481 ff.) ergiebt sich, daß Karl V., als er 1535 siegreich von Tunis zurückkehrend, Palermo berührte, auf die Klagen der Inselbewohner hin die Privilegien der Inquisition auf fünf Jahre suspendierte. Indem sie dann seit 1541 wieder in der alten Weise einsetzte, waren es zu den früher fast ausschließlich belangten „neofiti giudaizzanti“ auch andere, „luterani“, welche sie ergriff: als man am 30. Mai 1541 in Messina einen „Auto de fè“ veranstaltete, waren unter den 22 Verurteilten drei solche, dabei ein Frà Perrucchio aus dem dritten Orden des hl. Franz. Nach der 1546 erfolgenden Erneuerung ihrer Privilegien hat sie dann noch eine Reihe von Autos veranstaltet, bei denen „Lutheraner“, einmal auch ein Antitrinitarier, begegnen. So 1551, wo der Priester Don Pietro di Giangrosso, ferner Frà Francesco Pagliarino und Frà Antonio Caruso, 1553, wo der lutherische „Häresiarch“ G. B. Impellizari u. a., 1555, wo Aguccio Giusto aus Reggio, 1586, wo der Priester G. G. Petrone aus Syrakus zum Tode verurteilt werden. Endlich wurden 1563 zwei „Lutheraner“, ein Franzose namens Baudon und Francesco Schillace (Squillace), aus Messina hingerichtet und verbrannt. In die Zwischenzeit fiel die Flucht nicht weniger Sizilianer nach Genf und zwar: aus Messina Francesco Todesco 1551, Giulio Cesare Pascali („nobile“) 1555, Nardo di Mazzio u. a. 1558, denen noch bis 1573 mehrere folgten; auch aus Palermo, Noto u. a. O. finden sich Flüchtlinge ein, und der obige Name Schillace als der eines solchen begegnet bei Galiffe S. 167 etwas verändert zum Jahre 1584.

Wenden wir unseren Blick wieder nach Rom und Mittelitalien, so giebt es aus dem Jahre 1565 ein zuverlässiges Zeugnis davon, wie es in dem Kerker der Inquisition in Rom zuging: die Relatio vera et solida de captivitate Romana Philippi Camerarii et Petri Rieter, welche in Schelhorns „De vita, fatis et meritis Phil. Camerarii, Norimbergae 1749 abgedruckt ist. Diese beiden Deutschen, von denen der eine das Opfer einer Verwechselung geworden war, haben zwei Monate im Kerker zugebracht, bis die energische Fürsprache Maximilians II. sie befreite, und haben sich dort der freundlichen Hilfe des gleichfalls eingekerkerten der Hinrichtung entgegengehenden Pompeo de Monti erfreut. Camerarius schildert die schauerliche Lokalität: er selber ist im oberen Gefängnis, wo man „wie im Backofen“ sitzt; andere sind im untern, einem so feuchten Loch, daß er nicht versteht, wie Menschen in dem Grabe existieren können. Nun kommen Mönche zum „Bekehren“, einmal Petrus Canisius, meist aber Dominikaner; unter den Gefangenen sind auch Spione („mosche“, Fliegen, genannt) u. s. w. Camerarius konnte sich Glück wünschen, daß Pius V. noch nicht am Ruder war — der ließ keinen mehr los. Am 23. Juni 1566 war „öffentliche Abschwörung“ meist von Süditalienern mit Verurteilung zu ewigem Kerker oder Galeerenstrafe; darauf Verkündigung des Urteils gegen Pompeo de Monti. Von den 15 Verurteilten war einer abwesend — sein Bild wurde verbrannt. Einen zweiten großen „Glaubensakt“ unter Pius V. — nämlich vom 21. September 1567, wo Carnesecchi nebst 16 andern verurteilt wurde — haben wir bereits erwähnt. Das sind freilich nur vereinzelte Daten aus der umfangreichen Thätigkeit eines Institutes, dessen Wirksamkeit nur sehr teilweise unserer Kenntnis unterliegt und von dessen Urteilen nur diejenigen in geschlossener Folge vorliegen, welche das nach Dublin verschlagene Protokollbuch von 1564—1567 enthält, während die in den päpstlichen Sammlungen aufbewahrten auch heute noch geheim gehalten werden. Von der Hinrichtung dreier „Marterer“ unter Julius III. in Rom meldet der „wahrhaftige Bericht“ des Franziskus Schwartz (auf der Bremer Stadtbibl.) — jene waren Fanino aus Faenza, Domenico aus Bassano und ein Augustiner Julianus; unter das nämliche Pontifikat fiel das Martyrium des Giovanni Buzio (Mollio) aus Montalcino und eines Webers aus Perugia (1553), vgl. Riv. Crist. 1873, S. 252. Der Märtyrertod des edlen und standhaften Jünglings Pomponio Algeri (s. oben) war das erste Brandopfer, welches Paul IV. als Papst der Uniformität seiner Kirche darbrachte (vgl. Peter, Pomp. de Algerio, Genf 1896). Wieviel Material übrigens Rom und der Kirchenstaat selbst für die Thätigkeit des Sant' Uffizio geliefert hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Aber die Thatsache, daß bei dem Tode Pauls IV., 1559, als die Wut des Volkes die Thüren des Gefängnisses der Inquisition erbrach, nicht weniger als 70 Ketzer befreit wurden, läßt auf den Umfang der Aktion schließen, die sich freilich dort an der Centralstelle auch auf andere Landschaften Italiens erstreckte, sofern deren Obrigkeiten dem Wunsche der Auslieferung von

„Ketzern“ nach Rom Folge leisteten. Das Königreich Neapel war in dieser Beziehung, wie wir sahen, am willfährigsten; an den Rat der Zehn in Venedig ergingen ähnliche Aufforderungen meist vergebens; die kleineren Staaten beugten sich eher, wie uns Carnesecchis Beispiel zeigt.

Zuverlässige, wenn auch nicht vollständige Auskünfte über die Thätigkeit des römischen Centralinstitutes geben die Schreiben, welche zwischen der Kurie und den Nuntien in den italienischen Staaten gewechselt worden sind. Für die Geschichte der Reformation in Venedig ist davon durch den Ref. bereits Gebrauch gemacht worden (vgl. a. a. O. S. 116). Leider giebt es noch keine Veröffentlichungen dieses Materials, das allerdings für unsere Periode sehr lückenhaft vorhanden ist, zum Teil auch sehr spät einsetzt.

Über die Verbreitung der evang. Bewegung in Toscana vgl. d. A. Ochino, Paleario und Vermigli; über Ferrara die A. Renata von Ferrara und Olimpia Morata, über Modena den A. Morone; über das Mailändische den A. Borromeo Bd III, 334 f.; zu Cremona, Crema und Como vgl. Riv. Crist. 1876, S. 130 f. Eine einzigartige Erscheinung — Auswanderung eines beträchtlichen kompakten Teiles der Bewohner einer Ortschaft um des evangelischen Glaubens willen — bietet die Locarner Gemeinde im Jahre 1555. Obwohl der Boden, auf dem dieser Exodus sich abspielt, damals wie auch heute noch zur Schweiz gehört, so hat sich doch die dortige Bewegung im Anschluß an die italienisch-reformatorische entwickelt (vgl. d. A. Bullinger, III, 542, 6; außer der dort angegebenen Litteratur: Riv. Crist. 1873, 115 ff.; 156 ff.; ThJB II, S. 204; IX, S. 220). Den ersten aus Piemont hervorgegangenen Vertreter lernten wir in Curione (s. d. A. Bd IV, S. 353) kennen. Sein Freund und Gesinnungsgenosse Agostino Mainardo wurde 1538 in Asti eingekerkert, entkam aber und verbreitete 1539 evangelische Lehren unter den Studenten in Pavia; 1542 vertrieben, wirkte er weiterhin als Prediger in Chiavenna, wo er auch den radikalen Tendenzen italienischer Protestanten Widerstand leistete (s. o.). Einige waldensische Prediger sind, abgesehen von den Opfern der Verfolgung in Kalabrien, auch in Piemont zu Märtyrern geworden, darunter Godofredo Varaglia, welcher 1558 in Turin hingerichtet wurde. Um diese Zeit begann die Auswanderung Evangelischer aus Savoyen und Piemont, zum Teil nach Frankreich und England, meist aber nach Genf (vgl. Galiffe, Refuge, S. 111—126) außerordentlich zahlreich zu werden. Für die durch Pius V. auch in diesen Strichen neu angefachte Verfolgung bietet der Briefwechsel dieses Papstes mit dem Herzog Emanuel Filibert, sowie die Nunziatura di Savoia (Vatik. Archiv, ungedruckt), welche jedoch erst mit 1568 einsetzt, Material. Es ergiebt sich daraus, daß damals die alte Gräfin von Tenda eine Hauptstütze der „Hugenotten“ bildete (vgl. „Gli Eretici di Tenda in: Riv. Crist. 1884, S. 256—274), wie denn überhaupt der Protestantismus dort seine Hauptvertreter aus Frankreich erhalten zu haben scheint. Über die Waldenser im allgemeinen, unter denen der Jesuit Antonio Possevino (s. d. A.) das Bekehrungswerk betrieb, vgl. man den betr. Artikel. Auf religiöse Bewegungen in der später mit Savoyen vereinigten Republik Genua läßt die mehr als 60 Namen aus Genua, Savona, San Remo u. s. w. umfassende Liste von Exulanten bei Galiffe (Refuge, S. 149—151) schließen.

Die Darstellungen der Profan- und Kirchengeschichte der Republik versagen freilich völlig, wenn man sie um Genaueres befragt. Neuerdings aber hat M. Rosi aus dem Staatsarchiv in Genua, welches Akten über die Inquisition und die Korrespondenz der Republik mit Päpsten und Kardinälen enthält, einiges beigebracht (vgl. La Riforma rel. in Liguria ... fin all' a. 1567 in: Atti della Soc. Ligure di Storia patria, XXIV, S. 555—726). Die ältesten Nachrichten über Repression der „peste“, nämlich der Ketzerei, gehen auf 1540 zurück, und zwar ist einer der Ersten, welche belangt werden, ein Graf Giacomo Fieschi, der sich gegen Ablaß, Bilder- und Reliquienverehrung u. s. w. ausgesprochen hat. Neben ihm zwei andre, darunter ein Apotheker, welcher in seinem Laden ein Konventikel von „Lutheranern“ versammelt hat, dessen Kassierer er selber war. Beide unterwarfen sich. Ein Notar, Giov. Batt. Ponte, hat sich ähnlich wie Fieschi ausgesprochen und Luther und Melanchthon gelobt — man zwingt ihn, zu retraktieren. Und so geht die Inquisition weiter vor: gegen Niccolo Casero, gegen einen Dominikaner Giacomello u. a., verbietet 1543 die Schriften Ochinos und überhaupt alle „ketzerischen Schriften“. Im Jahre 1553 fordert die Regierung selber Jesuitenschulen; 1560 verspricht sie dem Kardinal Ghislieri ausgiebigste Unterstützung, und die Korrspondenz mit Rom zeigt, daß dieser mit der Republik zufrieden war. 1565 wird auf Denunziation gegen einen Dominikanerprediger aus Levanto hin ein Prozeß eingeleitet, über dessen Ausgang näheres fehlt. Dagegen sind wir über die letzte von Rosi berührte Sache (S. 620 ff.)

durch ihn genau unterichtet. Am 11. Oktober 1567 waren durch Rom in der Richtung auf Genua einige Ketzer passiert, auf deren Ergreifung die Kurie großes Gewicht legte, unter ihnen Bartol. Bartoccio aus Città di Castello, ein seit 12 Jahren in Genf ansässiger sehr geachteter Seidenhändler. Trotz energischer Reklamation von Genfer Seite her wurde Bartoccio im Januar 1568 an Rom ausgeliefert. Und während diesem der Prozeß gemacht wurde, der im Mai 1569 damit endigte, daß er nebst drei oder vier andern dem weltlichen Arm (zur Vollstreckung der Todesstrafe) überliefert und selbst lebend verbrannt wurde, nahm auch die Thätigkeit der Inquisition im Genuesischen neuen Aufschwung und erstickte die letzten Regungen der reformatorischen Bewegung.

Über die bedeutsameren litterarischen Erzeugnisse der Reformation in Italien sind die Spezialartikel über die betr. Autoren zu vergleichen. Eine Reproduktion kleinerer reformatorischer Schriften setzte sich die Biblioteca della Riforma Italiana zum Ziel, von welcher 6 Bändchen (Florenz 1881—86) erschienen sind: sie bietet Schriften von Valdés, Vergerio, Ochino, Vermigli u. a. Das Erzeugnis, welches am meisten Aufsehen gemacht hat, ist das treffliche Büchlein „Von der Wohlthat Christi". Sein Titel begegnet fast in allen Prozessen: wer es besitzt oder gelesen hat, ist in hohem Grade der Ketzerei verdächtig. Lange Zeit hat man (zuerst Schelhorn, Amoenit. Hist. Eccles. et Lit. 1737, p. 156) dasselbe dem Paleario zugeschrieben (so auch Gerdes, Spec. It. Ref., p. 315; M. 'Crie und Tiraboschi, Bonnet, Mrs. Young und Ch. Schmidt in der 1. Aufl. der RE). Aber Ranke (Päpste 1, S. 92, 6. Aufl.) hat Recht, wenn er nach dem Compendium Inquisitorum des A. Caracciolo vielmehr „un monaco di San Severino" in Neapel als den Verfasser bezeichnet; wie dies auch Carnesecchi im Prozeß (Estratto p. 102) thut unter Nennung des Namens seines Verfassers (Don Benedetto de Mantova) und wie dies der Märtyrer Giov. Francesco d'Alois aus Caserta bezeugt (vgl. dessen Aussage in Arch. della Soc. patria III [Rom 1880] S. 469 n. 8). Diese Schrift giebt die religiösen Anschauungen, wie sie in dem Kreise des Valdés herrschten, deutlich wieder. Zu Anfang der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts gedruckt, im Lauf der nächsten Jahre in 40000 Exemplaren (nach Vergerio) in Italien verbreitet, bekämpft z. B. durch Ambrosio Caterino (s. d. A. Katharinus) und fast vernichtet, hat sie neuerdings, seit ihrer Auffindung in Cambridge und Wiederveröffentlichung durch Babington (Cambridge 1855) weite Verbreitung in verschiedenen Sprachen erlangt.

Fast ebenso oft wie das „Benefizio" begegnet in Inquisitionsprozessen das „Sommario della Sacra Scrittura" — auch sein Besitz oder seine Lektüre gilt als schwerwiegender Verdachtsgrund. Wieder gedruckt wurde das Büchlein in der Riv. Crist. 1877 durch Comba und separat — dann ist der Ref. ihm nachgegangen und hat entdeckt, daß wir es hier nur mit einer Übersetzung, nicht einer ursprünglich italienischen Schrift zu thun haben, daß vielmehr die Originalschrift, aus welcher auch eine französische und englische Form erflossen sind, in mittelniederdeutscher (holländischer) Sprache abgefaßt war (vgl. Benrath, Die Summa der hl. Schrift, JprTh VII, 127—159; VIII, 681—705; IX, 328 bis 345; ferner dess. Ausgabe der „Summa" in hochdeutsch (Leipzig 1880); van Toorenenbergen, Mon. Ref. Belg. [Oeconomica christiana etc.], Leiden 1882; über eine Bestreitung der Schrift durch Ambrosio Caterino vgl. d. A. Katharinus). — Von Giov. Franc. Virginio, der sonst in der Reformationsgeschichte Italiens keine Rolle spielt, erschien 1565 in Lyon eine „Parafrasi sopra le Epistole di S. Paolo ai Romani, Galati e agli Ebrei. Diese, der Herzogin Renata von Ferrara gewidmete Schrift ist neu gedruckt in der Bibl. d. Rif. It. Bd VI (Florenz 1886) S. 43—156. — Ein „Dialogo" von Giac. Riccamati Ossanese ist durch O. Cocorda in der Zeitschrift „Il Seminatore", Rom 1877 I—IV, neu gedruckt worden. Dieses Werk eines sonst unbekannten Verfassers, 1558 geschrieben, bildet eine recht geschickte protestantische Kontroversschrift; über eine kürzere Form des „Dialogo" auf der Wiener Hofbibliothek und über den Verf. vgl. Riv. Crist. 1882, S. 275—277, wo Mitteilungen von Ed. Böhmer wiedergegeben werden.

Über die Litteratur der Reformation in Italien wäre eine Zusammenstellung erwünscht, wie sie Ed. Böhmer für die spanische in der Bibl. Wiffeniana (II Bde, 1876—83) gegeben hat. Material dazu bietet die Riv. Crist. passim und besonders der Catalogo della Biblioteca Guicciardiniana mit seinen Nachträgen (Firenze 1877). In dieser Sammlung ist vereinigt, was Graf Piero Guicciardini in langjährigen Bemühungen an sich bringen konnte und was er dann der Nationalbibliothek in Florenz vermacht hat. Forschungen über das Gebiet der Geschichte der Reformation in Italien werden in ihr stets die reichhaltigste litterarische Beihilfe finden (vgl. ZKG IV, S. 412). **Benrath.**

Italienisch-kathol. Kirche s. oben S. 520, 43.

Italienische Bibelübersetzung s. Bd III, S. 140, 32 ff.

Ituräa. — Litteratur: Münter, De rebus Ituraeorum 1824; K. Ritter, Erdkunde XVII, 1, S. 14—16; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I (1890), 593—608; M. Krenkel, Josephus und Lukas (1894), S. 90—95.

Der Name des Volkes, Ituräer, ist älter als der Name des Landes J. Denn Ituräer ist identisch mit Jetur Gen 25, 15 (1 Chr 1, 31), einem Sohne Ismaels, d. h. einem Stamm der syrisch-arabischen Wüste. Die Gegend, in der er seine Herden weidete, läßt sich einigermaßen danach bestimmen, daß er Gen 25, 15 neben Thema genannt wird. Dieser Beduinenstamm hängt wohl ohne Zweifel mit dem Orte Teimā zusammen, der am westlichen Rand des Nedschd etwa in der Mitte zwischen Medina und der Oase Dschōf liegt und neuerdings durch die dort gefundenen Inschriften als ein Sitz alter Kultur bekannt geworden ist. Ferner wird 1 Chr 5, 18—22 erzählt, daß die ostjordanischen Stämme Israels in der vorexilischen Zeit einen siegreichen Krieg gegen Jetur und andere Wüstenstämme geführt hätten. Diese müssen daher schon damals mit ihren Herden bis an die Ostgrenze des israelitischen Gebiets vorgedrungen sein und ihr Weidegebiet westlich und nordwestlich von der Oase Dschōf bis an das Gebiet des Jabbok (heute Nahr ez-Zerkā) gehabt haben. Mit dieser Gegend hat die Landschaft und das Reich J. Lc 3, 1 nichts zu thun. Nämlich am Ende des 2. Jahrhunderts vor Chr. kämpft der hasmonäische König Aristobul I. (105—104) gegen die Ituräer und erobert Teile ihres Gebiets, wie Josephus unter Berufung auf Strabo und Timagenes erzählt Antiq. XIII 11, 3, und Strabo läßt es nicht im Zweifel, daß die Wohnsitze der Ituräer zur Zeit, als die Römer nach Syrien kamen, und auch schon vorher im Libanon und Antilibanos waren. Er bezeichnet sie als Bewohner des Gebirges an der Ebene Massyas, die bei Laodicea ad Libanum (= Tell Nebi Mindu am See von Hömṣ) beginnt und Chalcis (wahrscheinlich ʿAndschar südlich von Baʿalbek) einschließt. Vgl. Strabo XVI 2, 10. 18; Polyb. V 45 f. Die Ebene Massyas (Marsyas) ist demnach die Niederung zwischen Libanon und Antilibanos, und diese Gebirgszüge sind es, die als Wohnsitze der Ituräer nach Strabo und Polybius zu betrachten sind. Das Gleiche ergiebt ein Satz der bekannten, gewöhnlich auf den Statthalter Quirinius bezogenen Inschrift, in dem ein Unterfeldherr des Quirinius, Q. Aemilius Secundus, von sich sagt, daß er auf einem Kriegszuge gegen die Ituräer auf dem Libanon eine Festung erobert habe (Mommsen in Ephemeris epigraphica IV, 1881, S. 538). Diese bestimmten Angaben schließen andere Versuche, die Wohnsitze der Ituräer für die Zeit Christi zu bestimmen, aus; so z. B. die Annahme des Eusebius Onomasticon (ed. de Lagarde) 268. 298, daß sich J. mit Trachonitis decke, oder die Zusammenstellung mit dem Namen der ebenen Landschaft Dschēdūr südwestlich von Damaskus oder den Vorschlag Wetzsteins, daß die Tetrarchie J. der Höhe und dem östlichen Abhang des Drusengebirges (Dschebel Ḥaurān) entspreche.

Man hat daran festzuhalten, daß Jetur und Ituräer denselben Stamm oder dieselbe Völkerschaft meinen, und den Wechsel der von ihnen behaupteten Gegend mit dem Vordringen der Araber nach Norden in Verbindung zu bringen. Waren sie bis an die Grenze des syrischen Kulturlandes gekommen, so suchten sie dann auch in dieses hineinzudringen und dort kleinere oder größere selbstständige Herrschaften zu gründen. Das bedeutete für die Nomaden den Übergang zum festen Wohnen, zugleich auch eine Vermischung mit den von ihnen vorgefundenen Bewohnern des Landes, die damals aramäisch sprachen. Daraus erklärt es sich, daß Namen, Sprache oder Schrift in solchen von Arabern frisch besetzten Gebieten nicht sofort einen rein arabischen Charakter tragen, sondern noch aramäisch erscheinen, wenn auch in verschiedenem Grade. So ist es bei dem arabischen Stamm der Nabatäer, die sich auf dem Boden des alten Edom festsetzten, so auch bei den Ituräern, die in die Gebirge Antilibanos und Libanon eindrangen. Wir finden bei den Ituräern viele aramäische Namen; dennoch wird der Grundstock dieses Volkes arabisch gewesen sein.

J., der Name des Landes, hängt mit diesen Wohnsitzen der Ituräer zusammen. Der erste Herrscher der Ituräer, den wir kennen lernen, ist Ptolemäus, Sohn des Mennäus. Er regierte etwa von 85—40 vor Chr. Er scheint durch Eroberungen die Grenzen seines Reiches ziemlich weit ausgedehnt zu haben. Einige Städte an der Meeresküste gehörten ihm, und im Osten bedrohte er Damaskus (Josephus Antiq. XIII 16, 3). Nach Süden hin gehörte ihm die Gegend an den Jordanquellen. Zur Zeit des hasmonäischen

Königs Aristobul I. waren die Ituräer Grenznachbaren der Juden, in dem schon oben erwähnten Kampfe dieses Königs gegen sie wird es sich wahrscheinlich um Galiläa gehandelt haben. An Pompejus zahlte dieser Ptolemäus tausend Talente, um sein Gebiet vor den Römern zu sichern (Jos. Antiq. XIV 3, 2). Die letzten Hasmonäer fanden bei ihm Zuflucht und Unterstützung. Sein Sohn Lysanias wird von Dio Cassius (49, 32) geradezu „König der Ituräer" genannt. Er wurde auf Befehl des Antonius 36 vor Chr. hingerichtet (Jos. Antiq. XV 4, 1). In der späteren Zeit finden sich nur noch einzelne Reste des großen Ituräerreichs mit der Hauptstadt Chalcis. So die Herrschaft Abilene (s. d. A. Bd I, S. 99 f.), über die nach Lc 3, 1 der Vierfürst Lysanias geherrscht hat. Ferner das Gebiet des Soëmus 38—49 nach Chr. wohl nördlich von Heliopolis, das Gebiet von Chalcis, das der Kaiser Claudius 41 nach Chr. einem Herodes, dem Enkel Herodes d. Gr., schenkte, und das Gebiet des Zenodorus, von dem Josephus Antiq. XV 10, 1 und Bell. jud. I 20, 4 sagt, daß er die ehemaligen Besitzungen des Lysanias (von Kleopatra) gepachtet habe. Nach dem Tode der Kleopatra ist er tributpflichtiger Beherrscher dieses Gebietes geblieben, und als er selbst starb (20 vor Chr.), kam sein Land an Herodes d. Gr. (Jos. Antiq. XV 10, 3; Bell. jud. I 20, 4). Bei dieser Gelegenheit nennt Josephus als sein Gebiet Ulatha und Panias, d. i. die Gegend an den Quellen und dem oberen Lauf des Jordans (vgl. Gaulanitis VI, 380, 9). Dadurch wird eine andere Nachricht des Josephus verständlich, daß nämlich dieser Zenodorus die Räuberbanden in der Trachonitis unterstützt habe (Antiq. XV 10, 1 f.); sein Gebiet grenzte an die Trachonitis. Nach dem Todes Herodes d. Gr. schlug Augustus einen Teil des von Zenodorus beherrschten Gebiets (jedenfalls Panias) zu dem Reich des Vierfürsten Philippus, das hauptsächlich Batanäa, Trachonitis und Auranitis umfaßte (Antiq. XVII 11, 4; Bell. jud. II 6, 3). Philippus hat daher über einen Teil des alten Ituräerreichs geherrscht. Danach wäre es eine freilich ungenaue, aber nicht ganz unrichtige Angabe, wenn der Evangelist Lc 3, 1 für das Jahr 28/29 nach Chr. Philippus als Vierfürsten über J. und Trachonitis bezeichnet. Herodes Philippus regierte von 4 vor Chr. —34 nach Chr. **Guthe.**

Juan de Avila, asketischer Schriftsteller, gest. 1569. — Litteratur: Eine vollständige Ausgabe seiner Schriften erschien in 9 Quartbänden 1757 in Madrid, nachdem eine minder vollständige ebend. ihr vorausgegangen war. Von dem Dialog De los malos lenguages del Mundo, Demonio y Carne, war 1556 ein nicht autorisierter Druck erschienen; das veranlaßte J. selbst zu einer neuen Ausgabe, der bald (1577, 1579, 1581, 1604 u. s. w.) andere folgten, auch in italienischen (1610, Rom), englischen (1620, London) und französischen Uebersetzungen (unter dem Titel: Christiana Institutio). Sein Hauptwerk, ebenfalls in zahlreichen Separatausgaben und Uebersetzungen erschienen, sind neben der asketischen Schrift audi filia („Höre, Tochter", Pf 44) die Cartas espirituales (Epistolario espiritual), zuletzt im XIII. Bd der Biblioteca de Autores Españoles (Madrid, Rivadeneira 1850) gedruckt. Eine deutsche Uebersetzung von J.s Werken gibt Fr. J. Schermer (I—V, Regensb. 1856 bis 1877). Luis de Granada hat ihm dankbar ein biographisches Denkmal gesetzt (Obras del V. P. M. Luis de Granada, Madrid 1849, T. III, p. 451—486); dann hat Nic. Antonio (Bibliotheca Hisp. Nova, I, 639—642) ihn eingehender behandelt und litterarische Nachweisungen gegeben, aus denen die Bedeutung des Mannes für die religiöse Bewegung der Zeit noch klarer hervorgeht.

Juan de Avila, den die spätere Zeit den Apostel Andalusiens genannt hat, stammte aus einer angesehenen Familie des Städtchens Almodóvar del Campo im Erzbistum Toledo. 1516 bezog er die Universität Salamanca, um nach dem Wunsche seines Vaters die Rechte zu studieren. Aber er glaubte bald, Gottes Ruf in eine andere Laufbahn zu vernehmen, kehrte nach Hause zurück und führte drei Jahre lang, getrennt von allem Umgang, ein asketisch-beschauliches Leben. Ein durchreisender Franziskaner, der erstaunt von ihm hörte, gab den Eltern den Rat, ihn zum Studium der Theologie nach Alcalá zu senden. Dort führte Domingo de Soto den feinsinnigen, durch ein musterhaftes Leben sich auszeichnenden Jüngling in die Wissenschaft ein und gewann an ihm nicht nur einen der begabtesten, sondern auch den liebendsten Schüler. Als Juan in seiner Vaterstadt nach dem Tode seiner Eltern die erste Messe las, zeigte er seine Richtung darin, daß er, statt nach der Sitte der Zeit ein Festmahl zu veranstalten, zur Feier des Tages zwölf Arme kleidete und bewirtete. In das Amt eingetreten, warf er sich mit Eifer auf die Predigt, für die er so begabt war, daß er bald als das Muster eines Predigers galt. Den Gedanken, nach Ostindien auszuwandern, gab er auf die Vorstellungen des Erzbischofs von Sevilla, Alfonso Manrique, hin auf, und unter stets zunehmendem Beifalle

betrat er nun in verschiedenen Städten Spaniens die Kanzel. Mit 29 Jahren zuerst in Sevilla aufgetreten, wirkte er neun Jahre in dieser Diöcese, dann in Córdova, Granada und anderen Orten. Er hatte die Gabe, durch ein einziges Wort, durch einen Blick das Feuer in den Herzen seiner Hörer zu entzünden; er, der selbst bei Beginn seiner Laufbahn sein ganzes Erbe den Armen gegeben hatte, mochte mit besonderem Nachdruck gegen den Luxus und die Überschätzung und Gefahren des Reichtums predigen. Das Letztere gab Neidern Anlaß, ihn durch die Inquisition belangen zu lassen. Befragt, verteidigte er sich nicht — da sprach man ihn frei mit Rücksicht auf sein exemplarisches Leben. Mit fünfzig Jahren war sein Leib gebrochen durch die unablässigen Anstrengungen des Apostolates, die nicht selten zweistündigen Predigten und das übertrieben asketische Leben. Jetzt wirkte er durch Ermahnung und Belehrung engerer Kreise, insbesondere der Mönche in ihren Klöstern ringsum, sowie durch theologische Abhandlungen und Briefe. Alle Anerbietungen höherer kirchlicher Stellen schlug er aus, so diejenige des Erzbischofs Avalos, ihn zum Kanonikus in Granada zu machen, und sogar die des Königs Philipp II., der ihn auf den bischöflichen Stuhl von Segovia, dann auf den erzbischöflichen von Granada erheben wollte. Am 10. Mai 1569 starb Juan in Montilla in dem Hause seines Verehrers, des Marquis de Priego. Juan de Dios, Stifter des Ordens der barmherzigen Brüder, der hl. Franz Borgia, Luis de Granada und fromme Frauen, die sich an seinem Leben und Sterben erbaut hatten, setzten ihm in der Jesuitenkirche dort einen Gedenkstein: Magistro Johanni Avilae — Patri optimo, Viro integerrimo — Deique amantissimo — Filii eius in Christo — Pos(uerunt). **Benrath.**

Juan de Torquemada, Kardinal, gest. 1468. — Litteratur: Ueber seine zahlreichen Schriften giebt Nic. Antonio, Bibliotheca Hispana Vetus, T. II, S. 288—293 genaue Auskunft. Die wichtigsten sind: In Gratiani Decretum Commentarii, 5 Tle. (4 Bde, Venedig 1578); Expositio brevis et utilis super Psalmos (Rom 1476; Mainz bei Schöffer 1478, u. ö.); Quaestiones spirituales super Evangelia totius anni (Brixen 1498, Lyon 1509 u. ö.); Summa Ecclesiastica: I. De universa Ecclesia; II. De ecclesia Romana et Pontificis Primatu; III. De universalibus Conciliis; IV. De Schismaticis et Haereticis (Salamanca 1550, Venedig 1561); Revelationes Sanctae Birgittae ex commissione Sedis Apost. recognovit et Apologiam apposuit (s. Biblioth. Hisp. II, S. 290). Außerdem verfaßte er Streitschriften gegen die Antikurialisten in Basel, Traktate über Weihwasser, Transsubstantiation u. s. w., von denen einige handschriftlich auf der Bibliothek von S. Maria sopra Minerva in Rom vorhanden sind. Er selbst ist in der anstoßenden Kirche beigesetzt. Sein Leben ist beschrieben von: Touron, Histoire des hommes illustres de l'Ordre de St. Dominique, Paris 1743; Ciaconius, Vitae etc. Pontiff. et Cardinalium (T. II, p. 916 sqq.). Steph. Lederers „Der span. Kardinal Joh. Torquemada und seine Schriften, Tübingen 1879" ist eine kompilatorische Arbeit eines im Kurialismus befangenen Theologen.

Johannes de Turrecremata, einer der hervorragendsten Prälaten der katholischen Kirche im 15. Jahrhundert, den man nicht mit dem Inquisitor Thomas de Torquemada verwechseln darf, war 1388 in Valladolid geboren, trat in den Dominikanerorden und begleitete, vor allen durch seine Devotion und Gelehrsamkeit sich auszeichnend, den Ordensobern P. Luis zum Konstanzer Konzil. Von dort nach Paris zur Vollendung seiner Studien geschickt, erwarb er den Doktorgrad 1423, und soll damals auch eine zeitlang an der Pariser Schule gelehrt haben, bis wir ihn als Prior seines Klosters erst in Valladolid, dann in Toledo wiederfinden. 1431 ließ Eugen IV. ihn nach Rom kommen, ernannte ihn zum Magister sacri palatii und zum Theologen auf dem Konzil zu Basel. Dort trat T. auf als unermüdlicher Vorkämpfer der Kurialisten für die weitest gehenden Ansprüche des römischen Stuhles. Er stand mit an der Spitze derer, welche Basel verließen, um ein neues gefügigeres Konzil in Ferrara zu halten, wie er denn überhaupt seine ganze praktische und einen Teil seiner schriftstellerischen Thätigkeit in den Dienst der absolutistischen römischen Idee gestellt hat. 1439 erfolgte seine Ernennung zum Kardinal, 1468 starb er in Rom. Mit den hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit, dem Kardinal Bessarion, Flavio Biondo u. a. stand er in freundschaftlichen Beziehungen. **Benrath.**

Jubeljahr, Jubiläum. — B. Nagelmaker, De Jubilaeo sive indulgentiis et plenaria remissione dialogus Antv. 1576; F. S. Löffler, Doppelte Nachricht von den römischen Kirchen-Jubel-Jahren ꝛc., Leipzig 1725 (daselbst S. 335 eine Zusammenstellung der älteren Litteratur); Eus. Amort, De origine, progressu, valore ac fructu Indulgentiarum. Aug. Vind. 1735; Manni, Domenico Maria, Istoria degli Anni Santi del loro principio fino al presente del MDCCL di Firenze 1750; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter Bd 5 ff.; Henry Charles Lea, A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin

Church vol. III, London 1896; Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance, Freiburg 1886ff.; A. de Waal, Das heilige Jahr in Rom. Geschichtliche Nachrichten über die Jubiläen, mit besonderer Rücksicht auf deutsche Erinnerungen. Unter Benutzung ungedruckter Quellen 2. Aufl., Münster 1900; F. X. Kraus, Das Anno santo. Beil. z. Allgem. Zeitung 1900, Nr. 26. 50. 76. 99. 125. 148; Fr. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen, und Gebrauch 11. Aufl. Paderborn 1895; Ritus servandi in aperitione et clausura portae sanctae. Romae 1775.

Unter Jubeljahr, römischem Jubiläum, versteht man eine Einrichtung der römischen Kirche, deren Entstehung im engsten Zusammenhang steht mit der im Verlaufe des Mittelalters immer mehr wachsenden Neigung der Gläubigen, nach Rom zu den Gräbern der Apostel zu pilgern, die teils infolge der dafür von den Päpsten versprochenen Ablässe teils infolge der Not der Zeit und der dadurch beförderten kirchlichen Devotion gegen Ende des 13. Jahrhunderts eine bis dahin nie beobachtete Höhe erreichte. Namentlich in den letzten Tagen des scheidenden Jahrhunderts drängte sich eine immer größer werdende Menge zu der Apostelkirche und zur Verehrung des Schweißtuches der hl. Veronika, welches für die Frommen ausgestellt wurde. Der Zulauf vergrößerte sich von Tag zu Tag durch das immer weiter dringende Gerücht, daß am ersten Tage des Jahres ein vollkommener Ablaß, an den späteren ein solcher von hundert Jahren zu erwarten sei (primo centesimi die omnium culparum sordes deleri, caeteris annorum centum indulgentiam fore. So nach dem Berichte des gleichzeitigen Kardinals Jakobus Stephaschi Cajetanus de Jubilaeo BM XXV. 936). Woher das Gerücht kam, läßt sich nicht sagen; sicher ist dagegen, daß es auf keinerlei Tradition beruhte und die von Papst Bonifatius VIII. veranlaßten Nachforschungen im Vatikanischen Archiv nichts darauf Bezügliches aufwiesen. Aber ein alter Mann, ein Bauer, der mehr als hundert Jahre zählte, bezeugte, daß sein Vater vor hundert Jahren, um großen Ablaß zu gewinnen, nach Rom gekommen sei und ihn ermahnt habe, falls er es erlebe, doch ja beim nächsten Jahrhundertanfang den fraglichen Ablaß zu erwerben. Nun fanden sich auch andere, die davon etwas wissen wollten. Daraufhin bestätigte der Papst, allerdings erst nach zwei Monaten durch die Bulle Antiquorum habet fidem vom 22. Februar 1300 auf Grund glaubwürdiger Erzählung alter Leute die früher den Pilgern gewährten Ablässe und gewährte zu größerer Verehrung der Apostel Petrus und Paulus für das seit Weihnachten begonnene Jahr 1300 und für jedes kommende Jahrhundertjahr vere poenitentibus et confessis, vel qui vere poenitebunt et confitebuntur non solum plenam sed largiorem immo plenissimam omnium suorum veniam peccatorum, und zwar den Römern, wenn sie dreißig Tage lang, den Fremden, wenn sie fünfzehn Tage lang die Basiliken der Apostelfürsten Petrus und und Paulus besuchen würden (Extravagantes communes lib. V. T. 9 c. 1 bei Böhmer Corp. juris. canon. II, 1193; Raynaldus, Annales eccl. ad annum 1300 § 4). Da bis dahin trotz der Zunahme des Ablaßwesens im 13. Jahrhundert die Höhe des gewährten Ablasses für den Besuch der römischen Kirchen, wie neuerdings wieder konstatiert wurde (vgl. Lea a. a. O. III, 197f.), sich im höchsten Falle auf 7 Jahre erstreckte, begreift es sich, daß die ungewöhnliche Indulgenz Bonifatius' VIII. zumal in ihrer sehr mißverständlichen Fassung, die beim Volke damals wie später die Vorstellung hervorrufen mußte, daß es sich um wirkliche Vergebung der Sünden handle, sehr großes Aufsehen machte. (Über das Wesen des Jubiläumsablasses, speziell die Formel a poena et culpa vgl. d. A. „Indulgenzen" oben S. 83ff.). Man hat daher immer nach den besonderen Motiven gefragt. Aber wenn es nicht lediglich Eigennutz war, was gewiß dem Charakter des Papstes nicht widersprechen würde, wird man (gegen Kraus, A. Zt. Beil. Nr. 76 S. 3) schwerlich ein anderes Motiv annehmen dürfen, als was die römische Kirche bis in die neueste Zeit veranlaßt hat, jede auch noch so ungeheuerliche, in der Volksreligion aufgekommene neue Andacht zu sanktionieren, nämlich, dadurch die Devotion zu fördern. Und der Erfolg war nach dem Urteile der Zeitgenossen ein sehr großer. Die Menge der Pilger, die in Rom zusammenströmten, um die Gnaden des Anno santo zu erwerben (vgl. auch die Beschreibung bei Gregorovius V, 547ff.), und der Zug zur Buße, der sich darin zeigte, machte auf weite Kreise großen Eindruck, der sich auch in Dantes göttlicher Komödie wiederspiegelt. Der florentinische Chronist Giovanni Villani, der durch den Besuch Roms in der Jubiläumszeit zu seiner florentinischen Geschichte angeregt wurde, hatte die Empfindung, daß damit für Rom eine neue Glanzzeit beginne. Und die päpstliche Gnade erhielt ihre Krönung, als Bonifatius am letzten Tage des Jubiläums durch einen Kardinal den fraglichen Ablaß auch den auf dem Wege zu seiner Erlangung Gestorbenen zuwendete (Item placet ipsi Domino nostro Summo Pontifici et vult quod omnes illi qui

venerunt ad indulgentiam concessam per eum et mortui sunt in via vel Urbe numero dierum taxato in ipsa indulgentia nondum decurso, plenam indulgentiam consequantur. Bei Jakobus Cajetanus in BM XXV, p. 944), denn daß diese päpstliche Auslassung entgegen der gezwungenen von Lea (III, 338) und von N. Paulus (Der Ablaß für die Verstorbenen im Mittelalter, ZkTh 1899, S. 19 f.) verteidigten Auffassung, daß der Papst nur die Erklärung abgebe, daß jene den Ablaß gewonnen hätten, vielmehr im Sinne einer Verleihung zu verstehen ist, scheint mir aus dem Wortlaut mit Bestimmtheit hervorzugehen. Natürlich waren, wie alle Quellen bezeugen, durch die Opfer der Fremden dem päpstlichen Schatze sehr bedeutende Summen zugeflossen und auch der Wohlstand der Bürger, die nach dem Urteil Villanis alle reich geworden waren, hatte sich merklich gehoben. Man begreift daher, daß die Erinnerung an diese goldenen Zeiten in dem von den Päpsten verlassenen, verwahrlosten und verödeten Rom den Wunsch erregte, sie bald wiederkehren zu sehen. Er veranlaßte die Römer eine Gesandtschaft im Jahre 1342 an Clemens VI. nach Avignon zu schicken, um ihn zu bewegen, die Feier des Jubeljahres auf das je fünfzigste Jahr festzusetzen und es also schon 1350 wieder feiern zu lassen. Sie stellte ihm vor, hundert Jahre sei eine lange Zeit, die nur wenige in ihrem Leben erreichten, daß also gar viele dahin stürben, ohne der vollkommenen Verzeihung aller ihrer Sünden teilhaftig zu werden. Und diese von der hl. Birgitta von Schweden und auch von Petrarca unterstützte Bitte fand Gehör. In der Bulle Unigenitus Dei filius vom 27. Januar 1343 — es ist dieselbe, welche 1518 der Kardinal Cajetan gegen Luther in Augsburg heranzog, um die Theorie, daß der Ablaßschatz aus dem Verdienste Christi, der Mutter Gottes u. s. w. bestehe, als Kirchenlehre zu beweisen (Rainaldus ad annum 1343 n. 11), setzte er in Rücksicht auf das alttestamentliche Jubeljahr (s. d. A. Sabbathjahr) das Jahr 1350 und jedes folgende fünfzigste Jahr als Jubiläumsjahr fest, indem er den zu besuchenden Kirchen noch die Laterankirche beifügte und die schon bekannte Bestimmung, daß der Ablaß auch denen zu gute kommen würde, die vor Erfüllung der Voraussetzungen sterben würden, dahin erweiterte, daß er auch denen zukommen sollte, qui post iter arreptum impediti legitime quo minus ad urbem illo anno valeant pervenire. Dagegen wird, obwohl in jener Zeit entstanden und weil für echt gehalten von großem Belang für die Bewegung, die bei Baluzius vitae paparum p. 312 ff. und Muratori SS IV, 2, 584 sich findende Bulle Ad memoriam reducendo vom 27. Juni 1346, die schon Antoninus von Florenz Tit. 10 c. 3 § 6 für untergeschoben erklärt, worin der Papst u. a. den Engeln befiehlt, daß sie die Seelen der auf der Pilgerreise Sterbenden vom Fegefeuer ganz rein in die Herrlichkeit des Paradieses führen sollten (vgl. darüber die Bemerkungen bei Lea III, 303), für unecht zu halten sein. In der Bulle Unigenitus findet sich nun, so weit ich sehe, zuerst, also sehr nachträglich, die Beziehung auf das jüdische Sabbat- oder Jubeljahr, welche seitdem zur Begründung üblich geworden ist, so daß man sehr mit Unrecht, wie noch De Waal S. 2 und Beringer S. 460 thun, schon die Einführung des Jubeljahrs als „eine Übertragung jener mosaischen Anordnungen auf das Geistige" auffaßt. Trotzdem daß der schwarze Tod einen großen Teil Europas decimiert hatte, Philipp von Valois, im Kriege mit England, jede Wallfahrt nach Rom oder Compostella untersagte, allenthalben, namentlich je näher man der ewigen Stadt kam, Räuberbanden die Wege unsicher machten, so war doch bei diesem zweiten, 1350 gefeierten Jubiläum der Zuzug der Pilger noch größer als das erste Mal, und der Florentiner Matteo Villani, der Bruder Giovannis kann nicht genug die Andacht, Demut und Selbstverleugnung der Hunderttausende von Wallfahrern schildern (Muratori Scriptores XV, p. 56). Allerdings mußten die zu Rom gebotenen Gnadengaben um so erstrebenswerter erscheinen, als bei diesem Jubiläum zum erstenmale, was seitdem stehend geworden ist, für die Zeit des Anno Santo alle andern Indulgenzen suspendiert wurden. Außerdem konnte, was keine geringe Lockerung der kirchlichen Disziplin bedeutete, im Jubeljahr jeder auch ohne Erlaubnis seines Vorgesetzten die Pilgerfahrt antreten: der Bischof brauchte nicht die Erlaubnis des Papstes, der Kleriker nicht die seines Bischofs, der Mönch nicht die seines Abtes oder Priors, und sogar die Ehefrau konnte, wenn sie gegen den Willen ihres Mannes die Wallfahrt unternahm, obwohl sie damit sündigte, die versprochenen Indulgenzen gewinnen. Personen von Stande durften zu Pferde reisen, und solche, die einen legalen Verhinderungsgrund hatten, konnten auch durch einen Vertreter den Ablaß erwerben (Lea III, 203 nach Rotti, opus remissionis fol. 11). Eine andere Neuerung, die später größere Ausdehnung gewann, bahnte sich damals an, indem der Papst, wahrscheinlich gegen nicht geringe Zahlungen, im Jahre 1351 auf ihre Bitten den Königen Hugo von Cypern und Edward von England, dem Herzog Heinrich Lancaster, den Königin-

nen Isabella von Frankreich, Philippine von England und Elisabeth von Ungarn die Jubiläumsindulgenzen auch ohne Pilgerfahrt gewährte, ebenso den auf dem Kapitel zu Basel versammelten Augustinereremiten und dem Erzbischof von Brindisi als Nuntius von Sizilien für 30 Personen, letzteren gegen Zahlung dessen, was die Pilgerfahrt gekostet haben würde (Lea III, 205).

Als Gregor XI. im Jahre 1377 nach Rom zurückkehrte, soll er auf den Wunsch der Römer den Plan gefaßt haben, das Jubeljahr auf das je dreiunddreißigste Jahr festzusetzen, aber erst Urban VI., der in seiner Geldnot guten Grund hatte, auf neue Hilfsquellen zu denken, und damit seine Obedienz befestigen wollte, schritt dazu, indem er in der Bulle Salvator noster auf die Kürze des menschlichen Lebens und den Erlösungstod Christi im 33. Lebensjahr verwies. Zugleich wurde das nächste Jubeljahr für das Jahr 1390 angekündigt (Eus. Amort, de Indulgentiis P. 1. p. 84). Auch dieses dritte Jubeljahr brachte trotz des Schismas dem päpstlichen Stuhle sehr viel Geld ein, aber damit nicht zufrieden (vgl. Theodor v. Niem, De schismate I, c. 68), sandte Bonifatius seine Emissäre schon während des Jubiläums und dann noch Jahre nachher in alle Provinzen seiner Obedienz, um seine Ablässe für Geld an den Mann zu bringen, worüber, weil die Kommissare um des Geschäfts willen ihre kirchlichen und sittlichen Anforderungen an die Gläubigen möglichst herabstimmten, schon damals viele Klagen laut wurden, sodaß der Papst zu strenger und grausamer Bestrafung einiger seiner Agenten schreiten mußte (Lea III, 65 ff.).

Nach der Vorschrift Urbans VI. ließ Martin V. für das Jahr 1423 ein (IV.) Jubiläum ankündigen. Aber die Stimmung war eine andere geworden, und es entsprach der nicht am wenigsten sich gegen die finanzielle Ausbeutung der Völker durch die Kurie richtenden Opposition, wie sie zu Pisa und Konstanz laut geworden, wenn man schon hier und da davor warnte, durch Besuch des Jubiläums das Geld aus dem Lande zu tragen, und Vorschläge machte, wie man durch Übernahme entsprechender Entbehrungen das Jubiläum spiritualiter perficere und die gleichen Gnaden erwerben könnte (vgl. Gerson, Opp. ed. Du Pin, Antw. 1706 II, 523). Wenn es überhaupt offiziell gefeiert wurde, was mehrfach bezweifelt worden ist, so folgten doch längst nicht so viele der Einladung, als dies früher der Fall gewesen war. Dagegen ward das V. von Nikolaus V. gefeierte Jubiläum, der wieder zur alten Ordnung von fünfzig Jahren zurückkehren wollte, und es darum für das Jahr 1450 ansagte, wie es sein sollte, zu einer Art von Siegesfest für das Papsttum, das zum erstenmale sich bei dieser Gelegenheit seiner Macht über die ganze Christenheit bewußt werden konnte. Nach der Schilderung der Zeitgenossen waren trotzdem, daß wie fast jedesmal mit den Pilgern auch die Pest in Rom einzog und am 19. Dezember beim Gedränge auf der Engelbrücke gegen zweihundert Menschen umkamen, die Scharen, die sich nach Rom drängten, um den Ablaß zu gewinnen und dem Haupte der wieder geeinten Christenheit ihre Verehrung darzubringen, schier unermeßlich und der Zufluß an Geld ein nie dagewesener (vgl. Pastor, Gesch. der Päpste I, 322 ff.). Und die Verlängerung des Jubelablasses auf die nächsten Jahre und seine Verkündigung in den einzelnen Ländern durch mit reichen Vollmachten versehene Legaten — in Deutschland erschien Nikolaus v. Cusa — war von der größten Bedeutung dafür, daß die Bande zwischen den Völkern und dem Papsttum sich enger knüpften als je. Freilich begann damals auch, allerdings mehr aus nationalökonomischen als aus religiösen Gründen, der litterarische Protest gegen das Ablaßwesen sich zu erheben, der seitdem nicht wieder verstummen sollte.

Paul II. war es dann, der am 19. April 1470 durch die Bulle Ineffabilis (bei Amort. I, p. 91) in Rücksicht auf die Kürze des Lebens, die häufigen Seuchen, Türkenkriege ꝛc. den Zwischenraum für die Feier der Jubiläen auf 25 Jahre festsetzte, was seitdem kirchliche Ordnung blieb. So wurde unter Sixtus IV. im Jahre 1475 das VI. Jubiläum gefeiert, doch fanden sich, obwohl der Papst große Vorbereitungen traf, um den Aufenthalt in Rom anziehender zu machen (Pastor II, 459 ff.) und nicht geringe Erleichterungen gewährte und den Pilgern gelehrt wurde, wer durch die goldene Pforte („die that man nur in den gnadenreichen Jahren auf") geht mit Reue und Andacht, der ist ledig von seinen Sünden wie ein Mensch, der erst getauft ist, und man auch für die Seelen der Verstorbenen durch die Pforte gehen könne (aus dem Rombüchlein bei Paulus ZkTh 1899 S. 174), der Besuch verhältnismäßig gering. Von größerer Bedeutung war das VII. Jubeljahr im Jahre 1500 unter Alexander VI., der auch in Anknüpfung an die Tradition (?) das bei Eröffnung und Schließung desselben zu beachtende Ritual festgestellt hat, welches bis jetzt im großen und ganzen beibehalten worden ist (die betreffenden Bullen bei

Burchardi diarium ed. Thouasne, Paris 1884 II, 584 ff. Ebendaselbst S. 596 ff. die genaue Beschreibung der Ceremonien).

Am Vorabend des Weihnachtsfestes vollzieht der Papst die feierliche Eröffnung der heiligen Pforte. Ein Vorgang, der wahrscheinlich zuerst von Alexander VI. vorgenommen worden ist (Paulus a. a. O. S. 175 ff.). Zu diesem Zweck läßt er sich in vollem Ornat, die dreifache Krone auf dem Haupte, eine vergoldete Kerze in der Hand vor die seit dem letzten Jubiläum vermauerte Pforte in der Vorhalle der Peterskirche tragen. Von hier entsendet er zunächst drei Kardinäle als seine Legaten, um bei den drei andern Hauptkirchen St. Paul, St. Johannes vom Lateran und St. Maria Maggiore die gleichen Ceremonien vorzunehmen. Nachdem die Sänger der päpstlichen Kapelle den Psalm Jubilate Deo omnis terra (nach Ps 66) gesungen haben, schlägt der Papst mit einem (ursprünglich ganz gewöhnlichen, jetzt reich vergoldeten) Hammer an das von innen zum Zusammenbrechen vorbereitete Mauerwerk, und tritt nachdem von innen durch Handwerker die Thüre völlig eingerissen ist, als erster durch die Gnadenthür, die dann das ganze Jahr hindurch, bis sie unter entsprechenden Ceremonien wieder geschlossen wird (vgl. Nöthen S. 77), Tag und Nacht von Priestern bewacht, offen steht. Da der Zuzug der Pilger wegen der Ungunst der Zeiten ein verhältnismäßig geringer war, ermäßigte der Papst durch eine Bulle vom 4. März die Wallfahrtszeit für Fremde auf 5, für Einheimische auf 7 Tage für den Fall, daß sie das dadurch ersparte Geld zum vierten bezw. achten Teile opferten und gab den Beichtigern sehr weitgehende Fakultäten (Amort. I, 94), dehnte sogar das Jubiläum bis Epiphanien aus, ohne jedoch große Erfolge zu erzielen. Und das Geld, was frühere Päpste zur Verschönerung Roms verwandt hatten, floß größtenteils in die Kassen Cesar Borgias. Wie bei früheren Gelegenheiten wurde auch damals in dem folgenden Jahre der Jubiläumsablaß in anderen Ländern verkündet.

Eines der glanzlosesten war das von Clemens VII. unter den 18. Dezember 1524 angekündigte VIII. Jubiläum vom Jahre 1525, bemerkenswert nur durch die scharfen Auslassungen, mit denen Luther (EA 29, 297 ff.) die päpstlichen Indiktionsbullen paraphrasierte. Das IX., welches noch Paul III. 1549 kurz vor seinem Tode proklamiert hatte, konnte, da sein Nachfolger Julius erst am 22. Februar 1550 gekrönt wurde, erst am 24. Februar eröffnet werden. Das zahlreich besuchte X. Jubiläum vom Jahr 1575 unter Gregor XIII. brachte die später statutarisch gewordene Neuerung, daß die Indiktionsbulle in der Vorhalle der Peterskirche am Himmelfahrtsfeste und dann wieder am 4. Adventssonntage öffentlich verlesen und sodann in Abschriften an den Thüren der vier Hauptkirchen angeheftet wurde. Und als Einfluß der reformatorischen Bewegung muß es bezeichnet werden,. daß bei diesem Jubiläum, während dessen Dauer die römischen Sodalitäten eine sehr bemerkenswerte Gastfreundschaft gegenüber den Fremden übten, und daß das Jahr über Europa ausgedehnt wurde, trotz wesentlicher Erleichterung von Geldzahlungen nichts zu lesen war (Amort. I, 104). In regelrechter Ordnung fanden dann in den Jahren 1600 (XI), 1625 (XII), 1650 (XIII), 1675 (XIV), 1700 (XV), 1725 (XVI), 1750 (XVII), 1775 (XVIII) die kirchlichen Jubiläen statt, ohne daß sie eine besondere Bedeutung für die römische Kirche gehabt hätten. Dagegen gestatteten die Zeitumstände nicht, im Jahre 1800 ein Jubiläum zu halten, und das XIX. vom Jahre 1825, welches Papst Leo XII. proklamierte, fand außerhalb Roms und Italiens sehr wenig Teilnahme, und erst nach 75 jähriger Pause hatte Leo XIII. den Mut, durch die Bulle Properante ad exitum vom 11. Mai 1899 (vgl. Analecta ecclesiastica. Revue Romaine 1900 p. 185. Weitere darauf bezügliche päpstlichen Erlasse p. 336. 368. 446. 497. 501) ein neues Jubiläum anzukündigen, das denn auch am Vorabend des Weihnachtsfestes mit dem üblichen Pompe eröffnet wurde.

Von diesen eben beschriebenen Jubiläen unterscheidet man noch außerordentliche Jubiläen oder richtiger außerordentliche, nicht mit einem Jubiläumsjahr zusammenhängende Jubiläumsablässe, indulgentiae ad instar Jubilaei, indulgentiae plenariae in forma Jubilaei, die die Päpste aus irgend welchem Anlaß oder besonders wichtigen Gründen „die aber immer das allgemeine Wohl der Kirche betreffen sollen", zur Abwendung von Gefahren, bei Gelegenheiten besonderer kirchlicher Vorkommnisse, in neuerer Zeit auch häufig nach der Thronbesteigung ausschreiben. Wann diese Übung angefangen hat (Nöthen, S. 83, der bis zum Jahre 1870 68 außerordentliche Jubiläen zählt, läßt sie mit dem von Leo X. 1518 für Polen ausgeschriebenen Jubiläumsablaß beginnen, andere erst mit dem Jahre 1585), ist unsicher. Die letzten Beispiele davon sind das Jubiläum, welches Leo XIII. am 12. März 1881 ausschrieb, „um von der Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes Hilfe und Beistand in den schweren Nöten und Trost und Stärke

im Kampfe gegen die zahlreichen und mächtigen Feinde der Kirche zu erlangen", und endlich das außerordentliche Jubiläum vom Jahre 1886, „um durch Fürbitte der Königin des hl. Rosenkranzes besondere Hilfe in den Drangsalen der Kirche zu erhalten." Während bei den ordentlichen Jubiläen die Gewinnung des Ablasses an Beichte, Kommunion und Besuch der Kirchen geknüpft ist, kommt bei den außerordentlichen in der Regel als besondere Bedingung Fasten und „Almosen" hinzu, worin ihre spezielle Bedeutung liegt. **Theodor Kolde.**

Jubeljahr bei den Hebräern s. d. A. Sabbathjahr.

Jubiläen, Buch der s. d. A. Pseudopigraphen.

Jud, Leo, gest. 1542. — Quellen: Der handschriftliche Nachlaß und der Briefwechsel sind nur zum kleinsten Teil erhalten. Alte Vita von dem Sohne Johannes Jud, De vita et obitu ... L. J. ... farrago 1574 (unfertige, mit Vorsicht zu benutzende Stoffsammlung), gedruckt Miscell. Tig. 3 (1724), 1—82, Zusätze 83/138. Fleißige Biographie von O. Pestalozzi, in Vätern und Begründern d. ref. K. IX (Elberfeld 1860); danach in der Hauptsache der folg. Art. Die Schriften L. J. verzeichnet in Geßners Bibl. Die weitere Litteratur bei Pestalozzi, in den Nachweisen im Anhang.

Leo Jud, der hervorragendste Mitarbeiter Zwinglis und später Bullingers, wurde 1482 zu Gemar im Elsaß geboren. Sein Vater war ein würdiger Priester und wenn auch nicht legitim, eines Weibes Mann. Den Familiennamen Jud mied Leo des Gespöttes wegen in seiner Jugend. Auch wurde er vom Papste berechtigt, sich Leo Keller zu nennen, gab jedoch diesen Namen, wohl eben dem Papste zum Trotz, später wieder auf und schrieb sich im Deutschen Jud, im Lateinischen Judä. Die Züricher freilich hießen ihn nicht so, sondern „Meister Leu", und diese Verdeutschung seines Taufnamens blieb dann seinen Nachkommen als Familienname.

In der Schule zu Schlettstadt genoß Leo bei Crato trefflichen humanistischen Unterricht. In Basel, wo er 1499 immatrikuliert wurde, scheint er sich zunächst der Heilkunde zugewandt zu haben; er brachte die zwei ersten Jahre seines dortigen Aufenthalts bei einem Apotheker zu. Die Lust zur Theologie wurde namentlich durch die Vorlesungen des Thomas Wyttenbach über den Römerbrief in ihm geweckt. Zu den Füßen dieses gelehrten und reformatorisch gesinnten Mannes traf er mit Zwingli zusammen und schloß mit diesem einen innigen Freundschaftsbund. Beide magistrierten (Zwingli 1506, für Jud ist die Jahrzahl ungewiß), und wie Zwingli neben seinen Studien ein Schulamt bei St. Martin versah, so Jud ein Diakonat bei St. Theodor. Im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts finden wir ihn als Pfarrer zu St. Pilt im Elsaß, bei Hoch und Niedrig „lieb und verrühmt seiner Lehr und Kunst halb". Dort erreichte ihn im Dezember 1518 ein Brief des eben nach Zürich berufenen Zwingli mit der Bitte, sein Nachfolger in Einsiedeln zu werden. Für das an diesem wichtigen Punkt angefangene Werk hätte Zwingli keinen geeigneteren Mann finden können. Leo war als Landsmann des Administrators Dietbold von Geroldseck bei diesem von vornherein persona grata. Und wie sehr er mit Zwingli einig ging, erhellt daraus, daß er seinen ersten Predigten in Einsiedeln die Auslegung Luthers über das Unser Vater zu Grunde legte. Neben den ihm obliegenden Amtsgeschäften, zu denen auch die Seelsorge in einem nahen Frauenkloster gehörte, las er, vom Administrator aufgefordert, mit Geistlichen patristische Schriften und übersetzte eifrig lateinische Traktate, deren Inhalt der Reformation Vorschub leistete, in besonders wirkungsvoller Weise des Erasmus expostulatio Jesu ad hominem suapte culpa pereuntem und Luthers de votis monasticis. Kein Wunder, daß Zwingli die erste Gelegenheit, den tüchtigen Mitarbeiter für Zürich zu gewinnen, mit Freuden ergriff. Als die Pfarrstelle zu St. Peter frei wurde, lud er, des Erfolges gewiß, Leo zu einer Gastpredigt ein, und dieser wurde denn auch am Sonntag vor Pfingsten 1522 von der Gemeinde gewählt.

Noch ehe er, auf Lichtmeß 1523, sein Amt antrat, leistete er der Reformation in Zürich fast unbewußt einen großen Dienst. Als nämlich der dortige Augustinerprior die Werkheiligkeit verteidigte, fiel ihm Leo ins Wort, und dieser Vorfall gab den letzten Anstoß zu der von Zwingli gewünschten Disputation. Bei derselben sprach sich Jud unumwunden dahin aus, daß auch er nichts als „das heitere und lautere Evangelium" predigen und allem widerstreiten werde, was nicht „mit göttlicher Schrift wahrhaftig dargebracht" werden könne. Und diesem entschiedenen Auftreten entsprachen seine Predigten; sie waren

nach seines Sohnes Ausdruck „gesalzen und geschmalzen". Im übrigen aber wollte er die Reformation nicht ungestüm durchgeführt wissen. So gab er 1523 eine deutsche Taufformel heraus, welche, „um die Schwachen nicht zu verwilden", den alten Anschauungen in ebenso schonender Weise Rechnung trug, wie das gleichzeitige erste Taufbüchlein Luthers. Immerhin schuf er auch da Raum zu weiterer reformatorischer Entwickelung, indem er ausdrücklich erklärte: „wo man aber kann, da gebrauche man dieses Büchlein gar nicht und bleibe bei der Form, die Christus zum Taufen gegeben hat, da er sprach: taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes!" Diesem Taufformular fügte er noch andere Stücke für den kirchlichen Gebrauch bei, eine kurze Ermahnung an das Volk bei Todesfällen, ein Gebet für den sonntäglichen Gottesdienst und einen Segen bei Eheschließungen; das Ganze ist der Anfang zur Zürcher Liturgie. Unverdrossen arbeitete Leo darauf hin, „daß von der alten Lehre und Weise täglich ein Reif abspringe und das ganze Papsttum in sich selbst zerfalle". Bei der zweiten Disputation, Oktober 1523, stand er Zwingli mit Geschick zur Seite, ebenso im Kampf gegen die Wiedertäufer und im Abendmahlsstreit. In dem letztern nahm Leo insofern eine eigentümliche Stellung ein, als er in zwei Schriften, zuerst anonym, dann mit Nennung seines Namens, solche Ausdrücke von Erasmus und Luther über das Abendmahl beleuchtete, an deren Hand eine Verständigung hätte angebahnt werden können. Bei dieser Gelegenheit äußerte er sich zum größten Ärger von Erasmus dahin, Luther habe doch eigentlich nur das in derbem Deutsch wirklich geleistet, was jener vorher in elegantem Latein ohne Erfolg versucht.

Zwingli mochte von reformatorischen Werken unternehmen was er wollte, stets konnte er auf die treue und selbstlose Mithilfe Leos zählen. Als er an den Bischof von Konstanz und an die Tagsatzung über die Priesterehe schrieb, unterzeichnete Leo nicht nur mit, sondern that im Herbst 1523 ohne Zaudern den kühnen Schritt, sich mit einer Nonne aus der Au bei Einsiedeln öffentlich trauen zu lassen. Als Zwingli 1525 die sogenannte „Prophezei" einrichtete, trat Leo mit seinen reichen Sprachkenntnissen willig auch in diese Arbeit ein; er übernahm die Lektion des hebräischen Textes, und Pellikan berichtet: is primus fuit, quem hebraea legere audissem. Als Frucht dieser collegia biblica entstand die Zürcher Bibelübersetzung, und der Geschichtsschreiber derselben (Mezger, Gesch. d. deutschen Bibelübersetzungen in der schweiz.-reformierten Kirche, 1876, S. 68) steht nicht an, Leo Jud als die Seele dieser großen Arbeit zu bezeichnen. Wenn Zwingli abwesend oder mit Geschäften überhäuft war, so half ihm Leo mit Predigen und Schreiben aus. Ebenso diente er dem Freunde litterarisch, indem er einerseits dessen Schriftauslegungen herausgab, andererseits dessen schon gedruckte Schriften für das Volk ins Deutsche, bezw. für andere Nationen ins Lateinische, übersetzte. Nicht ohne Recht ist darum sein Verhältnis zu Zwingli mit dem von Melanchthon zu Luther in Parallele gesetzt worden. Wie diese in Wittenberg, so stehen jene in Zürich vor den Augen der Mit- und Nachwelt unzertrennlich beisammen. Ihre Gegner sangen deshalb auch ein Schmählied: „der Zwingli und der Leu — die hand eine gmeine Bulschaft — die isset Haber und Heu"; allein die Antwort blieb nicht aus: „Der Zwingli und der Leu — die predigend's Evangelium — daß's manchen Christen freu".

Hatte Leo während neun Jahren als Zwinglis treuester Gehilfe gewirkt, so sah er sich nach der Schlacht bei Kappel, wenigstens auf einige Zeit, allein an die Spitze der Zürcher Kirche gestellt. Die Lage war kritisch. Die schon längst im Stillen auf den günstigen Zeitpunkt harrende Opposition wurde nach Zwinglis Tod wach, und der volle Zorn der „Pensiöner" und der geheimen Anhänger Roms entlud sich auf die noch lebenden Häupter der Reformation, in erster Linie auf Jud, der so energisch wie Zwingli zum Kriege geraten hatte. Der Zürcher Hauptmann drohte, sobald er heimkomme, den Pfaffen Leu zu erstechen. Leo hielt sich deshalb auf Andrängen seiner Freunde über die stürmischsten Tage verborgen; dann aber trat er nach Pellikans Ausdruck „an das Steuer der Kirche und hielt daselbst mit um so größerer Treue, Tapferkeit, Festigkeit und Wachsamkeit Stand, je gefahrvoller der Zustand der Kirche zu jener Zeit war". Als jedoch der Rat mit der Bitte an ihn gelangte, die Stelle Zwinglis zu übernehmen, da erklärte er (wie auch später auf einen Ruf nach Ulm), daß er sich wohl zu Predigt und schriftstellerischer Arbeit, nicht aber zur Kirchenleitung, tüchtig fühle. Er empfahl in erster Linie Oekolampad, und als dieser ablehnte, Heinrich Bullinger, welcher dann auch gewählt wurde. Und nun stand Leo dem 22 Jahre jüngeren Bullinger bei dem Ausbau der Kirche in gleich selbstloser und erfolgreicher Weise zur Seite, wie vordem seinem Jugendfreunde Zwingli bei deren Begründung.

Zunächst war es Leos eifrigstes Bemühen, die Lehren, welche ihm aus den erlittenen Niederlagen entgegentraten, zu verwerten. In einer Reihe von Gutachten an Bullinger stellte er nach dieser Richtung folgende Grundsätze auf: die Reformation solle von politischen Einflüssen möglichst befreit werden; die Kirche müsse freien Raum bekommen zur Erfüllung ihrer selbstständigen Aufgaben, namentlich der Kirchenzucht, auf welche er, ähnlich wie Calvin, großen Wert legte; obrigkeitliche Kirchengesetze, welche von der Gemeinde nicht faktisch, sondern bloß stillschweigend anerkannt seien, dürfen von den Predigern niemals sanktioniert, sondern höchstens als notwendiges Übel geduldig getragen werden. Diese Forderung gegenseitiger Unabhängigkeit von Kirche und Staat ist sehr bemerkenswert. Auch persönlich trat er für sie ein. Als er im Sommer 1532 infolge einer der Obrigkeit scharf ins Gewissen redenden Predigt des Aufruhrs angeklagt wurde, begründete er vor dem Rat sein gutes Recht mit großer Unerschrockenheit, indem er zugleich erklärte, die Hunde müßten wohl bellen, wenn die Hirten eingeschlafen seien, und die Wahrheit, wie er sie gesagt, mache keinen Aufruhr, sie suche im Gegenteil Selbsthilfe von seiten des gemeinen Mannes zu verhindern. Die Folge war, daß der Rat nachgab und wenige Wochen nachher die von Leo und Bullinger gemeinsam ausgearbeitete neue Kirchenordnung ohne weiteres genehmigte (Abdruck bei Egli, Actensammlung Nr. 1899).

Indessen begnügte sich Leo nicht mit einem solchen praktischen Resultat; er wollte allen Zwang in Glaubenssachen aufgehoben wissen. So geriet er, zum Teil unter dem bestrickenden Einfluß von Schwenckfeldt, in einen freikirchlichen Doktrinarismus und wäre eine Zeit lang in Gefahr gestanden, der Sektiererei anheimzufallen, wenn nicht Bullinger, aus Furcht, diese seine Hauptstütze zu verlieren, teils selbst ihm Vorstellungen gemacht, teils die Straßburger Freunde um ihre wirksame Intervention angerufen hätte. Zwar konnten Capito und Butzer so wenig als Bullinger die prinzipielle Berechtigung der von Leo Jud aufgestellten Postulate leugnen, jedoch vermochten sie ihn von der Unfruchtbarkeit und Inopportunität der praktischen Konsequenzen zu überzeugen, sodaß er den Verkehr mit Schwenckfeldt gänzlich abbrach. Um so reger wurde nun die Korrespondenz zwischen Leo und Butzer. Und zwar kam jetzt die Reihe des Warnens an Jud, der, entsetzt über Luthers erneutes Schreiben gegen Zwingli und Oekolampad, sich um deren Rechtfertigung eifrig bemühte (s. d. A. Bullinger, Bd III, S. 544) und die Vertrauensseligkeit der Straßburger gegen den zum „neuen Papst“ werdenden Reformator nicht begreifen konnte. In seinen Briefen an Butzer u. a. protestierte Leo fortwährend energisch gegen alle falschen Vermittlungen und zweideutigen Formeln. An den Verhandlungen über die Feststellung der ersten helvetischen Konfession nahm er in Aarau und Basel hervorragenden Anteil. Er war es auch, der das ursprünglich lateinisch abgefaßte Bekenntnis ins Deutsche übertrug, worauf diese Übersetzung zum authentischen Text erklärt wurde; vgl. Niemeyer, Collectio confessionum, p. XXXIII sqq. und 105 ff.

Überhaupt leistete Leo Jud als Übersetzer Außerordentliches. Pellikan sagt richtig: utilissima transtulit admodum feliciter. Abgesehen von einer deutschen Bearbeitung der „imitatio Christi“, der augustinischen Schrift „de spiritu et littera“ und von Übersetzungen gleichzeitiger Autoren, von welchen er sagt, er sei sich und allen Gläubigen zu Nutz gleich einer Biene von Blume zu Blume geflogen und habe aus jeder etwas Honig geholt, ist hier nochmals auf die Zürcher Bibelübersetzung aufmerksam zu machen (s. oben u. Bd III, S. 77), an welcher Leo von Anfang an die Hauptarbeit besorgt hatte, und welche er von 1538 an unter Beihilfe des bekehrten Juden Michael Adam nochmals Wort für Wort mit dem Grundtext verglich. Außer dieser deutschen Bibelübersetzung hat sich Leo Jud aber namentlich durch eine mit Recht viel gerühmte, sorgfältig gearbeitete lat. Übersetzung des ATs verdient gemacht. Dieselbe ist als das Hauptwerk seines Lebens zu betrachten (vgl. Bd III, S. 52, 47).

In der Zürcher Kirche hielten sein Andenken besonders auch seine Katechismen lebendig, zwei deutsche, ein größerer (Privatarbeit von Anfang 1534) und ein kleinerer (im Auftrag der Synode vom Herbst 1534 bearbeitet und kurz hernach erschienen, vgl. Gooßen, de heidelb. Catech. 1890, S. 40 f.), und ein lateinischer für das Gymnasium (1538). Manche der prägnantesten Ausdrücke derselben sind auch in neuere Katechismen übergegangen, nicht aber die eigentümliche Einrichtung, die Leo getroffen hatte, daß nämlich der Schüler („Jünger“) frägt und der „Lehrmeister Bericht und Antwort“ giebt. Auf Grund von Leo Juds kleinerem deutschen Katechismus wurden in Zürich 1541 regelmäßige öffentliche Katechisationen in der Kirche eingeführt. Von ihm stammt auch ein Wandkatechismus aus dem Jahre 1525 (Geffken, Bilderkatechismus S. 203; französische Ausgabe publiziert von A. Fluri, in Zwingliana S. 21, dazu vgl. ebenda S. 56 u. 124).

In seinen letzten Lebensjahren erhielt Leo mehrere Berufungen ins Ausland. Mehr als zur Reorganisation der Universität Tübingen, für die ihn Blaurer gewinnen wollte, hätte er sich zur Durchführung der Reformation in den elsäßischen Besitzungen Württembergs hingezogen gefühlt; allein der Rat von Zürich wollte ihn nicht missen. Man schenkte ihm das Bürgerrecht und verbesserte seine bislang kümmerliche Besoldung, bei welcher er ohne die Anstrengungen seiner vortrefflichen, in Zürich nur „Mutter Leuin“ genannten Frau nicht einmal ärmlich hätte leben, geschweige denn Arme unterstützen und flüchtige Glaubensgenossen beherbergen können. Daß man auch an Erleichterung seiner Amtsbürde hätte denken sollen, wurde man erst gewahr, als am 19. Juni 1542 sein schwacher Körper der Überanstrengung erlag. Vier Tage vor seinem Hinschied berief er alle seine Amtsbrüder zu sich; in großer Demut und voll Dank gegen Gott redete er zu ihnen von seiner ganzen Laufbahn, empfahl ihnen die Sorge für die Kirche und die Vollendung seiner lateinischen Bibel. In deren Vorrede hat ihm Bullinger dann auch ein schönes Denkmal gesetzt. Der Nachfolger im Pfarramt wurde Rudolf Gualther (s. d. A. Bd VII, S. 222).

Bernhard Riggenbach † (E. Egli).

Juda, Sohn Jakobs und israelitischer Stamm. — Litteratur: J. H. Kurtz, Gesch des Alten Bundes, I, 3. Aufl., Berlin 1864; H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel^3, Göttingen 1864 ff.; J. Wellhausen, De gentibus et familiis Judaeorum, Göttingen 1870; A. Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. AT, I, Erlangen 1875; B. Stade, Gesch. des Volkes Israel. I (Berlin 1887), S. 157 ff.; R. Kittel, Gesch. der Hebräer, I, Gotha 1888; H. Winckler, Gesch. Israels. I (Leipzig 1895), S. 24 ff.; Guthe, Gesch. des Volkes Israel, Freiburg 1899; W. Stärk, Studien zur Religions- und Sprachgesch. des AT, Berlin 1899, I, S. 89 ff.; ferner die Kommentare zur Genesis und die Artikel Juda in den Biblischen Handwörterbüchern.

Der Name יְהוּדָה, ein vom impf. hoph. abgeleitetes Nomen, bedeutet Lobpreisung und zwar Gottes (Gen 29, 35) und war vielleicht ursprünglich mit einem Gottesnamen zusammengesetzt; doch wird Gen 49, 8 der Preis auf den Träger des Namens zurückgewendet. Unter den späteren Juden, namentlich den Leviten der nachexilischen, makkabäischen und neutestamentlichen Zeit, war der Name sehr gewöhnlich; seine gräzisierte Form ist Judas. Der Stammvater Juda war nach Gen 29, 35; 35, 23 der vierte Sohn Jakobs und der Lea. Doch genießt er frühe ein maßgebendes Ansehen unter seinen Brüdern und rückt allmählich in die Stelle des Erstgeborenen ein. Daß Ruben und Juda in der Geschichte Josefs abwechselnd als Wortführer der Brüder erscheinen, erklärt die Quellenanalyse aus der Kreuzung eines nordisraelitischen (E) und eines judäischen (J) Berichts. Vgl. Gen. 37, 22 (E) 26 (J); 42, 37 (E); 43, 3; 44, 16; 46, 28 (J). Dabei zeichnet sich Juda vor seinen Brüdern durch einen zwar nicht fleckenlosen, aber edeln und zuverlässigen sowie thatkräftigen Charakter aus. In weniger günstigem Licht erscheint er K. 38. Doch läßt auch diese Geschichte bei dunkeln Schattenseiten wenigstens Judas Gerechtigkeitsgefühl und Selbstüberwindung erkennen. Manche Kritiker sehen in K. 38 eine widerliche Karikierung des judäischen Stammvaters durch ephraimitische Tendenzdichtung. Allein es ist doch äußerst unwahrscheinlich, daß dieser Stamm, der in der Folgezeit der eigentliche Hüter der hl. Überlieferung wurde, seinen eigenen Stammbaum sich von seinen Gegnern sollte haben zurechtmachen lassen, und zwar gerade den Stammbaum, dessen großer Sprosse David war! Oder sollte man gar eine direkte Schmäh- und Schmutzschrift wider David in die Sammlung heiliger Geschichte aufgenommen haben, wie Seinecke (Gesch. des Volkes Israel I, 54 ff.) will? Vielmehr ist an dieses Stück bei der Beurteilung der Maßstab anzulegen, den seine altertümlichen Sitten an die Hand geben. Dabei schwindet mancher Anstoß, wie Riehm im Biblischen Handwörterbuch gezeigt hat. Wenn aber noch genug menschliche Sünde und Unreinigkeit zurückbleibt, so ist das ein Beweis dafür, daß wir hier keine idealisierende Dichtung, auch nicht „eine im Interesse Judas geschriebene Stammgeschichte“, sondern echte, ungeschminkte Überlieferung vor uns haben. Eine andere Frage ist, ob und wie weit man diese Ueberlieferungen als Familiengeschichte ansehen kann. Gab es überhaupt eine Persönlichkeit des Namens Juda, oder ist dies nur ein Typus des so benannten Stammes? Während man früher diese Erzählungen rein persönlich verstand, ist man in neuerer Zeit geneigt, auch die persönlichsten Züge derselben auf Stammverhältnisse zu deuten: Der Adullamiter Chira, bei welchem Juda wohnte (Gen 38, 1) ist ebensogut ein kanaanitischer Clan wie seine Schwiegertochter Thamar. Aus der Verschmelzung mit diesen kanaanitischen Stämmen gingen 5 judäische Clans hervor: in älterer Zeit Er und Onan, später Schela, noch später Peres und Serach (Stade I, 158). Es gehörte immerhin eine eigenartige Phantasie dazu, diesen Sachverhalt in jene Historie umzudichten.

Zutreffender wird es sein, die geschichtliche Persönlichkeit des Stammhauptes nicht anzutasten, welche so charakteristische Züge bietet. Die Erzählung K. 38, welche nebenbei zeigt, daß das Leviratrecht in dieser frühesten Zeit noch strengere Geltung hatte als später im Gesetz (Dt 25, 5 ff.), beweist aber auch, daß in der dritten Generation der in Kanaan eingewanderten Familie eine starke Mischung mit kanaanitischem Blute stattgefunden hat, und zwar gerade bei dem Teile, der in der späteren Geschichte am zähesten Israels Eigenart behauptete. Seine Energie und ein gewisses treues Festhalten am Recht hat der Stamm von seinem Ahnherrn geerbt. Beides ist, wie einst den Brüdern desselben, so später schwächeren Stämmen, wie Simeon und besonders Benjamin zu gute gekommen. Der Segen Jakobs überträgt (Gen 49, 8—12) feierlich die Erstgeburtswürde von Ruben auf Juda mit motivierter Übergehung von Simeon und Levi. Er schildert den löwenmutigen künftigen Herrscherstamm in seinem an Wein und Milch reichen Lande. Vgl. 1. Chr. 5, 2, wo das Erstgeburtsrecht so verteilt ist, daß Joseph zwar das dem Erstgeborenen zukommende doppelte Erbteil, Juda aber den Primat erhielt.

Der Stamm Juda entfaltete sich in Ägypten rasch zum volkreichsten in Israel. Dorthin waren 3 Söhne Judas gezogen: Schela, Peres und Serach, sowie 2 Enkel: Chesron und Chamul, Söhne des Peres (Gen 46, 12). So bildeten sich 3 Hauptgeschlechter des Stammes und 2 Nebenlinien (Nu 26, 20 f.). Auch 1 Chr 4, 1 nennt 5 Geschlechter, aber statt Serach eine Seitenlinie von ihm, Karmi (Jos 7, 1) und daneben Chur und Schobal, welche beide sich von Chesron und dessen Sprößling Kaleb abzweigten. Die Angaben über letzteren zeigen ein weiteres Zusammenwachsen Judas mit einem nichtisraelitischen Stamme (Kenissiter, s. d. A. Kaleb). Der Stammbaum 1 Chr 2, 3 ff. hat besonders das Haus Davids im Auge, welches von Chesron, näher Nachschon (dem Stammfürsten beim Auszug Nu 1, 7; 7, 12) abstammte. Vgl. übrigens Ewald, Gesch. I, 523 ff. Bei der ersten Volkszählung nach dem Auszug sind 74 600 Männer (Nu 1, 27), bei der zweiten 76 500 (Nu 26, 22) für Juda angegeben. Daß der Stamm die erste Stellung unter den Ausziehenden einnahm, ergiebt die Lagerordnung Nu 2, 3. Im weiteren Verlauf der Wanderung und bei der Eroberung Kanaans trat der thatkräftige Kaleb an die Spitze seines Stammes (Nu 13, 6; 34, 19). Nach Josuas Tod sollte auf göttliches Geheiß Juda die Führung übernehmen im Kampfe wider die zwar mehrfach geschlagenen, aber doch großenteils noch im Besitz des Landes befindlichen Kanaaniter, Richter K. 1; vgl. ebenso 20, 18. Es handelte sich aber dabei nicht so fast um eigentliche Anführung bei gemeinsamem Kampf als vielmehr um die Eröffnung der Feindseligkeiten, indem nach altertümlichem Glauben es von wichtiger Vorbedeutung war, wie und von wem dieselben ausgingen. Obwohl manche eine umfassendere, länger andauernde kriegerische Thätigkeit des Stammes Juda zum Wohl der übrigen anzunehmen geneigt sind (Ewald a. a. O. II, 400 ff.), scheint er sich doch wesentlich auf sein eigenes Gebiet und das des angrenzenden Simeon, mit dem er sich näher verbündete, sowie das ebenfalls in nächster Nachbarschaft liegende Territorium Benjamins beschränkt zu haben, d. h. auf den Süden des Landes. Diesen aber nahm er äußerst energisch in Angriff, wie Ri 1, 4—20 zeigt; nur in der Niederung konnten die Feinde, dank den eisernen Wagen, sich halten.

Das eigentliche Stammgebiet Judas ist Jos 15, 1 ff. umschrieben und beschrieben. Wie gewöhnlich wird es hier nach 4 Hauptteilen benannt. Den Grundstock seines Besitzes bildet 1. das Gebirge Juda 15, 48 ff.; vgl. schon 11, 21 הַר יְהוּדָה, die von Nord nach Süd sich erstreckende Verlängerung des Gebirges Ephraim (vgl. d. A. Palästina); inmitten dieses Hügelzuges lagen Judas wichtigste Städte: Kirjath Jearim, Jerusalem (s. darüber unten), Bethlehem (fehlt im hebr. Text, dagegen steht es V. 59 in LXX, welche überhaupt 48 Städte statt der 38 nennt), Hebron (Kalebs Erbe), Debir (Othniels Eroberung). 2. Die Wüste (מִדְבַּר) Juda (Jos 15, 61 f.) nannte man die östliche felsige Halde des Gebirges bis zum toten Meer hinunter, eine öde, wenig bevölkerte, abgesehen von einzelnen Punkten wie En Gedi nur für Viehzucht geeignete Gegend. 3. Der Mittag (נֶגֶב) Judas (15, 21 ff.) hieß die südliche Absenkung des Gebirges, das sich allmählich ins wüste Edomiterland verliert, gleichfalls unbedeutendes, wenn auch ziemlich ausgedehntes Land. Hier wurde der Stamm Simeon nach Jos 19, 1 ff. in das Erbteil der Kinder Juda aufgenommen. Viel wichtiger und fruchtbarer war 4. die Niederung (שְׁפֵלָה) 15, 33 ff., die prächtige, triften- und städtereiche Ebene nach dem Westmeer hin. Allein gerade dieses beste Gebiet blieb zum größeren Teil in den Händen der Philister, welche hier ihre Streitmacht entfalten und ihre festen Städte Ekron, Asdod, Gaza u. s. w. behaupten konnten. — Die Grenze des Gesamtgebietes wird 15, 1—12 gezogen. Östlich sollte sie durch das tote Meer bis zur Jordanmündung, westlich durch das Mittelmeer gebildet werden. Die

Südgrenze, zugleich Reichsgrenze, sollte von der Südspitze des toten Meeres in südwestlicher Richtung bis südwärts von Kades Barnea sich hinziehen, um dann in den „Bach Ägyptens“ (W. el Arisch) auszulaufen. Die Nordgrenze, welche den Stamm von Benjamin trennte (vgl. 18, 15—19), stieg von der Mündung des Jordans in sorgfältig bestimmter Linie westwärts bis zum Rogelbrunnen, der in unmittelbarer Nähe Jerusalems südlich vor der Stadt gelegen ist, ließ also diese selbst dem Stamme Benjamin. Es ist jedoch begreiflich, daß die Judäer, der vorkämpfende Stamm, auch an dieser in unmittelbarster Nähe liegenden Stadt sich versuchten. Während aber Ri 1, 8 meldet, sie hätten dieselbe verbrannt, findet sich Jos 15, 63 die Notiz, sie hätten sie nicht einnehmen können, sondern dort mit den Jebusitern zusammen gewohnt. Dasselbe sagt Ri 1, 21 von den Benjaminiten. Drei verschiedene Berichte anzunehmen, ist jedoch nicht nötig, da die schon von Josephus (Ant. 5, 2, 2) gewählte Vereinbarung sich in jeder Hinsicht empfiehlt: Die Judäer verbrannten einen leichter zu nehmenden Stadtteil; aber die äußerst feste Zionsburg blieb in den Händen der Jebusiter. Denn auch das Zusammenwohnen der Judäer und der nachrückenden Benjaminiten mit den Jebusitern setzt voraus, daß es verschiedene Stadtteile gab. — Daß zum Stamm Juda noch eine Enklave östlich vom Jordan im Stamm Manasse gerechnet worden sei, hat man aus Jos 19, 34 „Juda am Jordan“ geschlossen und dies vom Bezirk der Jairsdörfer verstanden, da nach 1 Chr 2, 21 ff. Jair eigentlich ein Sprößling dieses Stammes war. Allein ein politischer Zusammenhang bestand schwerlich zwischen Juda und diesen „Gileaditen,“ die allerdings im Stamm Manasse eine gewisse Sonderstellung scheinen eingenommen zu haben. Vgl. auch A. Köhler, Gesch. I, 490 ff. Eine appellative Deutung jenes יְהוּדָה versucht Wetzstein im Exkurs zu Delitzsch, Jesaja, 3. Aufl., S. 692 ff. Dasselbe fehlt übrigens in LXX und beruht wohl auf Textverderbnis (Dublette von הַיַּרְדֵּן).

Viel weniger gründlich räumten die übrigen Stämme, die sich um das Haus Josephs scharten, mit der heidnischen Bevölkerung auf (Ri 1, 22 ff.), weshalb sie auch in der Richterzeit mehr von den allmählich erstarkenden Feinden zu leiden hatten. Juda verharrte dagegen in dieser Periode im allgemeinen in seiner gesicherten Stellung und mischte sich wenig in die wechselvollen Kämpfe des Nordens. Nur der Richter Othniel (3, 9) und Ibzan, der Bethlehemite (12, 8 ff.), gehören ihm sicher an (vgl. auch Ewald a. a. O., II, 447 ff.). Daß er immerhin an den Leiden und Kämpfen, besonders am Schlusse jener Zeit, auch beteiligt war und seine besonderen Kämpfe zu bestehen hatte, beweist z. B. auch 10, 9; 15, 9 ff. Ein nicht anzufechtendes Zeugnis für Judas solidarische Verbindung mit den übrigen Stämmen in der früheren Richterzeit ist das 20. Kap. (Siehe gegen die kritische Verwerfung von Ri 19—21, Öttli Kom. S. 302). Dagegen nahm er nicht teil am Krieg gegen Sisera, und es wird ihm das auch noch im Lied der Debora (Ri 5) nicht verargt, ebensowenig an Gideons Kampf wider Midian. Namentlich der Umstand, daß Debora sein Fernbleiben bei ersterem Anlaß nicht rügt wie das anderer Stämme, zeigt, daß Juda politisch von den um das Haus Joseph gescharten oder von ihm abhängigen Stämmen isoliert war. Ob zwischen seinen Besitzungen und denen der Ephraimiten damals noch kanaanitische von Belang lagen (Stade), ist dagegen fragwürdig. Sicherlich läßt sich nicht mit Winckler aus jener Sonderstellung schließen, daß Juda bis auf David gar kein israelitischer Stamm gewesen sei. Aber dieser Stamm trat auch unter dem Königtum des Benjaminiten Saul noch wenig in den Vordergrund und ist 1 Sa 11, 8; 15, 4 in verhältnismäßig geringer Stärke beim Heer vertreten, doch wurde dies ganz anders, seit David, der Bethlehemite, zur Königswürde gelangt war. Derselbe hatte sich anfänglich vor Sauls Nachstellungen in die einöden Striche Judas geflüchtet und dort ohne Zweifel manche Beziehungen angeknüpft. Nach Sauls Tod war er dann in die Hauptstadt Judas, Hebron, eingezogen und dort zuerst ausdrücklich nur zum König „über das Haus Juda“ von den Männern Juda gesalbt worden (2 Sa 2, 4. 7. 10), während die anderen Stämme noch zu Ischbaal, dem Sohne Sauls, hielten, so daß Krieg zwischen den Teilen des Volkes ausbrach. Erst nach und nach ging ganz Israel auf David über (2 Sa 3—5). Epochemachend war sodann die Eroberung Jerusalems, wodurch Davids Königtum einen festeren Mittelpunkt von größerer Tragweite erhielt, wobei es sich auf das Haus Juda vornehmlich stützen konnte. Von da an ist Jerusalem die Hauptstadt speziell auch für Juda geworden. Zwar versuchte noch Absalom eine Reaktion der südjudäischen Elemente von Hebron aus ins Werk zu setzen (2 Sa 15, 7 ff.; vgl. 19, 11 ff.); aber gefährlicher war für das Haus Davids das zähere Widerstreben der stolzen ephraimitischen Stämme, die sich nur durch die erstaunlichen Erfolge Davids und seine politische Klugheit bestimmen ließen, einem Judäer zu gehorchen. Auch Salomos Geist

war allzu überlegen, seine Regierung zu großartig, als daß ein Gedanke an Abfall hätte aufkommen können. Doch glimmte das Feuer unter der Asche, und die drückenden Lasten, welche seine Prachtliebe dem Lande auflegte, waren dazu geeignet, den Widerwillen zu nähren. Gleich nach Salomos Tod kam es zum verhängnisvollen Ausbruch, indem alle Stämme außer Juda und einem Teil von Benjamin dem übermütig auf sein Erbrecht pochenden Sohn und Nachfolger Salomos, Rehabeam, den Gehorsam verweigerten und sich einen Sonderkönig wählten, nicht ohne prophetische Sanktion. Vollständig und geschlossen ist nur der Stamm Juda dem Hause Davids treu geblieben, daher die Weissagung 1 Kg 11, 31. 36 ihm nur einen Stamm läßt, dagegen dem Jerobeam zehn giebt, so daß der Ausdruck „Zehnstämmereich" berechtigt ist. Benjamin, welches 1 Kg 12, 21. 23 neben Juda erscheint, wurde geteilt; doch hatte es mit Juda zu sehr einen gemeinsamen Mittelpunkt in Jerusalem, um nicht, trotz seiner früher gegensätzlichen Stellung zu diesem Stamme, in der Hauptsache bei ihm zu verbleiben. Und abgesehen davon, daß das ursprüngliche Gebiet von Dan und Simeon, welch letzterer in Juda teilweise aufgegangen war, zu Juda geschlagen wurde, haben sich auch die Leviten zum größten Teil dem südlichen Reiche zugewandt. Die weitere Geschichte des „Hauses Juda," welches fortan ein Königreich war, siehe im Artikel „Israel" und unter den Namen der einzelnen Könige. Der Stamm Juda prägte diesem südlichen Reich im allgemeinen seinen Charakter auf. Es bildete eine fester geschlossene Einheit um das Haus Davids und den Tempel Salomos. Dem Umstande, daß eine legitime Basis und größere sittliche Energie vorhanden war, welche der Verderbnis länger widerstand, verdankte es trotz seiner Kleinheit einen längeren Bestand. Auch gewaltige Propheten standen noch in der Folgezeit aus diesem Stamme auf, so jedenfalls Amos, Jesaja, Micha; vielleicht auch Obadja, Joel, Nahum, Sefanja, Habakkuk u. a. Die zähe Treue des Stammes Juda bewies sich auch bei der Rückkehr aus dem Exil, wobei er weitaus den größten Teil der heimkehrenden Exulanten stellte. Zwar werden auch von den ephraimitischen Verbannten manche dem neu errichteten Gottesstaat wieder zugewandert sein. Doch waren das mehr Ausnahmen. Wenigstens versichert Josephus Ant. 11, 5, 2, die 10 Stämme befänden sich bis zu seiner Zeit unzählig an Menge jenseits des Euphrat, wobei immerhin zu bedenken, daß ein großer Teil der Bevölkerung überhaupt nicht ins Exil geschleppt wurde. Wegen Judas Vorherrschen bei der neuen Ansiedelung um Jerusalem wurde fortan der Name „Juden" für Hebräer oder Israeliten überhaupt gebräuchlich. Vgl. übrigens schon Jer 34, 9. Häufig findet sich diese Benennung in den nachexilischen Büchern, auch im Neuen Testament, besonders im Johannesevangelium. Die höchste Ehre aber, welche dem Stamm Juda zu teil wurde, ist die, daß er den Messias der Welt schenken durfte, der als „Löwe aus dem Stamme Juda" (Apk 5, 5) die Welt überwunden und eine ewige Herrschaft eingenommen hat. **v. Orelli.**

Judäa. — Litteratur: B. Stade, Geschichte des Volkes Israel II (1888), 139 ff.; W. H. Kosters, Het herstel van Israel in het perzische tijdvak, Leiden 1893. Deutsch von A. Basedow: Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode, Heidelberg 1895; Eduard Meyer, Die Entstehung des Judentums, 1896; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte³ (1897), 222 ff.; H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I², 1890; II³, 1898; H. Reland, Palästina ex monumentis veteribus illustrata 1714; V. Guérin, Description de la Palestine I. Judée 1—3, Paris 1868/69, II. Samarie 1—2, 1874/75; Thomson, The Land and the Book. Southern Palestine and Jerusalem, London 1881; Central Palestine and Phoenicia, London 1883; The survey of Western Palestine, Memoirs of the topography, orography, archaeology. By C. R. Conder and H. H. Kitchener, Vol. III: Judaea, London 1883, Vol. II, Samaria, 1882; dazu Map of Western Palestine in 26 Sheets, London 1880; ferner The Reduced Map in 12 Sheets, London 1884; Old and New Testament Map of Palestine in 20 sheets 1890; in 12 sheets 1890; Charles Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine during the years 1873—1874, Vol I, London 1899, Vol. II, London 1896; Onomastica sacra Pauli de Lagarde studio et sumptibus alterum edita, Gottingae 1887; Ad. Neubauer, La Géographie du Talmud, Paris 1868; Ed. Robinson, Palästina (1841), II, 314 ff.; III, 188 ff.; derselbe, Neuere biblische Forschungen (1857), 179 ff., 345 ff.; T. Tobler, Topographie von Jerusalem II: Die Umgebungen, Berlin 1854; derselbe, Dritte Wanderung nach Palästina im Jahre 1857, Gotha 1859; van de Velde, Reise durch Syrien und Palästina, 1851 und 1852, 2 Bde, Leipzig 1855; James Finn, Byways in Palestine, London 1868; K. Furrer, Wanderungen durch das heilige Land², Zürich 1891; Bibellexikon, herausgeg von D. Schenkel, 5 Bde 1869—1875; Handwörterbuch des biblischen Altertums, herausgeg. von Ed. Riehm, zweite Auflage von Baethgen 1893/94; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort I u. II, 1883/84; F. Buhl, Geographie des Alten

Palästina 1896; H. Fischer und H. Guthe, Handkarte von Palästina, Leipzig, Wagner und Debes; dieselben, Wandkarte von Palästina, ebendaselbst; H. Cort, Atlas voor bijbelsche en kerkelijke geschiedenis 1884; R. von Rieß, Bibelatlas[3], 1895. — Zur Lage von Adullam: Ch. Clermont-Ganneau in Revue archéologique, Nouv. Serie XXX (1875), 231 ff. — Zu Hebron: M. de Vogüé und E. Renan, Macpéla ou tombeau des patriarches à Hébron, Lausanne 1869; Erm. Pierotti, Macpéla ou tombeau des patriarches à Hébron, Lausanne 1869; G. Rosen, Die Patriarchengruft zu Hebron in Berliner Zeitschrift für allgemeine Erdkunde XIV (1863), 369—429, XV (1864), 160—162; derselbe, Ueber das Thal und die nächste Umgebung Hebrons in ZdmG XII (1858), 477—513; Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Abraham jusqu'à la fin du XV. siècle de J. Chr., fragments de la chronique de Moudjir-ed-dyn, traduits sur le texte arabe par Henry Sauvaire, Paris 1876; Comte Riant in Comptes Rendus des Séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres 1886, 57—63; Guthe, die Untersuchung des Patriarchengrabes in Hebron im Jahre 1119 in ZdPV XVII (1894), 238 ff. — Zu Masada: F. de Saulcy, Les ruines de Masada, deutsch im Magazin für Litteratur des Auslandes XLI (1852), Nr. 35; A. Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte etc., 3 Bde, Paris 1871—1876. — Zum Eremus: Alphonse Couret, La Palestine sous les empereurs Grecs (Grenoble 1869), appendice: Liste des monastères fondés en Palestine depuis Constantin jusqu'à l'invasion des Arabes; R. von Rieß; Bibelatlas[3], Text 32 f.; derselbe in ZdPV XII, 19—23; XV, 212—233; zur sogenannten Höhle von Adullam vgl. Tobler, Topographie von Jerusalem II, 509 ff. — Zu Gilgal: Hermann Zschokke, Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansau, Jerusalem 1866. — Zu Bethphage: Clermont Ganneau in Revue archéol. Decb. 1877, 366—388. — Zu Emmaus: J. N. Sepp, Jerusalem und das heilige Land[2] I, 54—73; F. Hitzig, Geschichte Israels II, 623; Herm. Zschokke. Das neutestamentl. Emmaus, Schaffhausen 1865; N. Buselli, Illustrazione del Santuario d'Emmaus, Livorno 1888; M. J. Schiffers, Amwâs, das Emmaus des hl. Lucas, Freiburg 1890; vgl. dazu Rückert in Theol. Quartalschr. 1892, 558 ff. und Guthe in ZdPV XVI (1893), 298 ff. — Zur Lage von Geser: Ch. Clermont Ganneau in Bulletin de la Société de Géographie Sér. VI, T. 5 (Paris 1873), 123 ff., ferner in Académie des Inscriptions et Belles lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1874, Sér. IV, T. 2, 201. 213, zuletzt in Archaeological Researches in Palestine 1873/74, II (London 1896), 224—275. — Ueber die Lage der verschiedenen Mizpe in Palästina hat gehandelt L'abbé Raboisson, Les Maspeh. Étude de Géographie exégétique touchant les différentes localités de ce nom, Paris 1897.

Der folgende Artikel behandelt I. Geschichte und Grenzen Judäas S. 557—561, II. das Gebiet Judas S. 561—573, insbesondere Hebron S. 564—659, III. das Gebiet Benjamins S. 573—580, IV. das Gebiet Dans S. 580—582, V. Teile des Gebietes Ephraim S. 582—584 und VI. die Toparchien Judäas nach Josephus und Plinius S. 584 f.

I. Judäa ist die bei Griechen und Lateinern übliche Bezeichnung des von Juden bewohnten Landes (*ἡ Ἰουδαία χώρα* Mc 1, 5 oder *ἡ Ἰουδαία γῆ* Jo 3, 22; 2 Mak 1, 1 *ἡ χώρα τῆς Ἰουδαίας*). Da der Name unter Griechen entstanden ist, so hat er die nachexilischen Wohnsitze der Juden in Palästina etwa von 300 vor Chr. an im Auge. Welche Ausdehnung diese damals gehabt haben, wissen wir aus direkten Zeugnissen nicht; wir können nur aus älteren und jüngeren Nachrichten den Umfang des im 3. Jahrhundert etwa von der jüdischen Gemeinde um Jerusalem bewohnten Gebietes erschließen. Die älteren Nachrichten finden wir im Buche Nehemia, die jüngeren in 1 und 2 Mak. Im Buche Neh ist für diesen Zweck nicht zu verwerten 11, 25—36, da dieses Stück vom Chronisten hauptsächlich nach Jos. 15 und 18 gearbeitet und an die Nachrichten aus nachexilischer Zeit angehängt worden ist. Wichtig sind dagegen die Angaben in Neh 3 und 7 (= Esr 2); sie stimmen nicht untereinander überein, gerade dadurch sind sie lehrreich. Neh 3 zeigt uns das Gebiet, das ganz oder überwiegend von Juden bewohnt und deshalb dem außerordentlichen Statthalter Nehemia unterstellt war; Neh 7 hingegen zählt nur diejenigen Orte auf, deren Bewohner sich zur Haltung des Gesetzes und der übrigen Vorschriften, die bei der Gründung der nachexilischen Gemeinde vereinbart wurden, feierlich verpflichteten. In Neh 7 sind durchaus nicht alle die Juden genannt, die in dem Gebiet von Neh 3 vorhanden waren; denn es schlossen sich anfangs nicht alle um Jerusalem wohnenden Juden der neugebildeten Kultusgemeinde an. Es sind in Neh 7 aber auch Orte genannt, die zu dem Gebiet von Neh 3 wahrscheinlich nicht gehört haben, z. B. Lod, Hadid und Ono V. 37; auch das ist wohl verständlich, weil sich an die neue Kultusgemeinde auch solche Juden anschlossen, die außerhalb, aber doch in der Nähe des geschlossenen jüdischen Gebiets wohnten. Dieser Unterschied zwischen der Zugehörigkeit zum jüdischen Stamm und der Zugehörigkeit zur Kultusgemeinde hielt sich in der Umgebung von Jerusalem nicht lange. Die Bildung der Kultusgemeinde hatte Erfolg wie ihre baldige Nachahmung in Sichem aufs deutlichste zeigt, und wiederum war die Bildung der samaritischen Ge-

meinde für die jüdische ein Anlaß, auf die Vermehrung ihrer eigenen Mitglieder bedacht zu sein. Daher eroberte die Kultusgemeinde von Jerusalem in dem 1. Jahrhundert nach ihrer Gründung wohl das gesamte Gebiet, das eine ganz oder doch nahezu geschlossene Bevölkerung von jüdischer Abkunft hatte. Mit anderen Worten: der Unterschied von Neh 7 gegen Neh 3 glich sich dahin aus, daß das Gebiet des jüdischen Stammes Neh 3 zugleich das Gebiet der jüdischen Kultusgemeinde wurde; hier und da wird durch die Anziehungskraft der letzteren das jüdische Gebiet um Jerusalem noch erweitert worden sein. Diese Lage der Dinge wird uns durch 1 und 2 Mak bezeugt. Die Grenzen des jüdischen Gebiets decken sich ziemlich genau mit den Neh 3 bezeichneten Gegenden. Im Süden ist die Grenze Bethzur (Bethsura) 1 Mak 4, 29. 61; 6, 31: 2 Mak 11, 5; vgl. Neh. 3, 16. Im Norden lag Bethhoron an der Grenze 1 Mak 3, 16, im Westen Emmaus (das heutige ʿamwās) 1 Mak 3, 40, das V. 42 schon als jüdisch bezeichnet wird; vgl. Neh 3, 15; 17 f. 9. 12. Ergänzt werden diese Angaben durch das Verzeichnis der Festungen, die Bacchides um 160 v. Chr. „in Judäa" herstellen läßt 1 Mak 9, 50 ff., Jericho im Osten (Neh 3, 2), Emmaus und Gazara (Geser) im Westen, Bethhoron und Bethel im Norden, Bethzur im Süden. Die übrigen zwei oder drei Orte sind aus verschiedenen Gründen nicht mit Sicherheit zu bestimmen. In Betreff der ersten Namen schwankt die Lesart zwischen *καὶ τὴν Θαμναθὰ Φαραθὼν* und *κ. τ. Θ. καὶ Φαραθών*. Wenn auch Joseph. Antiq. XIII 1, 3 der zweiten folgt, so ist für 1 Mak ohne Zweifel die erste besser bezeugt. Man kann nicht anders übersetzen als Thamna (Thimna) bei Pharathon und hat das von dem Thamna verstanden, das etwa 15 km nördlich von Bethhoron und rāmallah, hingegen mehr als 20 km südlich von ferʿata bei nābulus (Sichem) = Pharathon gelegen ist (S. 583,13). Es fällt schon auf, daß man den unterscheidenden Zusatz für dieses Thamna von einem so weit entfernt liegenden Orte hergenommen haben sollte; das Bedenklichste aber ist, daß dieses Thamna damals nach 1 Mak 11, 34 nicht zu Judäa, sondern zu Samaria gehört hat. Weder dieses Thamna noch das ferʿata bei Sichem passen in den Zusammenhang von 1 Mak 9, 50 ff. Es giebt nun zwei Orte Namens Thimna in dem judäischen Gebiet, das eine bei Beth Semes und das andere zwischen bēt nettīf und Bethlehem; ob eins von diesen gemeint ist, muß unentschieden bleiben, ebenso die Deutung von Pharathon. Außerdem wird noch der Ort *Τεφών* genannt (Josephus a. a. O. *Τοχόαν*), den man wohl auf ein hebräisches תפוח hat zurückführen wollen. Sicherlich wäre dann nur an das Jos. 15, 34 (S. 564,14) genannte zu denken. Wie es sich mit diesen zweifelhaften Orten auch verhalten mag, die Hauptsache steht fest: noch um 160 vor Chr. ist das jüdische Gebiet im wesentlichen das von Neh 3, nur im Norden und Westen haben Erweiterungen stattgefunden.

Dieses Gebiet teilte unter dem Perserreiche wie unter der Herrschaft der Griechen die Geschicke des südlichen Syriens. Nach dem Tode Alexanders des Großen legten zuerst die Ptolemäer von Ägypten aus ihre Hand darauf. Sie behaupteten es mit kurzen Unterbrechungen bis 198; der Sieg Antiochus' III. bei Paneas brachte das südliche Syrien und damit auch Judäa endgiltig in die Hand der Seleuciden. Es bildete einen Teil der Provinz Coelesyrien 1 Mak 10, 69 oder Coelesyrien und Phönizien 2 Mak 3, 5; 4, 4; 8, 8; 10, 11—13. Vermutlich hatten die Könige den Juden aus Rücksicht auf ihre Religion bis zu dem rauhen Eingriff Antiochus' IV. Epiphanes 168 vor Chr. weitgehende Vorrechte der Selbstverwaltung gestattet. Die Zeichen der Abhängigkeit beschränkten sich auf regelmäßige Zahlung von Abgaben, die der Befehlshaber der Burg in Jerusalem nach 2 Mak 4, 28 einzuziehen pflegte, auf eine fremde Besatzung in der Burg von Jerusalem und auf die Heeresfolge. Die Erhebung der Hasmonäer machte allmählich dieser Stellung Judäas ein Ende (vgl. dazu die Angaben 1 Mak 10, 6. 25—45; 11, 28—36; 13, 36—40).

Der griechische Name *Ἰουδαία* ist ebenso wie das Adjektiv *Ἰουδαῖος* nicht auf hebräisches יְהוּדָה und יְהוּדִי, sondern auf aramäisches יְהוּדָי, stat. emph. plur. יְהוּדָיֵא Esr 4, 12; Da 3, 8 zurückzuführen. Die ältesten sicheren Zeugen des griechischen Namens treten gegen Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, gleichzeitig mit dem Beginn der griechischen Herrschaft über den Orient, auf. Das Fragment des Klearchos von Soli (um 320) steht bei Josephus contra Ap. I 22 allerdings neben mehreren verdächtigen Zeugen, wird aber dennoch als zuverlässig gelten dürfen. Völlig zweifellos ist es aber, daß sich Theophrast und Hekatäus von Abdera in ihren Schriften mit den Juden ihrer Zeit beschäftigt haben (vgl. H. Willrich, Juden und Griechen 43 ff.). Beachtenswert ist der Sprachgebrauch in 1 Mak. In diesem Buche findet sich neben der griechischen Form *Ἰουδαία* auch die hebraisierende *Ἰούδα*, und zwar diese letztere häufiger als die erstere (22 mal gegen 17 mal). In 2 Mak findet sich dagegen ausschließlich die griechische Form.

Es gehörte zu den Folgen der hasmonäischen Erhebung, daß J. über seine ursprünglichen Grenzen weit hinauswuchs und sich im Laufe der Zeit ein engerer und weiterer Sprachgebrauch des Wortes bildete. Die Ereignisse lassen das als ganz begreiflich erscheinen. Mit dem Hasmonäer Jonathan beginnen die jüdischen Gebietserwerbungen. Alexander Balas überwies ihm 147 vor Chr. die Stadt Ekron mit ihrer Umgebung, Demetrius II. 145 drei im Norden und Westen an das jüdische Gebiet angrenzende, bisher zu Samarien gehörende Bezirke (*νομοί* 1 Mak 11, 28. 34), so daß das von Jonathan beherrschte Gebiet nun als vier Bezirke gerechnet wird 1 Mak 11, 57. Diese Bezirke hießen nach dem Namen ihrer Hauptorte Apherema, Lydda und Ramathaim. Apherema (*Ἀφαίρεμα*) fällt wahrscheinlich zusammen mit dem großen Dorfe *Ἐφραείμ*, Efraea, das von Eusebius und Hieronymus im Onomasticon 254. 118; 257. 121 auf 20 römische Meilen nördlich von Jerusalem, d. h. in der Gegend der heutigen Orte sindschil und lubban, angesetzt wird (wohl verschieden von dem Efrem, das nach Onomasticon 94 fünf römische Meilen östlich von Bethel gelegen haben soll). Lydda entspricht dem Lod des ATs (Esr 2, 33), dem heutigen ludd (S. 584, 7), und Ramathaim, das Arimathia des NT, ist nach den Angaben des Eusebius und Hieronymus im Onom. 225. 96; 288. 146 (*Ῥεμφίς*, Remphthis) wahrscheinlich das heutige rentis, 14 km nordöstlich von Lydda und 9 km westlich von tibne (= Thamna vgl. S. 583, 15). Der Wunsch nach Einverleibung dieser drei Bezirke gründete sich vermutlich darauf, daß ihre Bewohner der Mehrzahl nach Juden waren und wegen ihrer religiösen Zugehörigkeit zu Jerusalem auch den politischen Anschluß wünschten. Bald darauf wurde Bethzur an der Südgrenze den Seleuciden entrissen 1 Mak 11, 66, um 142 Joppe (Jafa) besetzt und dann judaisiert 1 Mak 12, 33; 13, 11. Dasselbe geschah mit Gazera (Geser) 1 Mak 13, 43 ff. (vgl. 14, 33 ff.; 15, 28). Johannes Hyrcanus (135—105) eroberte Medaba und Samega im Ostjordanlande, unterwarf die Samaritaner um Sichem, später auch die Städte Samaria und Scythopolis, im Süden die Idumäer und zwang sie, die Beschneidung und das jüdische Gesetz anzunehmen (Jos. Antiq. XIII 9, 1; 10, 2 f.). Aristobul I kämpfte gegen die Ituräer (s. oben S. 543) und nahm ihnen ein Stück ihres Gebietes ab, dessen Bewohner er judaisierte Antiq. XIII 11, 3; wahrscheinlich ist damit Galiläa gemeint. Alexander Jannäus machte namentlich im Ostjordanlande bedeutende Eroberungen bis in den Dscholān hinein nördlich vom Jarmūk, aber auch am Mittelmeere unterwarf er Raphia, Anthedon und Gaza Antiq. XIII 12—15, bes. 15, 4. Die Anordnungen des Pompejus 63 vor Chr. lösten dieses jüdische Reich auf. Die nichtjüdischen Städte an der Küste und im Ostjordanlande wurden mit der Freiheit beschenkt, der Hohepriester Hyrcan behielt nur das wirklich jüdische Gebiet (nicht z. B. Samarien) Josephus Antiq. XIV 4, 4; Bell. jud. I 7, 6. Welche Gegenden dieses umfaßte, zeigt die Aufzählung der fünf Bezirke, in die Gabinius 57 vor Chr. das bisher von Hyrcan verwaltete Land für wenige Jahre teilte: Jerusalem, Jericho, Gazara, Amathus, Sepphoris. Die ersten drei entsprechen dem eigentlichen Judäa, abgesehen von Idumäa, das von Antipater verwaltet wurde; Amathus ist der damalige Hauptort des Gebiets Peräa (s. diesen Artikel), Sepphoris die Hauptstadt von Galiläa (Antiq. XIV 5, 4; Bell. jud. I 8, 5). Herodes als König der Juden (37—4 vor Chr.) beherrschte auch wieder Samarien, erhielt 23 vor Chr. die Landschaften Batanäa, Auranitis und Trachonitis, ferner 20 vor Chr. die Gebiete Ulatha und Paneas an den Jordanquellen Josephus Bell. jud. I 20, 4; Antiq. XV 10, 1. 3. Nach seinem Tod kamen Galiläa und Peräa an Herodes Antipas, Batanäa, Trachonitis und Auranitis an Philippus, während Archelaus mit dem Titel Ethnarch Idumäa, Judäa und Samaria erhielt. Nach seiner Absetzung (6 nach Chr.) wurde dieses Gebiet der Provinz Syrien hinzugefügt, jedoch unter die besondere Verwaltung eines Prokurators (*ἐπίτροπος*, Landpfleger) aus dem Ritterstande gestellt, der seinen Sitz in Cäsarea am Meer hatte. Diese Stellung im römischen Reiche wurde, nachdem Agrippa I 41—44 nach Chr. das Gebiet seines Großvaters Herodes des Großen wieder als König beherrscht hatte, auch auf die übrigen Teile des jüdischen Reiches ausgedehnt. Bei Beginn des jüdischen Aufstandes jedoch wurde das Gebiet des Krieges von der Provinz Syrien völlig getrennt und Vespasian als besondere Provinz überwiesen, die den Namen Judäa erhielt (Tacitus, Hist. II, 5; Corpus Inscr. Lat. III, S. 857, Dipl. XIV und Nr. 2830). Der Befehlshaber der 10. Legion war zugleich Statthalter der Provinz; er residierte in Cäsarea am Meer. Diese Ordnung blieb auch nach der Beendigung des Krieges. Im 2. Jhrh. (vgl. Ptol. V, 16, 1) kam neben Judäa der Name Syria Palaestina in Gebrauch, und seit dem 4. Jahrh. wurde Palästina allein üblich.

Die Schriften des Josephus liefern uns die Belege für den engeren und weiteren Sprachgebrauch, der sich auf Grund der soeben angeführten geschichtlichen Vorgänge ge-

bildet hat. Er unterscheidet Judäa von Samarien Antiq. XII 4, 1; XIII 2, 3; XVII 11, 4; und besonders scharf Bell. jud. III 3, 5. Er setzt J. für das Reich der Hasmonäer unter Johannes Hyrcanus Ant. XIII 11, 3, oder unter Alexander Jannäus XIV 5, 2. Er bezeichnet damit das Gebiet des Hohenpriesters Hyrcanus (II) Antiq. XIV 11, 2; 13, 3 oder das Reich des Herodes XVI 2, 1; 10, 4 ff. oder den Teil der Provinz Syrien, der seit 6 nach Chr. durch Prokuratoren verwaltet wurde Antiq. XVIII 1, 1; 2, 2; XV 11, 4, oder endlich das dem Vespasian übergebene Gebiet Bell. jud. III 7, 3; 9, 1, die römische Provinz J. Bell. jud. VII 6, 1; 8, 1. Meint er J. im weitesten Sinne, so schreibt er wohl „ganz Judäa" Antiq. XV 1, 1; XIX 8, 2. Dieser weitere Sprachgebrauch macht auch verständlich, was auf den ersten Eindruck hin befremdet, nämlich daß Josephus J. auch einige Male geradezu für Kanaan setzt Antiq. I 6, 2; 7, 2; IX 14, 1. Bei christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte findet sich das Gleiche, bei Origenes, Tertullian, Eusebius (Onom. ed. de Lagarde 207. 249. 284), Hieronymus u. a. (vgl. Reland 35 ff.). Geographen und Historiker drücken sich in derselben Weise aus, z. B. Ptolem. V, 16, 1; vgl. 15, 6—8; Strabo 16, 749 ff.; D. Cass. 37, 16; 47, 28.

Über J. im weiteren Sinn ist hier nicht zu reden. Es handelt sich in diesem Artikel um J. im engeren Sinne, wie es von Samaria, Galiläa und Peräa unterschieden zu werden pflegt (vgl. die betr. Artikel). Für seine Abgrenzung kommen teils die Angaben des Josephus, teils die Angaben im Talmud in Betracht. Josephus bezeichnet Antiq. XIV 3, 4 Koreä als die nördlichste Stadt J.s. Dieser Ort entspricht dem heutigen ḳarāwā im unteren wādi fār'a, etwa dem nahr ez-zerḳā oder Jabbok gegenüber (ZdPV IV, 245 f.). Ferner ergiebt sich aus der Aufzählung der einzelnen Bezirke, die bei Beginn des großen Krieges gegen die Römer besonderen Befehlshabern unterstellt wurden (Bell. jud. II 20, 4), daß der Bezirk Thamna und das Gebiet von Gophna und Akrabattene noch zu J. gerechnet wurden (s. auch III 3, 5). Der Grenzort gegen Samaria, der von Josephus Bell. jud. III 3, 5 angegeben wird, Anuath Borkaios, läßt sich vielleicht mit der heutigen chirbet berḳīt 3 km nordöstlich von el-lubbān zusammenzustellen. Auf die Ähnlichkeit des Namens ist nicht viel Wert zu legen, weil die bei Josephus überlieferte Form Bedenken erregt. Aber der Platz empfiehlt sich jedenfalls insofern, als er an der alten Straße von Jerusalem nach Sichem und Samaria liegt und nach den Verhältnissen der Oberflächengestaltung wohl die Nordgrenze der Bezirke Akrabba und Gophna bezeichnen kann. Mit Josephus stimmt Eusebius überein, wenn er Onom. 214 sagt, daß 'Ακραββείν die Nordgrenze J.s bilde. Der Talmud nennt ein Dorf עות נאי oder עותני als Grenzpunkt zwischen J. und Samaria; Neubauer (S. 57) meint dazu, daß man es wegen der Aehnlichkeit in den Lauten mit Anuath des Josephus identifizieren dürfe. Nach Westen zu wird ferner vom Talmud (Neubauer 86) Antipatris als Grenzstadt J.s genannt. Dieser Ort lag, wie S. 584,30 näher ausgeführt ist, wahrscheinlich an der Stelle des heutigen ḳal'at rās el-'ain nordwestlich von Jafa, nördlich von Lydda. Sucht man nun eine Verbindung zwischen den bisher genannten Punkten der Nordgrenze herzustellen, so ergiebt sich, daß diese von Akrabba, dem heutigen 'akrabe, an bis nach Antipatris sich an dem Thale entlang gezogen haben wird, das unter dem Namen wādi dēr ballūt in die Küstenebene hinaustritt. Ob J. im engeren Sinn um den Anfang unserer Zeitrechnung auch ein Stück der Küste eingeschlossen hat, ist zweifelhaft. Der Hasmonäer Simon hat wohl Joppe unterworfen und judaisiert 1 Mak 12, 33; 13, 11. Pompejus hat sie den Juden genommen Jos. Antiq. XIV 4, 4; Bell. jud. I 7, 7, Cäsar zurückgegeben Ant. XIV 10, 6. Aus dem Besitz des Archelaus (Bell. jud. II 6, 3) kam sie unter römische Prokuratoren; sie muß damals in der Mehrzahl jüdische Einwohner gehabt haben, da sie während des jüdischen Aufstandes zuerst von Cestius Gallus und danach von Vespasian erobert wird Bell. jud. II 18, 10; III 9, 2 ff. Seit der Zeit wird wohl die heidnische Bevölkerung in Joppe überwogen haben. Auch in Jamnia wird der jüdische Bruchteil der Bevölkerung der stärkere gewesen sein; Vespasian muß sie ebenfalls zweimal unterwerfen (Bell. jud. IV 3, 2; 8, 1), und nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus wird Jamnia der geistige Mittelpunkt des Judentums. Aber die Art und Weise, wie Josephus Bell. jud. III 3, 5 diese beiden Städte neben den altjüdischen Toparchien nennt, zeigt doch deutlich, daß sie zu dem eigentlichen J. nicht gehören (vgl. AG 12, 19; 21, 10), wenn auch die Bevölkerung dort der Mehrzahl nach aus Juden bestand. Man darf dagegen nicht die ebendort befindlichen beiden Sätze anführen, nämlich daß J. sich in die Breite vom Jordan bis Joppe ausdehne, und daß die Meeresküste bis Ptolemais zu J. gehöre. Der letztere Satz paßt auf J. im engeren Sinn gar nicht; er läßt sich nur verstehen, wenn man J. als das von römischen Landpflegern verwaltete Gebiet auf-

faßt, wie wenn Josephus Cäsarea am Meer die bedeutendste Stadt in J. nennt (Bell. jud. III 9, 1). In derselben Weise ist auch der erste dieser beiden Sätze zu verstehen. Die Grenzverhältnisse westlich von der Linie Antipatris-Lydda waren schwankend: die jüdische Bevölkerung überwog, aber das Land war nicht altjüdisch. — Die Westgrenze des eigentlichen Judäa bestimmt sich einerseits nach den Toparchien, die Josephus aufzählt: Lydda, Ammaus, Bethlethepha und Idumäa (Bethlethepha ist wahrscheinlich Bell. jud. III 3, 5 in Pella verderbt worden; vgl. IV 8, 1 und Schürer II^3 181 ff.). Andererseits ist daran zu erinnern, daß von den philistäischen Städten nur einige im Besitz der Juden waren. Ekron kam schon unter dem Hasmonäer Jonathan an Judäa 1 Mak 10, 89, Asdod gehörte unter Alexander Jannäus und unter Herodes zum jüdischen Reiche Jos. Antiq. XIII 15, 4; XVII 8, 1 und mußte von Vespasian unterworfen werden Bell. jud. IV 3, 2, Askalon ist niemals von den Juden bezwungen worden, Anthedon wurde von Augustus an Herodes geschenkt, ebenso Gaza Antiq. XV 7, 3; nach dessen Tode wurde Gaza, vielleicht auch Anthedon zur Provinz Syrien geschlagen Antiq. XVII 11, 4 (Schürer II^3 87. 91). — Den südlichen Teil J.s bildeten die Toparchien Idumäa und Engedi Jos. Bell. jud. III 3, 5. Josephus nennt als Grenzdorf gegen Arabien Jardan, dessen Lage unbekannt ist. Vermutlich hat man es auf der Grenzlinie zu suchen, die Jos 15 und Nu 34 für das Gebiet von Juda im Süden gezogen wird (s. d. A. Negeb). Die Grenze wird nach dieser Seite hin stets geschwankt haben, weil hier zum Teil Nomadenstämme hausten. — Die Ostgrenze ist eine natürliche: das Tote Meer und der Jordan. Auf diese Seite fallen die Toparchien Engedi, Herodeion und Jericho.

II. Die Bodenbeschaffenheit des so umschriebenen Gebiets wird im Zusammenhang in dem Artikel Palästina dargestellt werden. Wir kennen eine große Anzahl seiner alten Ortschaften, da gerade über dies südliche Gebiet Palästinas die Quellen nicht spärlich fließen. Nach dem AT wurde es bewohnt von den Stämmen Juda, Benjamin, Dan und einem Teil Ephraims. Beginnen wir mit dem Namen Juda. In Jos 15, 1—12 werden die Grenzen dieses Stammes im Norden und Süden genau angegeben. Trotzdem sind wir nicht im stande, diese Linien auf den guten Karten, die uns jetzt zu Gebote stehen, genau nachzuziehen, da zu viele Punkte uns unbekannt sind. Man darf die Angaben auch nicht so auffassen, als ob sie eine zwischen den Stämmen unverrückbar feststehende Grenzlinie bezeichneten, die in der Wirklichkeit von hüben und drüben unantastbar gewesen wäre. Die Grenzangaben sind vielmehr eine gelehrte Arbeit, die aus älteren Quellen, vielleicht auch aus der Gegenwart zusammengestellt hat, was ursprünglich ganz verschiedenen Zeiten zukam. Es ist z. B. schwer nachzuweisen, wann die Süd- und die Nordgrenze Judas gleichzeitig den in Jos 15 angegebenen Lauf gehabt haben sollten. Stamm Juda und Reich Juda sind nicht auseinander gehalten; während sonst Beerseba als Südgrenze Israels gilt, greift hier die Südgrenze tief in die südliche Wüste hinein. An einer Stelle tritt auch deutlich ein theoretischer, lehrhafter Zug hervor: der Verfasser will nicht darstellen, wie es wirklich gewesen ist, sondern wie es sein soll. Nämlich als Westgrenze des Stammes Juda giebt er das Mittelmeer an V. 12. Wir haben aber oben gesehen, daß nur unter Alexander Jannäus und unter Herodes dem Großen ein kleiner Teil der Küste zu dem jüdischen Reiche gehört hat. Das war für den Verfasser noch nicht vorhanden. Er denkt vielleicht daran, daß die Philister mehreren davidischen Königen in Jerusalem haben Tribut zahlen müssen, und zieht daher die Grenzlinie bis an das Meer, d. h. er fordert dies Gebiet für Juda (vgl. auch Dt 34, 2; 11, 24). Es beruht daher auf einer falschen Einschätzung dieser Angaben, wenn man ihnen einen hohen geschichtlichen Wert beilegt. Nur ungefähr können wir der Darstellung des Verfassers folgen. Die Nordgrenze beginnt V. 5 bei der Mündung des Jordans in das Tote Meer, läuft westwärts über Beth Hogla (= kaṣr ḥadschla) dem Gebirge zu und erreicht über den Anstieg von Adummim (= ṭal'at ed-damm) die Rogelquelle (= bîr eijûb) südlich von Jerusalem; durch das Hinnomthal steigt sie zur Wasserscheide empor, zieht sich über Kirjath Jearim nach Chesalon (= kesla), Beth Semes ('ain schems) und Thimma (= tibne) und weiter über Ekron (= 'akir) und Jabneel (= jabne) an die Meeresküste V. 11. Man beachte den Abstand dieser Nordgrenze Judas von der oben gezogenen Nordgrenze Judäas! Zur Südgrenze Jos 15, 1—4 vgl. d. A. Negeb.

In dem alttestamentlichen Gebiet Juda, sowie es die vorexilische Zeit kennt, wohnten durchaus nicht allein Judäer. Diese hatten ihre Wohnsitze hauptsächlich in der Breite von Bethlehem, besonders von diesem Orte abwärts nach Westen zu (vgl. die Verwandten Davids). Sie waren nicht Vollblutisraeliten, sondern hatten sich im Lande selbst mit fremden Bestandteilen vermischt. Die drei großen Geschlechter Judas, Sela, Perez und

Serah (Gen 46, 12), werden Gen 38 aus der Verbindung Judas teils mit der Kanaaniterin Sua, teils mit der Thamar abgeleitet, die vielleicht auf die an der Grenze des Negeb gelegene Stadt (und Gegend) Thamar Ez 47, 9 zu deuten ist und auf kenisitische oder jerahmeelitische Bestandteile hinweist, die dem zurückgehenden Stamme Juda neues Leben zugeführt haben. Ein Teil der Daniten, die im Süden sitzen geblieben waren, ging allmählich in dem Stamme Juda auf Jos 15, 33 und 19, 41. Weiter südlich, um Hebron und Debir, wohnten die zahlreichen Geschlechter der Kalebiter und Kenisiter (s. d. A. Kaleb), noch südlicher die Keniter (s. Kain) und Jerahmeeliter. Namentlich Kaleb hätte nach seinem Besitz wohl Anspruch darauf gehabt, als selbstständiger Stamm in Israel gezählt zu werden. Aber die eindrucksvolle Persönlichkeit Davids und sein rasches Glück nach dem Tode Sauls bewirkten, daß die judäischen Geschlechter die Führung im Süden Kanaans übernahmen. Infolgedessen wurde für das gesamte südliche Gebiet der Name Juda üblich Jos 15. Nichtsdestoweniger erhielten sich namentlich die Kalebiter in voller Selbstständigkeit bis über das Exil hinaus. In dieser Zeit treten sie uns wieder bei einer Verschiebung der Bewohner des Gebiets Juda entgegen. Die Edomiter (s. V, 169 f.) drangen von Südosten her im Westjordanlande vor und nötigten die Kalebiter, vor ihnen nach Norden hin zu weichen. Die Entvölkerung, die die Gegend um Jerusalem durch die Maßregeln Nebucadnezars erlitten hatte, ermöglichte es ihnen, dort neue Wohnsitze zu finden. Sie ließen sich hauptsächlich in Bethlehem oder überhaupt in der Landschaft Ephrath nieder 1 Chr 2, 42 ff. 50 ff. Später verschmolzen sie völlig mit der jüdischen Kultusgemeinde. Das von ihnen verlassene Gebiet erhielt in der Folgezeit seinen Namen von den neuen edomitischen Bewohnern, in griechischer Form Idumäa. In der Zeit der makkabäischen Erhebung lief die Grenze zwischen den Juden und den Edomitern bei Bethzur (s. oben S. 558, 10).

Die Übersicht der Ortschaften Judas Jos. 15 zerlegt das ganze Gebiet in vier Teile, in den Negeb, in die Sephela, in das Bergland und in die Wüste. Über den natürlichen Unterschied dieser Teile s. Palästina, über die Orte des Negeb s. Negeb. In der Sephela werden nach dem ursprünglichen Text drei Gruppen, nach dem erweiterten Text V. 45—47 vier Gruppen von Ortschaften aufgeführt. Dabei wird unterschieden zwischen עִיר־ und חֲצַר־; dieses ist der offene Ort, jenes der durch eine Mauer geschützte Ort, der für die offenen Orte den Mittelpunkt bildet; daher werden die offenen Orte überhaupt nicht genannt. Die übliche Wiedergabe im Deutschen, Städte und Dörfer, trifft den Unterschied nicht recht. Die erste Gruppe umfaßt nach V. 36 vierzehn Städte, in V. 33—36 sind aber fünfzehn Städte aufgezählt; der Fehler steckt entweder in Adithaim, das die LXX nicht kennt, oder in Gederothaim V. 36, wofür die LXX „ihre Gehöfte" setzt. Die Orte lagen am Abhang des Berglandes und im Hügellande westlich von Jerusalem und Bethlehem im Gebiet des wādi eṣ-sarār und des wādi es-sanṭ. Folgende von ihnen sind bekannt. Esthaol und Zarea (richtiger Zorea), die Jos 19, 41 als Städte Dans verzeichnet sind, liegen nördlich vom wadi eṣ- ṣarār und entsprechen den heutigen kleinen Orten aschuwaʿ und ṣarʿa. Guérin hat aschuwaʿ mit Esthaol deshalb zusammengestellt, weil er in dem benachbarten bēt ʿaṭāb von einigen alten Einwohnern erfuhr, daß aschuwaʿ früher den Namen Aschuʿal oder Aschtuʿal getragen hätte (Judée II, 137. 382). Beide Orte werden Ri 13, 25: 16, 13 mit der Geschichte des Stammes Dan in Verbindung gebracht; Zorea wird Ri 13, 2 als die Heimat Simsons genannt und 2 Chr 11, 10 als eine Festung Rehabeams erwähnt. Sie entspricht wol der Stadt Ṣarḫa der ʿAmarna-Tafeln. Sanoah V. 34 darf mit chirbet zānūʿa zwischen wadi eṣ-sarār und wadi es-sanṭ zusammengestellt werden. Südwestlich liegt chirbet jarmūk, das nach dem Onomasticon des Eusebius 266 mit der Stadt Jarmuth V. 35; 10, 3. 5. 23; 12, 11 zu vergleichen ist. Die Stadt Adullam, die selbstverständlich nicht von der Bergfeste Adullam (1 Sa 22, 1; 2 Sa 23, 13 2c. zu trennen ist, muß nach der Aufzählung Jos. 15 am wādi es-sanṭ gelegen haben (vgl. Neh 11, 30). Clermont Ganneau hat mit großem Scharfsinn ihre Lage an dem Hügel schēch madkūr westlich vom wādi eṣ-ṣūr und eine Umbildung ihres Namens in chirbet ʿid el-mīje nachzuweisen versucht. Noch Eusebius kennt den Ort 10 römische Meilen östlich von Eleutheropolis. Socho ist ohne Zweifel mit chirbet schuwēke am Südabhang des wādi es-sanṭ identisch (vgl. 1 Sa 17, 1; 2 Chr 11, 7; 28, 18). Die zweite Gruppe V. 37—41 zählt 16 Städte; nach den wenigen Orten, die wir nachweisen können, ist zu schließen, daß sie westlich und südwestlich von der ersten nach Gaza zu gelegen haben. Mizpe V. 38, „die Warte", darf nach dem Onomasticon 279. 139 in dem hochragenden Kalkfelsen tell eṣ-ṣāfije am Fuße des Berglandes neben dem wadi es-sanṭ, westlich von chirbet schuwēke angenommen werden. Lachis V. 39 sucht man neuerdings in tell el-ḥesī, das durch

die Ausgrabungen von Flinders Petrie 1890 als alte Ortslage und Festung erwiesen ist. Lachis wird schon in den ʿAmārna-Tafeln als Sitz eines kanaanitischen Herrschers erwähnt. Rehabeam befestigte die Stadt 2 Chr 11, 9; der judäische König Amazja wurde hier getötet 2 Chr 25, 27. Die Belagerung der Stadt durch Sanherib 2 Kg 18, 14; 19, 8 ist auf den assyrischen Denkmälern dargestellt. Auch Nebucadnezar eroberte sie Jer 34, 7. Eglon V. 39 deckt sich mit der unweit nördlich gelegenen Stätte chirbet ʿadschlān. Lahmas (oder Lahmam?) V. 40 hat man mit chirbet laḥm südlich von bēt dschibrīn zusammengestellt. Die dritte Gruppe V. 42—44 zählt neun Städte, nach LXX zehn, da sie V. 44 statt Maresa die beiden Orte *Βαθησάρ* und *Αἰλώμ* aufführt. Sie scheint in der Gegend von bēt dschibrīn angesetzt werden zu müssen. Libna V. 42 war Eusebius noch bekannt; sie lag nach Onom. 274. 135 in der Gegend von Eleutheropolis und hieß damals *Λόβονα*, Lobna. Heute ist sie verschollen. Kegila V. 44, auch in der Geschichte Davids erwähnt 1 Sa 23, 1—13, wird vom Onom. 270. 120 unter dem Namen *Κηλα*, Echela sieben römische Meilen östlich von Eleutheropolis angesetzt und würde demnach der chirbet kīlā am oberen wādi eṣ-ṣūr entsprechen. Aber dieser Ort liegt nicht in der Sephela, wie doch Jos 15, 33 fordert, sondern im Berglande. Die Lage Kegilas muß daher mindestens zweifelhaft bleiben. Ebenso steht es mit Nezib V. 43, das vom Onom. 283. 142 in die gleiche Gegend des Berglandes verwiesen und daher häufig mit bēt naṣīb gleichgesetzt wird. Achsib (oder Chesib Gen 38, 5 unweit Thimnat) wird im Onom. 301. 112 auf die Ruine *Χασβί* im Gebiet von Eleutheropolis bei Adullam bezogen; vielleicht entspricht ihr der heutige Name ʿain el-kezbe nördlich von wādi essanṭ. Dann würde der Ort aber nicht in die dritte, sondern in die erste Gruppe gehören! Maresa wird vom Onom. 279. 139 auf zwei römische Meilen von Eleutheropolis angesetzt; man vergleicht daher die südlich von bēt dschibrīn liegende chirbet merasch. Es wurde von Rehabeam befestigt 2 Chr 11, 8 und war 14, 9 der Ort, wo der judäische König Assa gegen die Kuschiten kämpfte. Nach Josephus Antiq. XII 8, 6 (vgl. 1 Mak 5, 66) zog Judas von Hebron nach Asdod über diese Stadt. Danach läßt sich vermuten, daß sie die Stelle des späteren Betogabra (Eleutheropolis, bēt dschibrīn S. 573, 4) vertreten hat. Sie wird von Josephus wiederholt als eine Stadt in Idumäa genannt Antiq. XIII 9, 1; XIV 4, 4; 13, 9. Die vierte Gruppe V. 45—47 nennt Ekron, Asdod und Gaza; über sie vgl. den A. Philister.

Die Ortschaften des Gebirges von Juda finden sich V. 48—60 in fünf Gruppen, zu denen aber nach LXX eine sechste hinzuzufügen ist. Zwischen Vers 59 und 60 zählt die griechische Übersetzung elf Städte auf, die ohne Zweifel ursprünglich im hebräischen Texte gestanden haben (s. u.). Die erste Gruppe V. 48—51 zählt elf Städte und ist südlich von Hebron, südwestlich von bēt dschibrīn zu suchen. Samir V. 48 hat Guérin mit schirbet sōmara südwestlich von Hebron zusammengestellt. Jathir (auch Jather 1 Chr 6, 42) lag nach Onom. 266. 133 und 255. 119 in der südlichen Landschaft Daroma (s. Palästina), 20 römische Meilen von Eleutheropolis, ein großes Christendorf. Dazu paßt die Ruine ʿattīr südlich von Hebron insofern, als sich dort Überreste einer Kirche finden; die Entfernung deckt sich nicht ganz. Sie wird auch 1 Sa 30, 27 unter den Orten genannt, denen David Anteile von der Beute der Amalekiter zusandte. Socho deckt sich mit chirbet schuwēke nördlich von ʿattīr. Debir V. 49, das auch Kirjath Sanna und Kirjath Sepher genannt wird Jos 15, 15; Ri 1, 12, war eine kanaanische Königsstadt von einiger Bedeutung, die nach Jo 15 und Ri 1 von dem Kenisiter Othniel (s. Kaleb), nach Jos 10, 38 f. von Josua erobert sein soll. Da das Onomasticon nichts über die Lage des Ortes sagt, so sind wir lediglich auf Vermutungen angewiesen. Von diesen empfiehlt sich am meisten die, welche Debir in dem Dorfe eḍ-ḍaharīje sucht, einem wichtigen Kreuzungspunkt der Wege südwestlich von Hebron und einer zweifellos alten Ortslage. Anab V. 50 ist heute ʿanāb, 5 km südwestlich von eḍ-ḍaharīje; so heißen zwei Ruinenstätten in geringer Entfernung von einander. Die Stadt soll einst, wie auch Debir und Hebron, in den Händen der sagenhaften Anakiter gewesen sein, deren Besiegung von Josua erzählt wird Jo 11, 21. Esthemo, auch 1 Sa 30, 28 erwähnt, entspricht dem Dorfe es-semūʿa östlich von chirbet schuwēke, wo sich verschiedene alte Baureste finden; nach dem Onomasticon 254. 119 lag es wie Jathir (s. oben) in der Landschaft Daroma. Anim versteht das Onomasticon 221. 93 von dem Doppelort Anea in Daroma 9 römische Meilen südlich von Hebron, und dieser entspricht den zwei benachbarten Ruinenstätten el-ghuwēn el-gharbīje und esch-scherkīje (oder el-ghuwēn el-fōkā und et-taḥtā) südlich von es-semūʿa.

Die zweite Gruppe V. 52—54 umfaßte 9 Städte; sie liegen nördlich von der ersten Gruppe, schließen aber auch Hebron in ihre Zahl ein. Arab (ארב) heißt in der LXX

Αἰρέμ; es wird von Eusebius im Onomasticon als Ἐρέμινθα aufgeführt und als ein Dorf im Daroma (s. oben) bezeichnet, während Hieronymus als Stichwort nach dem hebräischen Ereb setzt und den Ort, im Anschluß an Eusebius, mit Heromith zusammenstellt. Einer der Helden Davids wird 2 Sa 23, 35 als Arbiter (d. i. aus Arab) aufgeführt; doch hat die LXX sowie 1 Chr 11, 37 den Namen anders gelesen. Englische Forscher vergleichen die unbedeutenden Trümmer er-rabīje östlich von dem gleich zu erwähnenden ed-dōme. Duma entspricht dem heutigen ed-dōme nördlich von ed-daharīje (s. oben), einer bedeutenden Ruinenstätte, wo noch alte Grundmauern, Felsengräber, Cisternen und Höhlen von den einstigen Bewohnern erzählen. Eusebius und Hieronymus nennen Duma Onom. 250. 116 ein sehr großes Dorf im Daroma 17 römische Meilen (oder 25 km) von Eleutheropolis; dieses Maß trifft ungefähr auf die Entfernung des heutigen ed-dōme von bēt dschibrīn (s. S. 573, 10) zu. Die Lesart Ruma (רוּמָה), die sich in einigen hebräischen Handschriften und in der LXX findet, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Beth Thappuah ist das hochgelegene Dorf taffūḥ 6 km westlich von Hebron an der alten Straße durch den wādi el-afrandsch nach bēt dschibrīn. Es ist von Weinbergen umgeben und besitzt gute Quellen nach Westen zu. Alte Mauerreste, Cisternen nnd Höhlen beweisen, daß der Ort schon in alten Zeiten bewohnt war. 1 Chr 2, 43 wird Thappuah als Sohn Kalebs aufgeführt, d. h. der Ort war, ehe sich die Edomiter hier festsetzten, vom Stamme Kaleb besetzt. Seine von Natur wichtige Lage wird dadurch bezeugt, daß ihn der syrische Feldherr Bakchides zum Schutze der in das Bergland führenden Straßen befestigen läßt 1 Mak 9, 50 (Tephon in Judäa vgl. S. 558). Er wird im Onom. 235. 260. 104 als ein Grenzort zwischen Palästina und Ägypten bezeichnet und 14 römische Meilen (etwa 21 km) von der Ebene Rephaim (nach Süden zu) angesetzt, was ungefähr zu der Lage von taffūḥ stimmt. An letzter Stelle unter den neun Städten dieser Gruppe steht das wohlbekannte Hebron oder Kirjath Arba; im ganzen können wir von diesen neun Städten demnach nur drei mit Sicherheit nachweisen; unter ihnen ist Hebron von größerer Bedeutung.

Hebron nahm den Ruhm eines hohen Alters für sich in Anspruch; wir lesen Nu 13, 22, daß diese Stadt sieben Jahre früher als Zoan, d. i. Tanis, in Ägypten erbaut worden sei. Diese merkwürdige Nachricht können wir bisher nur von den ägyptischen Denkmälern aus ein wenig beleuchten. Auf ihnen wird Tanis schon für die Zeiten des alten Reichs vor dem Eindringen der Hyksos bezeugt, man hat den Namen des Königs Pepi's I. aus der sechsten Dynastie auf einem Stein in Tanis gefunden. Aber eine wirkliche Verwertung jener Nachricht ist uns bis heute nicht möglich. Dem hohen Alter der Stadt entspricht es, wenn uns Hebron als die Heimat mancher Sagen entgegentritt. Was uns im AT davon aufbewahrt ist, betrifft teils die Gestalt Abrahams, der in Mamre (s. S. 568, 17) sein Zelt gehabt haben und in der Höhle von Machpela (s. S. 566, 17) begraben worden sein soll, teils die ältesten Bewohner der Stadt. Als solche werden Nu 13, 23 und Ri 1, 10 drei Enakitergeschlechter bezeichnet, Ahiman, Sesai und Thalmai; sie sind von dem Stamme Kaleb (s. d. A.) besiegt und ihres Besitzes beraubt worden Ri 1, 20; Jos 15, 14 (14, 6 ff.). Diese Enakiter, ein Volksstamm unbekannter Herkunft, werden von der Sage als gewaltige Riesen betrachtet Nu 13, 32 f.; Dt 2, 11; als ihr Vater gilt Arba Jos 15, 13; 21, 11, der gewaltigste von allen 14, 15. Diese letztere Angabe scheint ein junger Zug der Sage zu sein, da sie den älteren Namen der Stadt, Kirjath Arba, in dem Sinne „Stadt des Arba“ erklären will. Die Richtigkeit dieser Erklärung ist sehr zweifelhaft; sie verträgt sich jedenfalls nicht mit der anderen Form des Namens, in der אַרְבַּע den Artikel hat, קִרְיַת הָאַרְבַּע Gen 35, 27; Neh 11, 25. Für diese Namensform kann vielleicht die Deutung „Vierstadt“, „Stadt der Vierzahl“ in Betracht kommen. Sie ist von Ewald (Geschichte Israels³ I, 494) geäußert und von Furrer (Bibellexikon II, 628) dahin ausgeführt worden, daß die Stadt ursprünglich vier Familien umfaßt habe, die in vier abgesonderten Quartieren wohnten, wie man noch heute vier Stadtteile unterscheiden könne. Hierzu ist jedoch zu bemerken, daß das AT von drei Enakitergeschlechtern in Hebron redet (s. oben), sowie daß die jetzige Stadt in sieben Quartiere eingeteilt wird. Bei Hieronymus, Peregrinatio S. Paulae, finden wir die wohl auf jüdische Gelehrte zurückgehende Angabe, daß Kirjath Arba die Stadt der vier Männer bedeute, nämlich Abrahams, Isaaks, Jakobs und Adams (oder Kalebs). Mehrere dem Priesterkodex angehörige Stellen, nämlich Gen 23, 2 ff.; 25, 10; 49, 32 (vgl. Nu 13, 29), nennen die alten Bewohner Hebrons Hetither; mit welchem Recht das geschieht, und welche Auffassung der Hetither dem zu Grunde liegt, ist zweifelhaft (s. Kanaaniter). Zur Zeit des Josephus erzählten die idumäischen Bewohner Hebrons sogar, daß ihre Stadt älter sei als Memphis in Ägypten;

man berechnete ihr Alter damals auf 2300 Jahre (Bell. jud. IV 9, 7). Hebron darf daher als eine sehr alte, wenn nicht geradezu als die älteste Stadt des südlichen Gebirges gelten. Die natürliche Lage des Ortes läßt das wohl verstehen; er liegt in den oberen, noch nicht sehr tief eingeschnittenen Anfängen eines Thales, dessen Hauptrichtung nach Süden geht, parallel mit der Wasserscheide. Die Umgebung ist eine besonders nach Norden, auch nach Osten hin ansteigende fruchtbare Hochebene mit einer durchschnittlichen Höhe von 950—1000 m. Im Osten und Norden wird sie von dem Bergrücken, der die Wasserscheide bildet, überragt; nach Süden ist sie durch mehrere Höhenzüge und tiefe Thäler geschützt; nach Westen eröffnen mehrere Thäler einen nicht schwierigen Abstieg zur Küste hin. Diese Hochebene bot den geeigneten Ort zur Vereinigung und Kreuzung der Wege von vier Seiten her: von Norden führte die an der Wasserscheide entlang laufende Straße auf sie zu, von Westen her mündete die Straße aus Gaza, von Südosten eine ägyptische Straße über Beerseba, von Südwesten der alte Handelsweg vom Roten Meere. Vielleicht hat dieser Umstand, daß vier alte Straßen hier zusammenlaufen, den Anlaß zu der Benennung Kirjath „Arba" gegeben. Hebron mit seiner Hochebene war zugleich die Stätte, wo man nach den Gefahren einer Wüstenwanderung zuerst völlig sichere und bequeme Rast nehmen, vor einer solchen die erforderlichen Vorbereitungen treffen konnte. Die alten Handels- und Verkehrswege haben das Entstehen der Stadt auf der fruchtbaren Hochebene herbeigeführt. Über den Wechsel der Namen Kirjath Arba und Hebron hat Hommel eine Vermutung ausgesprochen, die hier erwähnt werden mag. Er meint nämlich, daß die aus den Amarnabriefen bekannt gewordenen Chabiri der Stadt den neuen Namen Hebron (ursprünglich Chabirân, d. i. Chabiristadt) gegeben hätten, und stellt Kirjath Arba mit dem in den Amarnabriefen vorkommenden Ortsnamen Rubûti zusammen (Altisraelitische Überlieferung 232 f.). H. Winckler hingegen nimmt an, daß Kirjath Arba „Stadt des (Gottes) Arba'" bedeutet und ursprünglich mit Hebron gar nichts zu thun hatte, sondern in Galiläa lag, der eigentlichen Heimat Abrahams, der Enakiter und Hethiter (Gesch. Isr. II, 38 f.). Andere haben Hebron mit חָבַר, חֶבֶר zusammengestellt.

Das Buch Josua stellt die Eroberung Hebrons durch die Israeliten so dar, daß Josua an der Spitze des ganzen Volks nach der Besiegung der fünf verbündeten Könige von Jerusalem, Hebron (König Hoham), Jarmuth, Lachis und Eglon die Stadt erobert und die Bevölkerung dem Banne übergeben habe 10, 36 f. Ri 1, 10 dagegen schreibt diesen Erfolg dem Stamme Juda zu. Beides wird nicht das Richtige sein. Da später der Stamm Kaleb in und um Hebron wohnt, so wird sich dieser selbst wohl von Süden her in den Besitz des Gebietes gesetzt haben, ein Vorgang, der auch in der jetzigen Gestalt der Kundschaftergeschichte (Nu 13 f.; Dt 1, 20—46) noch durchscheint. Im Zusammenhang mit der späteren Geschichtsauffassung nahm man freilich an, daß Josua das Gebiet um Hebron dem Stamm Kaleb zugewiesen habe Jos. 15, 13—19; 14, 6—14; vgl Ri 1, 10—15. Die weitere Geschichte Hebrons ist nur wenig bekannt. Nach dem Tode Sauls erlangte David in Hebron und den zugehörigen Städten Wohnsitze für sich und seine Leute, da er mit den Kalebitern verschwägert und befreundet war. Hier suchten die Judäer ihn auf, um ihn zum Stammeskönig zu salben 2 Sa 2, 1—4. Abner, der Vetter Sauls, verhandelte hier mit David 2 Sa 3, 20 ff. und fand durch Joab (s. o. S. 218) seinen Tod im Thore der Stadt; David veranstaltete ihm ein ehrenvolles Begräbnis und ließ auch das Haupt Isboseths (s. d. A. oben S. 442, 47) später in Abners Grabe beisetzen. An den Mördern Isboseths vollzog David hier die Pflicht der Blutrache für die Familie Sauls und ließ ihre verstümmelten Leiber an dem Teich in Hebron aufhängen 2 Sa 4, 8—12. Es giebt gegenwärtig zwei große alte Teiche in der Thalsohle, die von den verschiedenen Stadtteilen umgeben wird, einen oberen und einen unteren. Wahrscheinlich geht einer von ihnen bereits auf die Zeiten Davids zurück; welcher? das will man in Hebron noch genau wissen, nämlich der untere, der der größere von den beiden ist. Als David nach einem siebenjährigen Aufenthalt in Hebron Jerusalem zum Sitz seines Volkskönigtums machte, ging die Bedeutung der Stadt für die Geschichte Israels zurück. Der Aufstand Absaloms begann in Hebron, aber zu dessen Entscheidung hat es nichts beigetragen (2 Sa 15, 7 ff.). Rehabeam befestigte Hebron 2 Chr 11, 10, ohne Zweifel wegen der Wichtigkeit seiner Lage. Von den vorexilischen Bewohnern Hebrons und seiner Umgebung handelt 1 Chr 2, 42—49; die Hauptzweige der Kalebiter werden dort aufgezählt, darunter Hebron und andere Orte (s. Kaleb). In der Zeit des Exils oder bald nach ihm bemächtigten sich die Edomiter (s. d. A. Bd V S. 169, 60 ff.) der Stadt und ihres Gebiets. Ein Teil der Kalebiter wich nach Norden hin aus; denn wir finden in der nachexilischen Zeit das kalebitische Geschlecht Hur in der Landschaft Ephrath, die sich etwa von Kirjath

Jearim bis nach Bethlehem (s. d. A. Bd II S. 667,27 ff.) ausdehnte (vgl. 1 Chr 2, 19. 50—55; 4, 4 und den A. Kaleb), und einen seiner Zweige in Jerusalem selbst, nämlich Rephaja Neh 3, 9. Hebron war edomitisch geworden und blieb es, bis Judas Makkabäus um 164 vor Chr. die Stadt und ihre Umgebung vorübergehend unterwarf und Johannes Hyrcanus nach 128 die Edomiter überhaupt mit dem jüdischen Reich vereinigte 1 Mak 5, 65 u. S. 559,26. Freilich wurde der Besitz Hebrons in der Theorie von den Juden nicht aufgegeben. Im Priesterkodex wird es Jos. 20, 7 als eine Zufluchtsstadt, 21, 11. 13 als Priesterstadt aufgeführt (= 1 Chr 6, 40. 42) und vom Chronisten Neh. 11, 25 (in Abhängigkeit vom Priesterkodex) selbst zur Zeit Serubabels als jüdisch ausgegeben.

Der alte Name des Orts ist heute verloren gegangen. Die Stadt, die jetzt den Platz des alten Hebron einnimmt, heißt el-chalīl oder vollständig chalīl er-raḥmān, d. i. Freund des Barmherzigen [Gottes]. Gemeint ist damit Abraham, der bereits Ja 2, 23 mit diesem Beinamen ausgezeichnet wird. Wenn schon dieser Name den jetzigen Ort mit dem Wohnsitze Abrahams nach dem AT, nämlich Hebron, in Verbindung bringt, so wird die Gleichheit der beiden Stätten noch mehr dadurch gesichert, daß das merkwürdige Patriarchengrab Gen 23 von der Überlieferung ohne jedes Schwanken bis heute in el-chalīl aufgewiesen wird. Nach Gen 23, 9. 11. 17 war dieses Grab eine Höhle; sie gehörte zu einem Stück Land, das in der makpēlā vor Mamre, d. i. wahrscheinlich östlich von Mamre lag. Makpēlā scheint demnach der Name einer Gegend gewesen zu sein; seine Bedeutung ist unklar (vgl. S. 567,23). Mamre wird Gen 23, 19 durch Hebron erklärt, und ebenso muß wohl Gen 35, 29 verstanden werden. Demnach hätte die Grabhöhle der Stadt Hebron gegenüber gelegen, Hebron oder Mamre im Westen, die Höhle im Osten. Das entspricht den gegenwärtigen Verhältnissen nicht: der größte Teil der Stadt liegt auf der östlichen Seite des Thales und das muslimische Heiligtum, el-ḥaram, an dem Ostrande dieses Stadtteils. Wahrscheinlich stand im Altertum die Stadt oder wenigstens der größere Teil der Stadt auf der Westseite des Thals dem heutigen ḥaram gegenüber. Dort erhebt sich ein breiter Hügel, der den Namen er-rumeidī trägt. Sein Boden ist reich an Höhlen und Cisternen, man findet dort die Reste von sehr alten Mauern und von jüngeren Gebäuden; er ist demnach in früheren Zeiten bewohnt gewesen. Benjamin von Tudela (12. Jahrhundert) und Brocardus (14. Jahrhundert) reden auch noch von den Spuren einer alten Stadt „Hoch-Hebron", die auf dieser Höhe gelegen habe. Dort wäre nach Gen 23 Mamre anzusetzen. Um auf die Höhle in der makpēlā zurückzukommen, so sollen nach dem AT dort beigesetzt sein: Sara Gen 23, 9; Abraham 25, 19; Isaak, Rebekka, Lea 49, 31 und Jakob, dessen Leichnam nach Gen 50, 1 ff. kunstgerecht einbalsamiert wurde. Die nächste Nachricht darüber liefert uns Josephus Bell. jud. IV 9, 7: „die Grabmäler (der Familie Abrahams) werden noch heute in diesem Städtchen (Hebron nämlich) gezeigt, aus sehr schönem Marmor und prächtig gearbeitet". Der von ihm gebrauchte Ausdruck μνημεῖα nötigt durchaus nicht, an kunstvolle Bauten (Denkmäler) zu denken; er wird in den Felsen gehauene Grabkammern bezeichnen, etwa mit einer verzierten Front, wie die sogenannten Gräber der Könige oder die der Richter im Norden von Jerusalem. Das läßt sich mit der „Höhle" von Gen 23 noch vereinigen. Wenn aber der Pilger von Bordeaux 333 n. Chr. meldet, in Hebron sei memoria per quadrum ex lapidibus mire pulchritudinis, in der die Erzväter beigesetzt seien, so ist das die erste zweifellose Spur von Bauten an dieser Stätte. Von wem sie herrühren, fügt der Pilger nicht hinzu. Antoninus Martyr erwähnt 570 n. Chr. dort eine vierhallige Basilika und einen in der Mitte offenen Hof, der durch eine Schranke in zwei, für Christen und Juden bestimmte Räume geteilt sei; dieses Bauwerk muß demnach unter der Herrschaft der byzantinischen Kaiser, vielleicht von einem derselben, errichtet worden sein. Es ist im siebenten Jahrhundert in den Besitz der Muslimen übergegangen, darauf an die Kreuzfahrer und von diesen wieder an die Muslimen gekommen; es hat auf diese Weise wiederholt den Wechsel zwischen Kirche und Moschee durchgemacht. Auch sind andere Veränderungen mit der Einrichtung des Platzes vorgenommen, die jedoch nur zum Teil bekannt sind und sich hier nicht der Reihe nach namhaft machen lassen. Es soll hier nur noch eine kurze Schilderung der jetzigen Beschaffenheit des ḥaram gegeben, und diese mit einigen geschichtlichen Bemerkungen verbunden werden. Der heilige Platz, ein oblonger Raum von 60:34 m, ist von einer stattlichen Mauer umschlossen, die etwa 18 m hoch ist. Ihr oberer Teil ist ein Werk der Muslimen. Sie hatten auch auf die vier Ecken vier Minarets aufgesetzt; doch stehen jetzt nur noch zwei von ihnen. Der untere Teil der Mauer bis zu einer durchschnittlichen Höhe von 12 m ist alt und sehr sorgfältig hergestellt. Die Steine sind schön behauen und zum Teil sehr groß; einer ist über 11 m lang und

mehr als 1 m hoch. Die innere Fläche des ḥaram liegt etwa 4,50 m höher als die westlich benachbarte Straße der Stadt. Der Zugang zu ihr befindet sich gegenwärtig an der Ostseite. Man hat nämlich in neuerer Zeit an der südlichen, östlichen und nördlichen Seite in einigem Abstande vom Heiligtum eine zweite Mauer aufgeführt und den Raum zwischen beiden Mauern als bequemen Zugang zu der höher gelegenen Fläche des ḥaram eingerichtet. Auf zwei Freitreppen im Norden und Süden der alten Ringmauer kann man den östlichen Zugang zum heiligen Bezirk erreichen; doch pflegt nur die südliche Treppe den Besuchern offen zu stehen. Das östliche Thor führt durch die Ringmauer, die hier 2,60 m stark ist, in eine doppelte, von Spitzbogen überwölbte Halle; in ihrer südlichen Hälfte befinden sich zwei achteckige Kapellen, in denen die Kenotaphe des Abraham und der Sara stehen. Der erstere, etwa 2,50 m lang und 1,20 m breit, besteht aus Mauerwerk, das mit Marmorplatten bekleidet ist; schwere, seidene Decken hüllen ihn ein. Zwischen diesen beiden Schaugräbern öffnet sich südwärts der Eingang in die eigentliche Moschee. Sie nimmt den gesamten südlichen Raum des geheiligten Bezirkes ein. Ihre Ausdehnung beträgt von Osten nach Westen 28 m, von Norden nach Süden 21 m. Sie ist durch vier starke Pfeiler mit vortretenden Säulen in drei von Spitzbogen überwölbte Hallen oder Schiffe (also neun Gewölbe) eingeteilt. Diese Schiffe sind von ungleicher nordsüdlicher Breite, das südlichste hat die geringste Breite. Im mittleren Schiff stehen die Grabgebäude für Isaak und Rebekka, an die südlichen Pfeiler angelehnt. Unter dieser Moschee soll sich die Höhle mit den Patriarchengräbern befinden. Man bezeichnet in dem südlichen und in dem mittleren Schiff je eine Stelle als Zugänge zu ihr. Der eine soll in die westliche, der andere in die östliche Höhle führen; man spricht nämlich schon seit der griechischen und lateinischen Übersetzung des AT von einer Doppelhöhle (Luther: zwiefache Höhle; lat. spelunca duplex) auf Grund einer zweifelhaften Deutung des hebräischen Wortes makpēlā. Diese beiden Zugänge sind durch Steinplatten in der Pflasterung des Bodens verschlossen. Eine dritte Öffnung befindet sich in dem nördlichen Schiff, sie gleicht dem Mundloch einer Cisterne und ist wie dieses mit einem Steine zugedeckt. Durch das Loch dieses Steins hat man bei der letzten genaueren Untersuchung 1882 (s. unten) mit Hülfe einer Lampe festgestellt, daß sich darunter ein leeres Gemach befindet, dessen Wände und Decke zum Teil Felsen zu sein schienen, und an dessen südöstlicher Wand ein Thor bemerkt wurde, das große Ähnlichkeit hatte mit einem Eingang in alte Felsengräber, wie sie sich häufig in Palästina finden. Verläßt man die Moschee in nördlicher Richtung und schreitet durch die oben erwähnte Vorhalle, so gelangt man auf den offenen Hof des ḥaram. Er umfaßt nur einen kleinen Teil der nördlichen Hälfte des Bezirks. Das nördliche Ende ist durch mehrere Gebäude aus der neueren Zeit bedeckt. Eins von ihnen enthält die Kenotaphe Jakobs und der Lea. Das Grab Josephs — selbstverständlich wieder ein Schaugrab — befindet sich in einem Anbau, der erst nach den Kreuzzügen (1393) an die äußere Nordwestecke der schönen Ringmauer des Heiligtums angefügt worden ist. Diese Kenntnis des jetzigen Heiligtums verdanken wir den Beobachtungen, die seit 1862 bei Besuchen von seiten hochgestellter Personen ausgeführt werden konnten. Denn die fanatisch gesinnten Muslimen Hebrons verwehren jedem „Ungläubigen" den Eintritt in die Moschee; es wird nur gestattet, die südliche Freitreppe hinanzusteigen. Durch besondere Erlaubnis des Sultans erhielten Zutritt 1862 der Prinz von Wales, 1866 der Marquis von Bute, 1869 der Kronprinz von Preußen und 1882 die Prinzen Albert Victor und George von Wales. Über den Besuch des Prinzen von Wales hat der preußische Konsul Dr. G. Rosen, über den Besuch der englischen Prinzen 1882 der englische Offizier und Palästinaforscher C. R. Conder berichtet (s. die Litteratur). Auch hat im Jahre 1119 eine Untersuchung des Patriarchengrabes durch lateinische Mönche stattgefunden, über die wir Berichte kennen. Sie bestätigt, daß es unter der Moschee (Kirche) unterirdische Gemächer und Grabkammern giebt; aber leider ist sie nicht genau genug geführt worden und unvollendet geblieben, so daß sie uns kein deutliches Bild liefert.

Das Älteste an dem jetzigen ḥaram ist ohne Zweifel die stattliche Ringmauer. Graf M. de Vogüé hat in seinem Prachtwerke Le temple de Jérusalem (Paris 1864), S. 4 ff. bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Behandlung der Steine sehr derjenigen gleicht, die an der südlichen Mauer des ḥaram in Jerusalem wahrzunehmen ist, genauer gesagt an den Stücken, die dort unmittelbar über der Schicht liegen, die de Vogüé wohl mit Recht von Herodes dem Großen herleitet. Nach diesem Merkmal würde man die Mauer eher der Zeit nach Herodes als etwa diesem selbst zuschreiben. Zugleich fällt ins Gewicht, daß Josephus von einem Bauwerk an dieser Stätte noch nichts zu wissen scheint, aber der Pilger von Bordeaux bereits von einem solchen redet; vielleicht entspricht

das Viereck (quadrum), von dem er redet, schon dem Umfange des jetzigen Bezirks. Die von Antoninus Martyr erwähnte Basilika könnte auf die Zeiten Justinians zurückgehen. Da die jetzigen Säulenkapitäle an den Pfeilern zum Teil noch byzantinische Zeichnung haben, so ist man geneigt, sich die Basilika bereits an der Stelle der Moschee zu denken, als die älteste Vorgängerin des jetzigen Baues, der demnach gewisse Stücke des älteren Gebäudes in sich aufgenommen hätte. Mit dieser Annahme stimmt die Angabe des Samuel Bar Simson um 1210 gut überein, daß nämlich „das heilige Haus" in Hebron vor 600 Jahren erbaut worden sei. Die unterirdischen Gänge, Gemächer und Gewölbe, von denen die Berichte über die Untersuchung des Jahres 1119 reden, würden demgemäß ebenfalls byzantinische Arbeit sein. An eine Veränderung des Umfangs des heiligen Bezirks in späterer Zeit kann kaum gedacht werden; denn die eigentümliche Anlage und Einteilung der einstigen Kirche (jetzigen Moschee) — das Fehlen einer Apsis, die Richtung der Achse von Südost nach Nordwest, die Teilung in neun Vierecke, von denen die mittleren drei fast quadratisch sind — legt den Schluß nahe, daß sich der Baumeister des ersten christlichen Gotteshauses über dem Patriarchengrabe bereits an feste Schranken gebunden sah, nämlich an die Ringmauer des haram.

Schon oben ist von der Lage Mamres die Rede gewesen (s. S. 566, 20). Mit ihr hängen die Eichen (oder Terebinthen) Mamres zusammen, neben denen Abraham nach dem Jehovisten sein Zelt aufschlug Gen 13, 18; 18, 1. Ist Mamre nach Gen 23, 19; 35, 27 ein Ort gegenüber dem Patriarchengrabe, so handelt es sich um heilige Bäume, d. h. um eine Kultusstätte neben diesem Orte. Anders stellt Gen 14, 13 die Sache dar: Mamre, sowie Aner und Eskol sind Amoriter in Hebron, zu denen Abraham in einer Art von Schutzverhältnis steht. Eskol fällt wohl zusammen mit dem Orte Eskol, nach dem das Thal genannt ist, bis zu dem die Kundschafter vordrangen Nu 13, 23; 32, 9; Dt 1, 24. Dieser Ort deckt sich wahrscheinlich mit dem heutigen bēt iskāhel 6 km nordwestlich von Hebron; Hieronymus erwähnt Eskol in der Peregrinatio S. Paulae am Wege zwischen Bethzur und Hebron. Daß nun Mamre und Eskol Ortsnamen sind, spricht nicht zu Gunsten der Darstellung in Gen 14. Das Kapitel nimmt auch sonst eine Sonderstellung unter den Quellen der Genesis ein, es wird neuerdings meistens als jung angesehen; daher verdient die andere Darstellung den Vorzug. Man hat ferner Aner mit der Höhe ne'ir im Westen Hebrons, Mamre mit chirbet und 'ain nimre im Norden der Stadt verglichen; aber diese Gleichungen sind an sich unsicher, und die letztere würde zu den Angaben des AT über die Lage von Mamre gar nicht passen. Wenn wir daher bei diesen stehen bleiben (vgl. S. 566, 20), so erübrigt die Frage, ob sich sonst eine zuverlässige Nachricht über die Eichen Mamres findet. Die LXX setzt statt des Plurals den Singular δρῦς (Eiche oder heiliger Baum überhaupt), und auch Josephus läßt Abraham *περὶ τὴν Ὠγύγην καλουμένην δρῦν* bei Hebron wohnen Antiq. I 10, 4. Diese seltsame Benennung zeigt, daß wir es mit einer von Mythus und Sage umwobenen Stätte zu thun haben. Ogygisch heißt bei den Griechen überhaupt „uralt, riesengroß"; aber Josephus setzt nicht das Adjektiv. Die Übertragung des Namens Ὠγύγη auf einen Baum bleibt rätselhaft. Es handelt sich doch wohl um denselben heiligen Baum, wenn Josephus Bell. jud. IV 9, 7 erzählt, etwa sechs Stadien von Hebron zeige man eine sehr große Terebinthe, die so alt wie die Welt sei. Der Wechsel von Eiche und Terebinthe fällt nicht ins Gewicht gegenüber dem anderen Umstande, daß in beiden Stellen ein uralter und sagenberühmter Baum gemeint ist; es wird richtig sein, an einen und denselben Baum, nicht an verschiedene Bäume zu denken. Man hielt an dieser Stelle vielbesuchte Märkte ab. So ließ Hadrian nach dem Aufstande Bar Kochbas eine so große Zahl von Juden an der Terebinthe bei Hebron verkaufen, daß ein jüdischer Sklave nicht mehr galt als ein Pferd (Chronicon paschale ed. Dindorf I, 474; Hieronymus zu Sach 11, 5; Jer 31, 15). Neben ihr war eine berühmte heidnische Opferstätte, die der Kaiser Konstantin zerstören und durch eine christliche Kirche ersetzen ließ (Eusebius, Vita Const. 3, 57). Wahrscheinlich ist dieser Maßregel auch der alte Baum zum Opfer gefallen; denn Hieronymus sagt im Onomasticon (ed. de Lagarde 114), daß der Baum bis zur Zeit seiner Jugend und der Herrschaft des Konstantin noch gezeigt worden sei, und redet in der Peregrinatio S. Paulae nur von den Spuren dieses Baumes, die noch zu sehen seien. Dieser Baum war die letzte Station am Wege von Jerusalem nach Hebron, zwei römische Meilen (3 km) von Hebron entfernt (Pilger von Bordeaux 333). Dieses Maß paßt vollkommen auf die Stätte, die heute rāmet el-chalīl heißt (d. h. Rama Abrahams). Sie liegt 3 km nördlich von Hebron, hoch und frei auf der Wasserscheide (1020 m), östlich vom Wege nach Jerusalem. Man sieht aus dem Boden noch zwei bis drei Lagen von schönen, sorgfältig

geschichteten Steinen hervorragen, die vielleicht einst zu der Ringmauer des heiligen Bezirks gehört haben. Weiter östlich sind die Reste einer großen Kirche bemerkbar, wahrscheinlich der Basilika, die Konstantin hier hat erbauen lassen. Dr. G. Rosen hörte 1856 eine Niederung östlich von den merkwürdigen Steinschichten challet buṭmet er-rāme nennen, d. i. Niederung bei der Terebinthe von Rama — offenbar noch eine Erinnerung an den längst verschwundenen Baum. Die englische Karte (von 1874/81) zeigt dagegen eine challet el-buṭme westlich von rāme. Seit den Kreuzzügen fand eine andere Annahme Beifall. Man beginnt nämlich mit dem dreizehnten Jahrhundert einen südlicher stehenden Baum als die Abrahamseiche zu bezeichnen (wohl zuerst bei dem Mönche Burchard 1283). Das ist die heute noch nicht ganz abgestorbene balluṭat sibtā neben chirbet sibtā im Westen des wādi et-tuffāḥ. Die Örtlichkeit gehört jetzt den Russen, die neben der im Winter 1888/89 vom Sturm gebrochenen Eiche ein Hospiz und einen Aussichtsturm gebaut haben. Ohne Zweifel hat rāmet el-chalīl die wirkliche Überlieferung für sich; Josephus z. B. erzählt doch, was man in jüdischen Kreisen damals darüber wußte. Daß jene Angaben dem AT gut entsprächen, kann man nicht sagen. Aus den Eichen ist ein heiliger Baum geworden; die LXX änderte wahrscheinlich die Benennung des Orts mit Rücksicht auf die damalige Beschaffenheit. Auch ist die Entfernung der späteren Terebinthe von Hebron reichlich groß dafür, daß sie nach diesem Ort benannt sein sollte. Vielleicht erklärt sich der Unterschied durch die naheliegende Annahme, daß in alter Zeit zahlreiche Eichen oder Terebinthen, ein kleiner Wald („Hain Mamre"), dicht nördlich von Hebron vorhanden waren, daß aber in späteren Jahrhunderten nur noch ein gewaltiger alter Baum, die *δρῦς* der LXX ꝛc., übriggeblieben und der einzige Träger der alten Sagen geworden war.

Das jetzige Hebron, el-chalīl genannt (s. S. 566, 11), zerfällt in sieben Quartiere und zählt 18—19000 Einwohner. Darunter befinden sich etwa 1500 Juden, die drei Synagogen besitzen; alle übrigen sind Muslimen, die sich gegen fremde Einflüsse fanatisch abschließen. In der fruchtbaren Umgebung bemerkt man zahlreiche Weinberge. Abgesehen von Acker- und Gartenbau beschäftigen sich die Einwohner mit der Zubereitung von Wasserschläuchen, mit Glasbläserei und mit Handelsgeschäften in der Wüste südlich und südöstlich von der Stadt. Diese Leute ziehen also zum Teil noch dieselben Handelspfade, die einst Salomo und Usia beherrschten.

Kehren wir nun zu dem Verzeichnis der Städte in Juda zurück, das wir oben S. 564 verlassen haben. Die dritte Gruppe der Orte auf dem Gebirge Juda umfaßt zehn Städte (nach LXX neun s. unten), von denen wir die ersten vier sicher nachweisen können. Ihre Lage zeigt, daß diese Gruppe ungefähr östlich von der zweiten und nördlich von der ersten gesucht werden muß. Maon wird 1 Sa 25, 2 als die Heimat des Kalebiten Nabal genannt (vgl. 1 Chr 2, 45), heute chirbet und tell maʿīn, ein an der Wasserscheide gelegener Gipfel 880 m mit alten Grundmauern, Höhlen und Cisternen. Die „Wüste (von) Maon" 1 Sa 23, 24 f. bezeichnet wahrscheinlich das südöstlich angrenzende Gebiet. Karmel (Carmel) war ebenfalls Besitz Nabals 1 Sa 25, 2. 5 und nach 1 Sa 15, 12 der Ort, wo Samuel dem Könige Saul entgegentrat, als er die Amalekiter besiegt hatte. Die Stätte hat ihren alten Namen behalten, el-karmal, 11 km südlich von Hebron, 819 m hoch an der Wasserscheide gelegen mit bedeutenden Ruinen, darunter von zwei Kirchen. Nach dem Onomasticon 272. 302 (vgl. Notitia dignit. I, 78 f.) lag hier eine römische Besatzung; sie sollte offenbar die hier sich kreuzenden Straßen bewachen. Siph, gleichfalls kalebitisch 1 Chr 2, 42, wird in den Erzählungen über die Verfolgung Davids durch Saul erwähnt 1 Sa 23, 19 f.; 26, 1 f. Rehabeam befestigte die Stadt 2 Chr 11, 6. Es entspricht der heutige tell zīf südöstlich von Hebron an der Wasserscheide 878 m mit einigen Felsengräbern. Die „Heide" (so Luther) in der Wüste von Siph wird wohl richtiger als Ortsname betrachtet, hebr. חֹרְשָׁה, dem vielleicht die heutige chirbet chorēsā entspricht, eine Trümmerstätte 3 km südlich von tell zīf. Jos 15, 23 wird ein anderes Siph, das südlicher lag, im Negeb, gemeint sein. Juta, eine Priesterstadt Jos 21, 16, heißt heute juṭṭā; das ist ein großes Dorf (837 m) südlich von Hebron mit steinernen Häusern, alten Cisternen, Keltern und Felsengräbern. Die Einwohner besitzen große Herden (17000 Schafe). Über Jesreel vgl. Bd VIII, 733, 24 ff. Sanoah wird wohl mit der ausgedehnten Ruinenstätte chirbet zānūta 12 km südlich von juṭṭā zusammengestellt; doch sollte man dann diesen Ort seiner Lage nach in der ersten Gruppe V. 48—51 erwarten. Zu Kain, das man in chirbet jaḳīn südöstlich von Hebron sucht, vgl. den Art. Kain. Beide Namen, Sanoah und Kain, sind in der LXX zu einem Namen *Ζακανάειμ* verbunden; daher werden dort nur neun Städte in dieser Gruppe gezählt. Von einem Gibea in dieser Gegend (1 Chr 2, 49), „in dem öst-

lichen Teile Daromas" (des Südlandes), weiß noch das Onomasticon 246. 128; heute ist die Spur davon noch nicht wiedergefunden. Auch ein Thimna in diesem Teil des Gebirges ist unbekannt.

Die vierte Gruppe V. 58f. zählt sechs Städte; sie sind nördlich von der zweiten und dritten, d. h. nördlich von Hebron, zu suchen. Halhul findet sich unter dem alten Namen ḥalḥūl 9 km nördlich von Hebron, ein stattliches Dorf mit einer Quelle, Felsengräbern und alten Mauerresten, 997 m. Beth Zur (Beth Zura), von Rehabeam befestigt 2 Chr 11, 7, wird 1 Chr 2, 45 als kalebitisch aufgeführt und Neh 3, 16 als jüdischer Doppelbezirk genannt. In den Makkabäerkriegen spielte es eine wichtige Rolle als befestigter Grenzort 1 Mak 4, 29. 61; 6, 31. 50; 9, 52, bis es von Simon 140 v. Chr. mit dem jüdischen Gebiet endgültig vereinigt wurde 1 Mak 11, 65; 14, 7. 33. Der Name hat sich bis heute erhalten: bēt ṣūr liegt 25—30 km südlich von Jerusalem nahe westlich am Wege nach Hebron, 966 m, durch Mauerreste, Felsengräber und einen Turm aus dem Mittelalter als alte Ortslage kenntlich. An der anderen Seite des Weges liegt die reichliche Quelle ʿain eḍ-ḍirwe, an der nach dem Onomasticon 235 Philippus den Eunuchen aus Mohrenland getauft haben soll. Gedor wird als die Heimat einiger Krieger Davids genannt 1 Chr. 12, 7 und war nach dem Exil von Kalebitern bewohnt 4, 4. 18 (1 Chr 4, 39 wird richtiger Gerar gelesen). Es wird mit dem heutigen chirbet dschedūr 911 m, einer alten Ortslage nördlich von bēt ṣūr, zusammenfallen. Beth Anoth, das wahrscheinlich „Heiligtum der (Göttin) Anath" bedeutet (vgl. Beth Anath Jos 19, 38) ist mit chirbet bēt ʿainūn verglichen worden, einer alten Ortslage mit Mauerresten, mit der Ruine einer Kapelle, mit einer Quelle und einem Teich; sie liegt südöstlich von ḥalḥūl an der Wasserscheide. Maarath und Elthekon sind unbekannt.

Die fünfte Gruppe ist nur durch den griechischen Text (LXX) uns erhalten worden; daß sie als ein echter Bestandteil des Urtextes anzusehen ist, leuchtet aus den bekannten Ortsnamen, die sie enthält, zur Genüge ein. Von den elf Städten lassen sich acht bestimmen: daraus ergiebt sich, daß das Gebiet dieser Gruppe nördlich von der vorigen, um Bethlehem und bis in den Westen Jerusalems, anzusetzen ist. Thekoa war die Heimat des Propheten Amos Am 1, 1, des von Joab zu David gesandten Weibes 2 Sa 14, 2ff. und eines Helden Davids 2 Sa 23, 26. Rehabeam befestigte die Stadt 2 Chr. 11, 6, die südlich von Jerusalem Jer 6, 1 und am Rande der Wüste lag 2 Chr 20, 20. 26; 1 Mak 9, 33. Die Einwohner waren nach dem Exil Kalebiten 1 Chr 2, 24; 4, 5 und beteiligten sich mit Ausnahme ihrer Oberhäupter an dem Mauerbau Nehemias in Jerusalem Neh 3, 5. 27. Jetzt sind noch Ruinen des Ortes vorhanden, Reste einer christlichen Kirche, Cisternen und Gräber; er heißt tekūʿa und liegt 16 km südlich von Jerusalem (vgl. Onomasticon 261. 156; 254. 119). Das Grab des Amos wurde dort bis ins Mittelalter gezeigt. Ephratha wird im griechischen Text mit Bethlehem gleichgesetzt, ähnlich wie in den Glossen Gen 35, 19; 48, 7; doch läßt sich zweifeln, ob Ephratha, sonst Name einer Landschaft, auch Name einer Stadt gewesen ist (vgl. II, 667, 27). Peor (griech. *Φαγώρ*, vgl. Gen 36, 39) lag nach dem Onomasticon 300. 123 in der Nähe von Bethlehem und deckt sich mit der alten Ortslage fāghūr 915 m an der Wasserscheide. Etam (griech. *Αἰτάν, Αἰτάμ*; hebr. עֵיטָם) wurde von Rehabeam befestigt 2 Chr 11, 6 und war nach dem Exil von Kalebitern bewohnt 1 Chr 4, 3. Ihr Name ist in ʿain ʿaṭan südlich von den salomonischen Teichen (VIII, 682, 34) erhalten; daher ist wahrscheinlich auf diesen Ort die Angabe des Josephus Antiq. VIII 7, 3 zu beziehen, der ein Etam 50 Stadien von Jerusalem bei den Gärten Salomos erwähnt. Kulon (griech. *Κουλόν*) entspricht vielleicht dem heutigen ḳalōnije, einem nordwestlich von Jerusalem an der jetzigen Straße nach Jafa gelegenen Dorfe; doch wollen andere den heutigen Namen auf das lateinische colonia zurückführen (S. 580, 11) und betrachten ihn daher nicht als alt. Sores (griech. *Ἐωβής, Σωρης*) ist wohl das heutige sārīs, ein Dorf im Süden der Straße von Jafa nach Jerusalem, 15 km westlich von dieser Stadt. Karem (*Καρέμ*, כָּרֶם) scheint das ansehnliche Dorf ʿain kārim 7 km westlich von Jerusalem zu sein. Es wird von lateinischen und griechischen (russischen) Pilgern viel besucht und trägt auch den Namen St. Johann, weil hier die Eltern Johannes des Täufers, Zacharias und Elisabeth, gewohnt haben und Johannes hier geboren sein soll. Seit der Zeit der Kreuzzüge hat man nämlich hier die „Stadt Juda" Lc 1, 39 gesucht, die andere jedoch mit dem oben (S. 569, 51) genannten Juta zusammenstellen wollen. Bether (*Θεθήρ, Βαιθήρ*) ist nach 1 Esr 5, 17 auch Esr 2, 20 für גִּבָּר und Neh 7, 25 für גִּבְעֹן einzusetzen, war also nach dem Exil wieder ein jüdischer Ort. Nach Eusebius hist. eccl. IV, 2 und nach dem Talmud wurden die Führer des jüdischen Aufstandes unter Hadrian 135 in Bether besiegt. Der Name bittīr haftet heute an einem auf steilen

Felsterrassen gelegenen Dorfe 10 km südwestlich von Jerusalem; alte Mauern und Bruchstücke von Inschriften stellen seine militärische Bedeutung außer Zweifel (vgl. Clermont Ganneau, Archaeological Researches I, 463—470). Manocho hängt wahrscheinlich mit dem jüdischen Geschlecht der Manahthiter 1 Chr 2, 52. 54 zusammen, aber die Lage des Ortes ist unbekannt.

Die sechste Gruppe V. 60 umfaßt nur zwei Städte, Kirjath Baal oder Kirjath Jearim und Harabba. Wenn sich auch nur die erste annähernd bestimmen läßt, so steht doch die Lage dieser Gruppe im Westen von Jerusalem außer Frage. Der Name des Orts wechselt. Neben den oben genannten findet sich Baala Jos 15, 9—11; 1 Chr 13, 6 und Baale Jehuda 2 Sa 6, 2; H. Dort hat daraus den Schluß gezogen, daß der vollständige Name Kirjath Baal (Baale) Jehuda gelautet habe, d. i. Stadt des Herrn (Gottes) von Juda. Kirjath Jearim gehörte nach Jos 9, 17 zu dem Städtebund der Gibeoniter, der von Israel einen Vertrag zu erringen wußte. Längere Zeit war dort die heilige Lade, bis sie David nach seiner Residenz holte 1 Sa 6, 21; 7, 1 f.; 2 Sa 6; Ps 132, 6. Jer 26, 21 wird K. J. als die Heimat des Propheten Uria genannt. Es gehörte zu der Landschaft Ephrath (vgl. I, 667), die nach dem Exil von Kalebitern besetzt war 1 Chr 2, 50. 52 f., und wird Esr 2, 25; Neh 7, 29 zu den Orten der jüdischen Gemeinde gerechnet. Seine Lage ist nicht sicher zu bestimmen. Es lag an der Grenze zwischen Juda und Benjamin, westlich von Nephtoah (liftā?), östlich von Chesalon (= keslā), südlich von Beth Horon Jos 15, 9; 18, 14 f.; nach 1 Sa 6, 21 oberhalb von Beth Semes (vgl. Ri 18, 12 östlich von Zarea und Esthaol); nach dem Onomasticon 271. 109; 234. 103 9 oder 10 römische Meilen (etwa 15 km) nach der (alten) Straße von Jerusalem nach Diospolis (Lydda). Nach dem Vorschlage von Ed. Robinson wird häufig das große Dorf karjet el-ʿineb oder abu ghōsch (so genannt nach einem mächtigen Dorfscheich im Anfange des 19. Jahrhunderts) 12 km von Jerusalem an der heutigen Straße nach Jafa für die Stätte des alten Kirjath Jearim angesehen. C. R. Conder hingegen glaubt den Ort in chirbet ʿarma südlich vom heutigen wādi es-ṣarār wieder gefunden zu haben; doch würde nach dieser Annahme die Grenze zwischen Juda und Benjamin zu weit südlich fallen. Jos 18, 58 wird der Ort zu Benjamin gerechnet.

Als letzter Teil des Gebiets von Juda wird endlich Jos 15, 61 f. die Wüste genannt, d. h. der östliche Abhang des Gebirges nach dem Toten Meere zu (vgl. den A. Palästina). In dieser Gegend nennt der hebräische Text sechs, die LXX mit starken Abweichungen auch in den einzelnen Namen sieben Städte. Von ihnen lassen sich zwei nachweisen. Die „Salzstadt,“ hebr. עִיר־הַמֶּלַח, lag wahrscheinlich im Salzthal, das durch wiederholte Kämpfe gegen die Edomiter bekannt ist 2 Sa 8, 13; 2 Kg 14, 7. Sie ist daher im Süden nach der edomitischen Grenze hin zu suchen und entspricht dem heutigen tell und chirbet el-milḥ im wādi el-milḥ 25 km östlich von Beerseba (s. den A. Negeb). Engedi, d. i. die Bocksquelle, lag am Toten Meere Ez 47, 10 und war nach dem Onomasticon 259. 122; 254. 119 ein sehr großes Dorf. Der Name ist an der Quelle des Orts bis heute haften geblieben, ʿain dschidī. Sie entspringt nördlich von der Mündung des wādi el-ʿarēdsche auf einer 120 m über dem Spiegel des Toten Meeres gelegenen Terrasse. Neben ihr finden sich noch einige Mauerreste, Spuren der alten Ortslage. Ein steiler Zickzackpfad führt am inneren Rande der Klippe abwärts und ist noch heute der Handelsweg zwischen Jerusalem und Kerak in Moab wie schon im Altertum 2 Chr 20, 2. 16. Der ältere Name des Ortes soll nach Gen 14, 7 und 2 Chr 20, 2 Hazezon Thamar gewesen sein; er bezeugt das Vorkommen von Palmen (vgl. Josephus Antiq. IX 1, 2) an dieser Stelle. Die Weinberge Engedis werden HL 1, 2 gerühmt. David suchte in den Felsen der Umgebung Schutz vor den Verfolgungen durch Saul 1 Sa 24, 1 f.

Der hier besprochene Teil der Ortsliste Judas umfaßt — abgesehen von dem Südlande, dem Negeb — 94 „Städte.“ Schon nach diesem Ausdruck der Liste darf man nicht daran denken, daß sie alle Orte Judas enthält. Aber selbst wenn man nur die durch Turm und Mauer geschützten Ortschaften Judas in der Liste sucht, so wird man auf einige Lücken aufmerksam. So wird die von Rehabeam angelegte Festung Adoraim 2 Chr 11, 9 nicht genannt, während die übrigen 2 Chr 11, 5—12 aufgezählten Festungen erwähnt sind. Diese Stadt wird auch bei dem Kriegszuge Tryphons gegen den Hasmonäer Simon genannt 1 Mak 13, 20 sowie öfter bei Josephus in den kürzeren Formen Adora und Dora Antiq. XIII 9, 1; 15, 4; XIV 5, 3. Sie ist das heutige dūra, ein großes, quellenreiches Dorf mit Felsengräbern und alten Bauresten 10 km südwestlich von Hebron. Unter den zahlreichen Ortsnamen in 1 Chr 2 und 4, die wir nicht alle erkennen, geschweige denn bestimmen können, mag leicht auch noch eine „Stadt“ (4, 12) stecken, die

in Jos 15 nicht aufgezählt ist. Das 1 Chr 4, 22 erwähnte Koseba deckt sich wahrscheinlich mit chirbet kuwēziba nordöstlich von ḥalḥūl.

In späterer Zeit erlangen noch einige Orte Wichtigkeit, die früher nicht genannt werden oder erst jüngeren Ursprungs sind. Das letztere trifft auf eine Gründung Herodes des Großen zu. Etwa 60 Stadien südlich von Jerusalem legte dieser eine Stadt Herodia und auf dem nahen Hügel eine Burg (*φρούριον*) an, die er mit prächtigen Gebäuden und Türmen schmückte und Herodium nannte (Josephus, Antiq. XIV 13, 9; XV 9, 4; Bell. jud. I 13, 8; 21, 10). Die Trümmer dieser Bauten finden sich auf dem dschebel el-furēdīs oder dem Frankenberg südwestlich von Bethlehem. Schick hat diese Stätte ZdPV III, 88—99 beschrieben und sie wohl mit Recht als den Ort bezeichnet, an dem Herodes nach Antiq. XVII 8, 3; Bell. jud. I 33, 9 beigesetzt wurde. Unmittelbar über dem Westufer des Toten Meeres, 16 km südlich von Engedi (s. oben), liegt die Bergfeste Masada (hebr. מְצָדָה), die erst durch die Geschichte des Herodes bekannt wird, aber schon von dem Hasmonäer Jonathan angelegt war. Herodes brachte auf dieser entlegenen und schwer zugänglichen Stätte seine Familie vor den Parthern und vor Antigonus 40 v. Chr. in Sicherheit (Josephus, Antiq. XIV 13, 8 f.; Bell. jud. I 13, 7 f.). Zu Beginn des jüdischen Aufstandes bemächtigten sich die sogenannten Sikarier unter Führung des Galiläers Eleasar der Festung. Nachdem Jerusalem gefallen war, wurde sie nach heldenmütiger Verteidigung durch L. Flavius Silva am 15. April 73 erobert. Die genaue Beschreibung, die Josephus, Bell. jud. VII 8, 3 f. von diesem Orte liefert, ist nach den ersten Entdeckern, E. Smith und Ed. Robinson, von den Besuchern wiederholt als zuverlässig bestätigt worden. Heute heißt der völlig verlassene Gipfel es-sebbe; die Trümmer auf dem Gipfel rühren teils aus der Zeit des Herodes, teils aus der spätrömischen Zeit, teils von den Kreuzfahrern her. In dem nördlichen Teil der Wüste Juda halbwegs zwischen Jerusalem und dem Toten Meere finden sich einige Ruinen, die den Namen bēt oder chirbet ḥudēdūn tragen. Dieser Name erinnert an das בית הדודו des Talmud, wohin am großen Sühnfeste der Juden Le 16 der Sündenbock geführt wurde, um dort in den Abgrund gestürzt zu werden (ZdPV III, 214—219).

Der nördliche Teil der Wüste Juda bis in das alte Gebiet des Stammes Benjamin (s. unten) hinein, etwa von Thekoa im Süden bis Bethel im Norden, war vom vierten bis zum siebenten Jahrhundert durch Tausende von Einsiedlern und Mönchen bevölkert, die teils einzeln in völliger Abgeschiedenheit von andern, theils unter gemeinschaftlicher Oberleitung in sogenannten Lauren, teils in abgeschlossenen Gebäuden (Cönobien oder Monasterien) sich dem Gebet, der Betrachtung und der Arbeit widmeten. Von allen diesen Anlagen ist heute nur noch eine erhalten, nämlich mār sabā, ein von etwa 50 griechischen Mönchen bewohntes Kloster. Es liegt unmittelbar am steilen Abhang der Schlucht des Kidron (wādi en-nār) in wilder Einsamkeit drei Stunden von Jerusalem. Es wurde von dem hl. Sabas um 478 nach Chr. gegründet. Die Mönche führen ein sehr enthaltsames Leben und stehen unter einem im Kloster wohnenden reʾīs (etwa Prior), der seinerseits von dem griechischen Patriarchen in Jerusalem abhängt. Wir kennen die Namen von etwa 50—60 Lauren und Cönobien, die sich damals in dem angegebenen Gebiet zwischen dem Jordan und dem Toten Meere im Osten und der Wasserscheide im Westen befunden haben. Die ältesten Gründungen gehen auf Chariton zurück, nämlich die Laura Phara im wādi fāra 12 km nordöstlich von Jerusalem (um 320), die Laura Duka oder Laura Elpidii in den Höhlen des Berges Duka (jetzt dschebel ḳaranṭal) bei Jericho (um 335) und die Laura Sukka oder Laura des Chariton bei Thekoa (340—350), jetzt mughārat charētūn. Dieses großartige Höhlenlabyrinth wurde irrtümlich in früherer Zeit als die „Höhle“ Adullam angesehen, während es sich im AT stets um eine Bergfeste dieses Namens handelt (vgl. S. 562, 48). Besonders berühmt waren die Laura des Evthymius, um 429 gegründet und 482 oder 484 in ein Cönobium umgewandelt, jetzt chān es-sahl oder chān el-aḥmar östlich von Jerusalem; ferner die Laura und das Cönobium des Theoktistus, von Euthymius und seinem Genossen Theoktistus um 410 gegründet, jetzt dēr mukellik östlich vom vorigen; endlich das Cönobium des Theodosius, von Theodosius Cönobiarcha 475 gegründet, jetzt dēr dōsī oder dēr ibn ʿobēd östlich von Bethlehem. Das ganze Gebiet wurde der *ἔρημος*, lat. Eremus der hl. Stadt und des Jordans genannt (Solitudo sanctae civitatis et Jordanis); der ödeste, hochliegende Teil nahe über dem Toten Meer hieß der *πανέρημος* (Paneremus). Infolge der Eroberung des Landes durch die Araber wurde den Mönchen der Aufenthalt in dieser Gegend unmöglich.

Auf dem westlichen Abhange des Berglandes, fast schon an seinem Fuß, ist in den

ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung eine Stadt entstanden, die zur Zeit des Eusebius und Hieronymus große Bedeutung für das südliche Palästina gehabt haben muß, da sie im Onomastikon nach ihr die Lage vieler Orte bestimmen. Sie führen sie unter dem griech. Namen Eleutheropolis auf; dieser findet sich zuerst auf Stadtmünzen aus der Zeit des Kaisers Septimius Severus 202/203. Da sich die Stadt auf der Rückseite dieser Münzen Lucia Septimia Severiana nennt, so ist anzunehmen, daß dieser Kaiser bei seiner Anwesenheit im Orient um 200 nach Chr. ihre Neugründung unter dem Namen Eleutheropolis befohlen hat. Der Ort hieß früher bēt gubrīn, בית גוברין in der Doctrina Addaei (ZdPV I, 225) und im Talmud (Neubauer 122), bei Ptolemäus IV, 16 *Βαιτογαβρά*; dieser alte Name hat sich bis heute im Munde des Volkes erhalten: bēt dschibrīn, während der griechische mit dem Ende der griechischen Herrschaft verschwunden ist. Epiphanius stammte aus dem Gebiete dieser Stadt, und aus der Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert kennen wir mehrere Bischöfe von Eleutheropolis. Sie lag an dem Kreuzungspunkt vieler Straßen zwischen Gaza und Jerusalem westlich von Hebron und vertrat die Stelle des alten Maresa (S. 563, 23) oder Marissa, das von den Parthern 40 vor Chr. zerstört wurde (Josephus, Bell. jud. I 13, 9). Nach der Eroberung der Araber ging seine Bedeutung zurück. Es wurde 797 durch räuberische Sarazenen verwüstet. Die Kreuzfahrer befestigten den Punkt 1134 wieder und pflegten ihn Gibelin zu nennen. Der Sultan Bibars eroberte ihn 1244 endgiltig zurück. Noch jetzt sind Reste einer Burg erhalten, über deren Hauptthor eine arabische Inschrift vom Jahre 1551 steht; demnach wird damals eine Erneuerung alter Werke durch die Türken stattgefunden haben. Merkwürdig sind die ausgedehnten Höhlen, die sich in der Umgebung des heutigen Dorfes finden. Nicht weit östlich von bēt dschibrīn liegt chirbet el-biss; dieser Name erinnert an kefar bīsch des Talmud und an den befestigten Ort *Καφαραβίς* oder *Χαραβίς* (so bei Niese) Josephus, Bell. jud. IV 9, 9, der von Cerealis belagert wurde. Nordwestlich von bēt dschibrīn steht auf einem Hügel das Dorf dikrīn, und ihm gegenüber liegt chirbet dikrīn mit vielen Cisternen, Brunnen und unterirdischen Gängen; es ist identisch mit kefar dikrīn, das im Talmud als ein stark bevölkerter jüdischer Ort genannt wird.

III. Judäa umfaßte in den S. 560 f. angegebenen Grenzen nicht nur das Stammgebiet Judas, sondern auch die Gebiete von Benjamin und Dan sowie Teile des Gebiets von Ephraim. Von diesen ist zunächst das Gebiet Benjamins zu besprechen Jos 18, 11 ff. Seine Südgrenze fällt vom Jordan im Osten bis Kirjath Jearim (S. 571, 6) im Westen mit der Nordgrenze Judas zusammen, Jos 18, 15—19; 15, 5—9, die Westgrenze läuft von Kirjath Jearim nordwärts bis zum unteren Beth Horon Jos 18, 14, die Nordgrenze geht von dort über Bethel und Jericho bis zum Jordan hinab 12 f., die Ostgrenze ist der Jordan 20. Die Ausdehnung dieses Gebiets beträgt von Norden nach Süden etwa 40 km, von Osten nach Westen etwa 50 km, seine Größe war demnach gering. Die Umgebung von Jericho war sehr fruchtbar, der östliche Abfall des Gebirges unwirtlich mit Ausnahme des wasserreichen wādi fāra, das Hochland wasserarm und wenig ergiebig, abgesehen von dem Landstrich zwischen Bethel und Beth Horon. Von Westen und Norden her ist das Gebiet schwer zugänglich; es ist daher begreiflich, wenn die Benjaminiten als kriegerische und raubgierige Leute geschildert werden Gen 49, 27; Ri 20, 16. Wenn auch die Darstellung Jos 18, 11—28 dem Priesterkodex angehört, so soll sie doch ohne Zweifel für die vorexilische Zeit gelten. Die Darstellung hat sicherlich ältere Quellen benutzt. Vergleicht man sie mit den politischen Verhältnissen, so stößt man auf zahlreiche Schwierigkeiten. Die Grenze zwischen den Reichen Juda und Israel hat mehrfach geschwankt. Wie sie zuerst bestimmt war, läßt sich ungefähr daraus erschließen, daß Ajalon, südwestlich von Beth Horon, eine Festung Rehabeams war. Abia, der Sohn Rehabeams, soll freilich nach 2 Chr 13, 19, Bethel, Jesana und Ephron mit seinem Reiche vereinigt haben. Sein Nachfolger Asa dagegen konnte das Land nur bis Mizpa und Gibea Benjamins, also etwa bis zum wādi es-suwēniṭ, behaupten, obwohl er den Angriff der Aramäer von Damaskus gegen Israel herbeigeführt hatte. Für die ältere Zeit des Reiches Juda trifft es daher nicht zu, wenn 1 Kg 12, 21 Rehabeam als König über Juda und Benjamin bezeichnet wird; das geschichtlich Richtige steht 12, 17. 20 und 11, 32. 36: Rehabeam herrschte nur über den Stamm Juda. Aber nach dem Ende des nördlichen Reiches scheint sich die Nordgrenze Judas bis nach Bethel ausgedehnt zu haben Jes 10, 28; 2 Kg 23, 15. 19 f.; 2 Chr 34, 29—32. Für diese Zeit wird es ungefähr zutreffen, daß die davidischen Könige Juda und Benjamin beherrscht haben. Vielleicht ist die Nordgrenze Benjamins Jos 18 mit Rücksicht auf diese Zeit bestimmt worden. Zu denken giebt

ferner die Einschließung Jerusalems in das Gebiet Benjamins; denn die Grenze wird Jos 18, 16 durch das Thal Hinnom (VIII, 669) und über den Brunnen Rogel (VIII, 671) gezogen. Aus der Politik Davids läßt sich wohl begreifen, daß er Jerusalem nicht zu Juda schlug, obwohl er es mit seinen Leuten erobert hatte (VIII, 676); aber es würde den Interessen des Königtums doch zuwider gewesen sein, wenn die Residenzstadt dem Gebiet irgend eines anderen Stammes einverleibt worden wäre. Die Verhältnisse nach der Teilung des Reichs lagen erst recht nicht so, daß die Hauptstadt Judas als benjaminitisch hätte bezeichnet werden können. Denn die Teile Benjamins, die dauernd zu Juda gehörten, waren so unbedeutend, daß sie unmöglich den Stamm vertreten konnten; selbst das fruchtbare Gebiet von Jericho gilt 1 Kg 16, 34 als israelitisch. Daß Jerusalem nicht als judäisch gerechnet wurde, hielt man seit der Zeit Davids fest. Daß man es als ein Stück Benjamins bezeichnete, erklärt sich wahrscheinlich aus der Zeit, in der das benjaminitische Gebiet im großen und ganzen wirklich zu dem Reiche Juda gehörte, d. h. aus der Zeit nach dem Untergange des Reiches Israel, als man mit Recht davon sprechen konnte, daß das Reich Juda das Gebiet zweier Stämme umfaßte. Daraus würde sich ergeben, daß für die Grenzangaben in Jos 18 der Stamm zwar die Grundlage bildet, daß aber auf politischen Verhältnissen beruhende Theorien die Abgrenzung des Gebiets beeinflußt haben. Das Gleiche läßt sich an den Grenzbestimmungen für Juda beobachten: der Stamm bildet die Grundlage, aber die Abgrenzung namentlich im Süden und Westen ist mit Rücksicht auf die politischen Machtverhältnisse des Reiches Juda erfolgt (S. 561, 32 ff.).

Die Jos 18, 21—28 aufgezählten Städte Benjamins zerfallen in zwei Gruppen, in eine östliche von zwölf Städten V. 21—24 und in eine westliche von vierzehn Städten V. 25—28. An der Spitze der östlichen Gruppe steht Jericho. Der Name dieser Stadt wird im AT teils יְרֵחוֹ (Pentateuch und Hagiographen), teils יְרִיחוֹ oder יְרִחוֹ (Jos), auch יְרִיחֹה 1 Kg 16, 34 geschrieben. LXX setzt dafür Ἱεριχώ, Strabo Ἱερικοῦς; bei den Arabern heißt sie erīḥa oder rīḥa. An einigen Stellen des AT wird sie auch die Palmenstadt genannt Dt 34, 3; Ri 1, 16; 3, 13; 2 Chr 28, 15; ihren Reichtum an Palmen rühmen auch Plinius (Nat. hist. 5, 14) und Tacitus (Hist. 5, 6). Zur Zeit der Einwanderung Israels soll sie unter einem König gestanden haben Jos 2, 27; 6, 2; 12, 9. Im Buche Jos (6 u. 7) wird außer ihrer wunderbaren Eroberung auch ihre völlige Zerstörung durch Josua erzählt. Daß Josua einen Fluch auf den Neubau der Stadt gelegt haben soll, stimmt zu den sonstigen geschichtlichen Nachrichten nicht recht. Denn Ri 3, 13 wird sie von den Moabitern wieder erobert, und zur Zeit Davids ist sie bewohnt 2 Sa 10, 5. Doch wird 1 Kg 16, 34 in verhüllter Weise, wie es scheint, darauf angespielt, daß die neue Befestigung der Stadt durch Hiel aus Bethel nicht ohne Scheu vor dem Zorn der Gottheit oder ohne solche Unglücksfälle, die man auf den göttlichen Zorn zurückführte, vor sich gegangen ist. Zur Zeit Elias und Elisas hatte in Jericho ein Verein von Propheten seinen Sitz 2 Kg 4, 5 ff. Bei der Belagerung von Jerusalem 587 wurde der judäische König Zedekia, der sich jenseits des Jordans in Sicherheit bringen wollte, von den Babyloniern bei Jericho eingeholt und gefangen genommen 2 Kg 25, 5; Jer 39, 5. Nach dem Exil beteiligten sich die Einwohner der Stadt an dem Mauerbau Nehemias Neh 3, 2 und schlossen sich der jüdischen Gemeinde an Neh 7, 36; Esr 2, 34 (vgl. Neh 12, 28). In den Kriegen der Hasmonäer befestigte Bakchides die Stadt gegen Jonathan 1 Mak 9, 10. Simon wurde bei einem Besuche von Jericho auf der Burg Dok (s. S. 579, 7) von seinem Schwiegersohn Ptolemäus ermordet 1 Mk 16, 11 ff. Pompejus berührte auf seinem Marsche von Damaskus über Bethsean und Alexandrium (S. 582, 16) nach Jerusalem 63 vor Chr. die Stadt Jos. Antiq. XIV 4, 1; Bell. jud. I 6, 6. Gabinius machte 57 vor Chr. Jericho zur Hauptstadt eines selbstständigen Bezirks, jedoch nur für wenige Jahre Antiq. XIV 5, 4; 6, 4; Bell. Jud. I 8, 5. 7. Mit Herodes d. Gr. begann eine neue Periode der Stadt. Antonius hatte der ägyptischen Kleopatra Jericho samt seiner fruchtbaren Umgebung überwiesen; doch Herodes wollte den wertvollen Landstrich nicht aus seiner Hand geben und sicherte sich durch eine Pacht von 200 Talenten jährlich die Einkünfte dieser Gegend Antiq. XV 4, 2; Bell. jud. I 18, 5. Er verschönerte die Stadt durch ansehnliche Bauten, durch ein Theater, ein Amphitheater und einen Hippodrom Antiq. XVII 6, 3. 5; 8, 2. Auch muß er ein Wohnhaus dort besessen haben, da wiederholt von seinem Aufenthalt in Jericho die Rede ist. Diese Stadt des Herodes scheint etwas südlicher als das alte Jericho gelegen zu haben. Dieses lag nämlich nach Bell. jud. IV 8, 3 in der Nähe der durch Elisa gesund gemachten Quelle, die ohne Zweifel mit dem heutigen ʿain es-sulṭān unmittelbar am Fuß des Berglandes (2 km nordwestlich vom jetzigen Orte) identisch ist. Nun sind gegenwärtig auch an der

südlichen Seite des wādi el-kelt zahlreiche Spuren alter Mauern und Wasserleitungen, sowie die Reste eines großen Teichs (birket mūsā, 172 m : 143 m) bemerkbar; darin sind wahrscheinlich die Überbleibsel der herodianischen Stadt zu erblicken. Sie lag nach Jos. Bell. jud. IV 8, 2 f. 60 Stadien (d. i. zwei Stunden; 11 km) vom Jordan und 150 Stadien (d. i. fünf Stunden; 28 km) von Jerusalem entfernt. Sie war damals im kräftigen Aufblühen begriffen; viele Wasserleitungen aus dem wādi el-kel von ʿain es-sulṭān und aus dem wādi en-nawāʾime befruchteten die Gegend, die wie ein Garten Gottes reiche Erträge an Datteln, Balsam und Henna (Cyperblume) abwarf Jos. Bell. jud. IV 8, 2 f. Sir 24, 18 (14) redet von Rosen in Jericho. Es ist streitig, welche Pflanze damit gemeint ist. Der griechische Ausdruck *φυτὰ ῥόδου* läßt zunächst an wirkliche Rosen denken, die wohl erst in persischer oder griechischer Zeit in Palästina eingeführt worden sind. Die syrische Übersetzung (דברת ורדא) hat jedoch an den Oleander gedacht, der an allen Bächen Palästinas häufig wächst. Auch kommt in Betracht, daß es in Syrien manche Arten von wilden Heckenrosen giebt. Was man heute irrtümlicherweise „Jerichorosen" nennt, hat mit all diesen Pflanzen nichts zu thun. Man versteht darunter in der Regel eine Crucifere, die Anastatica hierochuntica, die die auffallende Eigentümlichkeit besitzt, daß sich die Zweige der Fruchtkrone öffnen, sobald man den Stengel ins Wasser taucht, daß sie in trockenem Zustande dagegen sich wieder schließen. Neuerdings hat man jedoch eine andere in der Umgebung von Jericho und am Toten Meere vorkommende Pflanze, den Asteriscus pygmaeus, als die wahre Jerichorose der mittelalterlichen Pilger bezeichnet, da gerade sie in den Wappen mehrerer französischer Adelsgeschlechter als die Rose von Jericho dargestellt sei. Auch sie hat die Eigentümlichkeit, daß sich ihre blätterartige Fruchthülle nach Befeuchtung mit Wasser in kurzer Zeit öffnet. — Die Stadt des Herodes ist es, die Jesus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem berührt hat Mt 20, 29; Mc 10, 46; Lc 18, 35. Einige Sykomoren an der alten Römerstraße erinnern noch heute an die Geschichte von Zachäus Lc 19, 1. Der Weg von Jerusalem nach Jericho ist auch jetzt leicht unsicher, da er durch völlig unbewohnte Gegenden führt (vgl. Lc 10, 30). Nach dem Onomastikon des Eusebius und Hieronymus (265; 131) ist das herodianische Jericho bei der Belagerung Jerusalems — gemeint ist wohl die vom Jahre 70 — zerstört worden. Neben den Spuren der älteren Städte stand damals eine neue Stadt, in der später auch der Kaiser Justinian eine Kirche und eine Herberge baute. Im siebenten Jahrhundert wurde Jericho wiederum zerstört, entweder durch die Perser oder durch die Araber. Diese letzteren pflanzten hier Zuckerrohr an. Die Kreuzfahrer gründeten einen neuen Ort und überwiesen die Einkünfte der Umgebung an die Kirche des hl. Grabes. Von diesen mittelalterlichen Bauten ist noch der untere Teil eines Turmes erhalten, den die abendländischen Pilger seit dem fünfzehnten Jahrhundert Haus des Zachäus zu nennen pflegen. Neben ihm befindet sich das heutige Dorf erīḥa oder rīḥā, elende, schmutzige Hütten, die von einer verkommenen Bevölkerung bewohnt werden. Neuerdings hebt sich die Kultur des Bodens etwas. Die Russen haben eine kleine Kirche und ein Hospiz gebaut und einen wohlbewässerten Garten angelegt, in dem Weinstöcke und Palmen herangezogen worden. Der türkische Sultan, dem das ganze Jordanthal vom See Tiberias bis zum Toten Meere gehört, hat in Jericho eine der Behörden eingesetzt, die diesen seinen Besitz beaufsichtigen. In der Umgegend von Jericho wachsen zahlreiche Dornsträucher (Rhamnus), deren apfelartige Früchte (arabisch dōm) gern gegessen werden. Die Legende weiß zu erzählen, daß aus den furchtbaren Stachelzweigen dieser Sträucher einst die Dornenkrone Jesu geflochten wurde (Zizyphus Spina Christi). Sehr häufig werden die Zweige dieser Dornsträucher zur Herstellung von Zäunen verwendet, die für Felder und Gärten in der That eine undurchdringliche Schutzwand bilden. Aus den wallnußartigen Früchten des zakkūm-Baumes (Balanites aegyptiaca) bereiten die Araber das sogenannte Zachäusöl und verkaufen es an die Pilger als „Balsam von Jericho". Der Baum wird daher auch der falsche Balsambaum genannt. In den Hecken wächst eine Art Nachtschatten (Solanum sanctum, arabisch ḥadak); die Früchte gleichen einem Apfel und sind oft fälschlich als Sodomsäpfel bezeichnet worden. Der echte Sodomsapfelstrauch (Asclepias gigantea, arabisch ʿoschr), dessen prächtig aussehende Früchte bei leisem Druck platzen und durch ihre völlige Leere überraschen, kommt noch an den Ufern des Totes Meeres, z. B. bei Engedi, vor; schon Josephus erzählt von ihm Bell. jud. IV 8, 4.

Der zweite Ort in der östlichen Gruppe von Städten Benjamins Jos 18, 21—24 ist Beth Hagla, richtiger Beth Hogla (בֵּית חָגְלָה). Er lag an der Grenze Judas und Benjamins Jos 15, 6; 18, 19, nach dem Onomasticon 85 drei römische Meilen von

Jericho, zwei vom Jordan entfernt. Der Name hat sich dort in ʿain ḥadschla, einer Quelle mit Mauerresten, und in ḳaṣr ḥadschla erhalten. Letzteres ist die Ruine eines Klosters (vielleicht Penthucla?). Betharaba, hebr. בֵּית הָעֲרָבָה, lag in der ʿaraba, in der Jordanebene, und ist deshalb von dem gleichnamigen Orte in der Wüste Judas Jos 15, 61 verschieden; seine Lage ist unbekannt. Zemaraim verstand Ed. Robinson von der Doppelruine chirbet es-samrā 10 km nördlich von ʿain ḥadschla: doch wird man es nach 2 Chr 13, 4 richtiger auf dem Gebirge südlich von Bethel suchen. Bethel ist das jetzige hochgelegene Dorf bētīn 881 m, das im Süden und Osten von Thälern, im Norden und Westen von den Gipfeln und der Hochebene der Wasserscheide umgeben ist. Der Berg von Bethel 1 Sa 13, 2 (Jos 16, 1?) ist der nördlich nach dem tell ʿaṣūr (1011 m) sich erstreckende Rücken, der die Uebergänge nach Sichem (nābulus) beherrscht. Im Süden des Dorfes befinden sich die Reste eines großen Teichs und einer Kreuzfahrerkirche, nordöstlich bei burdsch bētīn die Ruinen eines Klosters mit einer Kirche, die wohl aus der byzantinischen Zeit herrührt. Da von burdsch bētīn aus das Jordanthal sichtbar ist, so scheint dieser Punkt der Kultusstätte zu entsprechen, wo Abraham nach Gen 12, 8; 13, 3—10 die Jahveverehrung in Kanaan begründete und auch Jakob einen Malstein und Altar errichtete Gen 28, 18. 22; 31, 13; 35, 17. 14 f. Dieser Kultusort (הַמָּקוֹם Gen 28, 11 ff.) trug ursprünglich den Namen Bethel (d. i. Haus Gottes), weil Gott dort wohnte 28, 17 oder — nach jüngerem Ausdruck — weil Gott dort Jakob erschienen war (35, 7. 15). Er lag außerhalb des von Menschen bewohnten Orts; denn die Gottheit wohnt für sich. Später wurde aber der Name der Kultusstätte auf die neben ihr liegende Stadt übertragen, die früher Lus geheißen haben soll Ri 1, 23. Bethel wurde vom Stamme Joseph durch Verrat erobert Ri 1, 22—25, während nach Jos 8, 17 die Einnahme der Stadt, die als Sitz eines kanaanitischen Königs bezeichnet wird 12, 16, mit dem Fall Ai's in Verbindung zu stehen scheint. Es wird als Grenzstadt zwischen dem Gebiet Josephs und Benjamins genannt 16, 1 f.; 18, 13 und 1 Chr 7, 28 — anders als Jos 18, 22 — zu Ephraim gerechnet. In der Nähe stand die Klageeiche, unter der das Grab der Debora gezeigt wurde Gen 35, 8. Wahrscheinlich war es eins der ältesten Jahveheiligtümer auf dem Gebirge, wenn auch die Angabe Ri 20, 27ᵇ und 28ᵃ, daß die Bundeslade dort gestanden habe, im Sinne des Priesterkodex eingefügt, keinen Glauben verdient. Jerobeam I. verwandelte es in ein königliches Heiligtum mit einem Tempel und einem Stierbilde 1 Kg 12, 26 ff.; Am 7, 13. Die Sitte des Zehnten war hier schon vor den Zeiten des Deuteronomiums üblich Am 4, 4; Gen 28, 22. Von dem Prophetenverein, der in oder bei Bethel seinen Sitz hatte, ist 2 Kg 2, 3 ff. die Rede. Die Propheten Amos und Hosea bezeichneten das dortige kultische Treiben Israels als Abfall (Am 4, 4 f.) oder als Baaldienst (Hos 6, 10; 10, 5. 8. 15; 13, 2), weil für das Volk die Religion Jahves in die kanaanitischen Kultussitten aufging. Man vermutet wohl, daß das Heiligtum durch die Assyrer 722 zerstört wurde. Es scheint aber doch bald wieder besucht und hergestellt worden zu sein, freilich nicht als königliches Heiligtum. Denn der von den Assyrern zurückgesandte Jahvepriester, der die fremden Kolonisten in der Jahveverehrung unterweisen sollte, nahm seinen Sitz in Bethel 2 Kg 17, 24 ff. Das geschah wahrscheinlich unter Assurbanipal nach 647 (Esr 4, 8—10). Wie 2 Kg 23, 15 erzählt, hat Josia bei seiner Kultusreform auch die heilige Stätte in Bethel zerstört. Das ist nicht unwahrscheinlich, weil dieser König damals bei dem Rückgang der assyrischen Macht die Grenzen seines Gebiets bis dahin ausgedehnt haben wird (S. 573, 56 f.). Nach dem Exil schlossen sich die Bewohner Bethels an die jüdische Gemeinde an Neh 7, 32; Esr 2, 28. In den Kriegen der Makkabäer wurde es von Bakchides befestigt 1 Mak 9, 50; Jos. Antiq. XIII 1, 3. Später ist es als kleine Stadt bekannt Jos. Bell. jud. IV 9, 9; Onom. 230. 100. Die Umgebung ist sehr steinig. Nördlich vom Orte befindet sich eine eigentümliche Felsengruppe, in der man einen alten Steinkreis (Gilgal) erkennen möchte. Avim V. 23, hebr. הָעַוִּים, LXX *Αἰείν*, wird häufig als identisch mit Ai (s. S. 579, 21) angesehen; aber die Gleichsetzung muß ungewiß bleiben. Happara heißt in LXX *Φαρά*, während Luther den hebräischen Artikel (הַפָּרָה) beibehalten hat. Die griechische Form des Worts erinnert sofort an chirbet fāra im wasserreichen wādi fārā 15 km westlich von Jericho, wo Simon Bar Giora 69 nach Chr. seine Vorräte in den zahlreichen Höhlen unterbrachte Jos. Bell. jud. IV 9, 4. Doch giebt die südliche Lage dieses Thales Anlaß zu Bedenken gegen diese Zusammenstellung. Ophra wird im Onomasticon 222. 94 mit dem Dorfe *Ἀφρήλ* oder Ephrem fünf römische Meilen (= 7—8 km) östlich von Bethel gleichgesetzt. Das würde ungefähr auf das heutige große Dorf eṭ-ṭaijibe (869 m) nordöstlich von Bethel zutreffen; doch liegt es wohl schon jenseits der Nordgrenze Benjamins, wie sie Jos 18, 12 f. an-

gegeben ist. Dieses Ophra, das auch 1 Sa 13, 17 erwähnt wird, ist wahrscheinlich identisch mit Ephron 2 Chr 13, 19 sowie mit Ephraim 2 Sa 13, 23. Dieses Ephraim ist wohl auch Jo 11, 54 gemeint sowie Jos. Bell. Jud. IV 9, 9. Dagegen ist der Ort Ἀφαίρεμα, dessen Bezirk nebst denen von Lydda und Ramathem an den Hasmonäer Jonathan abgetreten wurde 1 Mak 11, 20 ff., nach Onom. 254. 118 wohl nördlicher zu suchen (vgl. S. 559). Von den V. 24 genannten Orten der östlichen Gruppe ist noch bekannt Gaba oder Geba, d. i. Gibea Benjamins, das nach 1 Sa 13, 16; 14, 2 ff. Michmas (S. 579, 16) gegenüber lag und von ihm durch einen tiefe Schlucht getrennt war. Neben der Form Gibea kommt 1 Sa 14, 6. 2; 13, 16 die Form Geba Benjamins vor. Es entspricht das heutige Dorf dscheba' (677 m) mit Höhlen, Cisternen und alten Mauerresten südlich vom wādi es- suwēnīt, einer steilwandigen Schlucht mit Klippen von 120 m Höhe. Von diesem Geba oder Gibea Benjamins ist verschieden Gibea(th) Sauls, das in der westlichen Gruppe V. 28 erwähnt ist (vgl. S. 578, 34).

Die westliche Gruppe der Städte Benjamins Jos 18, 25—28 umfaßt im hebräischen Texte vierzehn Städte, nach LXX, die in V. 27 und 28 mehrfach stark abweicht, dreizehn Städte. Der erste Ort V. 25, Gibeon, wird in der Geschichte Israels nicht selten erwähnt. Die Einwohnerschaft stand zur Zeit der israelitischen Einwanderung nicht unter einem Könige, sondern bildete mit Kaphira, Beeroth und Kirjath Jearim einen Städtebund, der sich nach Jos 9 f. durch eine List den Frieden von Israel zu erkaufen wußte. Die Bewohner werden auch 2 Sa 21, 2 als Nichtisraeliten bezeichnet, sie werden Jos 9, 7; 11, 19 Hewiter (s. Kanaaniter) genannt. Gibeon galt als eine mächtige Stadt Jos 10, 2. Es ist daher begreiflich, zugleich aber auch lehrreich für die streng israelitische Haltung Sauls, wenn er die Vernichtung dieser Fremdlinge inmitten des Stammes Benjamin geplant hat 2 Sa 21, 2 f. Bei Gibeon entspann sich der erste Kampf zwischen den Kriegern Joabs und den Leuten Abners, von dem wir erfahren 2 Sa 2, 12 ff. David verfolgte die Philister von Gibeon bis in die Ebene bei Geser hinab 2 Sa 5, 25 (wo nach 1 Chr 14, 16 und Jos 28, 21 Gibeon statt Gibea zu lesen ist). Bei dem großen Stein von Gibeon wurde Amasa durch Joab (s. den A. oben S. 218 ff.) ermordet 2 Sa 20, 8, und auf dem Berge Jahwes bei Gibeon ließ David sieben Nachkommen Sauls zur Sühne des von diesem gegen die Gibeoniter begangenen Unrechts töten 2 Sa 21, 3 ff. (zum Text vgl. die Kommentare). Salomo brachte dort sein erstes Opfer dar, weil sich die Opferstätte durch ihre Größe auszeichnete 1 Kg 3, 4 ff.; 2 Chr 1, 3. 13. Nach der späteren, durch den Priesterkodex beeinflußten Auffassung soll dort die Stiftshütte gestanden haben 1 Chr 16, 39; 21, 29. Hananja, der Gegner Jeremias, war aus Gibeon gebürtig Jer 28, 1. Die Einwohner beteiligten sich an dem Mauerbau Nehemias Neh 3, 7. Zu Neh 7, 25 vgl. S. 570, 57. Der Ort, nach Jos 21, 17 eine Priesterstadt, lag westlich von Jericho und Ai Jos 9, 3, einen Nachtmarsch von Gilgal am Jordan entfernt in der Richtung auf Beth Horon zu Jos 10, 9 ff., nach Jos. Antiq. VII 11, 7; Bell. jud. II 19, 1 vierzig oder fünfzig Stadien (d. i. anderthalb bis zwei Stunden) nördlich von Jerusalem und nach dem Onomastikon 243 vier römische Meilen westlich von Bethel bei Rama. Danach ist das heutige Dorf ed-dschib 8—9 km nördlich von Jerusalem die Stätte des alten Gibeon. Es liegt auf der nördlichen Höhe eines Doppelhügels, der rings von schmalen Ebenen umgeben ist, hat acht Quellen und zahlreiche Felsengräber. Unter den alten Mauerresten sind die einer Kreuzfahrerkirche bemerkenswert. Der Teich von Gibeon 2 Sa 2, 13 (Jer 41, 12) ist vermutlich das in den Felsen gehauene Becken an der südwestlichen Seite des Dorfs. Rama (hebr. הָרָמָה, d. i. die Höhe) lag nördlich von Jerusalem und Gibea (Sauls) Ri 19, 13; Jes 10, 29, an der nordwärts führenden Straße. Es war zur Zeit der Könige Baesa und Assa ein Grenzort zwischen Israel und Juda, von jenem befestigt und danach von diesem geschleift 1 Kg 15, 17 ff.; 2 Chr 16, 1—6. Nach Jer 31, 15 muß sich das Grab Rahels (s. unten) in der Nähe befunden haben. Nach der Eroberung von Jerusalem 586 wurden die zum Exil verurteilten Judäer dort gesammelt. Später schlossen sich die Bewohner der jüdischen Gemeinde an Esr 2, 26; Neh 7, 30. Das Onomasticon 287. 146 bestimmt seine Lage auf sechs römische Meilen nördlich von Jerusalem Bethel gegenüber. Es ist das heutige Dorf er-rām 9 km nördlich von Jerusalem, in dem man deutliche Spuren einer alten Ortslage wahrnimmt. Beeroth (d. i. Brunnen) gehörte nach Jos 9, 17 zu den Städten, die sich von Israel Vertrag und Leben zu erringen wußten (vgl. oben unter Gibeon), wurde aber nach 2 Sa 4, 3 von seinen Bewohnern vor den Benjaminiten geräumt. Es war die Heimat der Mörder Isboseths (s. d. A. oben S. 442) 2 Sa 4, 2 sowie eines davidischen Helden 2 Sa 23, 37; 1 Chr 11, 39. Die

Bewohner schlossen sich nach dem Exil der jüdischen Gemeinde an Esr 2, 25; Neh 7, 29. Es lag nach dem Onomasticon 233 unterhalb Gibeons sieben römische Meilen von Jerusalem entfernt am Wege nach Nicopolis (d. i. ʿamwas S. 581, 41). Gemeint ist damit die alte Straße, die von Jerusalem über Gibeon und Beth Horon in die westliche Ebene führte. Danach muß Beeroth eine römische Meile westlich oder nordwestlich von ed-dschīb (s. o.) gesucht werden. Eine solche Lage paßt besser zu der Reihenfolge, in der dieser Ort Jos 9, 17; 18, 25 genannt wird, als die Lage von el-bīre, das sich etwa elf römische Meilen nördlich von Jerusalem in der Nähe von Bethel befindet. Nach dem Vorschlage von Ed. Robinson, Palästina II, 347 hat man in diesem Orte, der an den Ruinen einer Kreuzfahrerkirche kenntlich ist, häufig das alte Beeroth angenommen. Mizpe wurde durch Assa als Grenzpunkt gegen Israel befestigt 1 Kg 15, 22 (Jer 41, 9) und war nach 586 der Sitz des von Nebukadnezar eingesetzten Statthalters Gedalja 2 Kg 25, 23. 25; Jer 40 f. Es wird 1 Sa 7, 16 als eine Richtstätte Samuels und Ri 20, 1. 3; 21, 1. 5; 1 Sa 7, 5 ff.; 10, 17 als Ort größerer Versammlungen Israels genannt. Neh 3, 15 trägt ein jüdischer Bezirk von ihm den Namen; in den Anfängen des makkabäischen Aufstandes bildete es den Mittelpunkt der Bewegung 1 Mak 3, 46. Es lag nahe an der Straße zwischen Sichem und Jerusalem 1 Kg 15, 17. 22; Jer 41, 5 ff., dem letzteren Orte gegenüber 1 Mak 3, 46 und nach dem Onomasticon 278. 138 bei Kirjath Jearim (S. 571). Nach dem Vorschlage Ed. Robinsons, Pal. II, 361 pflegt man in dem hochgelegenen nebi samwīl das alte Mizpe Benjamins anzusetzen. Diese von Jerusalem aus sichtbare Höhe (895 m) liegt 3 km südlich von Gibeon, trägt einige Häuser und eine muslimische Moschee, die das Grab des Propheten Samuel enthalten soll. Man suchte nämlich hier schon in der byzantinischen Zeit Haus und Grab Samuels, das Rama oder Ramathaim des ATs (vgl. S. 583, 25). Das Cönobium des Propheten Samuel wurde bereits von dem Kaiser Justinian erneuert, und die Kreuzfahrer erbauten an der Stätte eine Kirche St. Samuel, die von den Muslimen in eine Moschee verwandelt wurde. Kaphira (vgl. unter Gibeon) wird nur noch Esr 2, 25; Neh 7, 29 als Glied der nachexilischen jüdischen Gemeinde erwähnt; jetzt heißt der Ort kefīre, nördlich von Kirjath Jearim. Moza wird im Talmud (Neubauer 152 f.) auf kulōnjā, das heutige kalōnije (S. 570, 46), gedeutet, und die Mischna Succ. 4, 2 erzählt, daß man aus einem Orte Moza unterhalb Jerusalems Bachweidenzweige zum Laubhüttenfest zu holen pflegte. Die Genealogien 1 Chr 2, 46; 8, 36 f. kennen ebenfalls ein Geschlecht (oder einen Ortsverband) Moza. Das heutige bēt mizze bei kalōnije hängt schwerlich damit zusammen. Zela V. 28 wird 2 Sa 21, 14 als Grabstätte Sauls genannt, ist aber nicht bekannt. Über Jerusalem vgl. VIII, 666 ff. Gibeath ist im Unterschiede von Geba V. 24 Gibea Sauls. Dieses lag nach Jes 10, 29 bei dem oben besprochenen Rama. Auch die Erzählung Ri 19 f. fordert ein Gibea oder Geba in Benjamin an der Straße auf der Wasserscheide zwischen Jerusalem und Rama (20, 4. 10); dort muß auch das von Assa befestigte Geba 1 Kg 15, 22 gesucht werden. Es läßt sich daher die Annahme, daß es zwei Orte mit Namen Gibea oder Geba in Benjamin gegeben hat (1 Sa 14, 16; Ri 19, 14), nicht umgehen, und zwar wurde das südlichere, in der Nähe von Jerusalem gelegene zur genaueren Unterscheidung Gibea(th) Sauls genannt. Josephus bestimmt dessen Lage Antiq. V 2, 8 auf 20 Stadien, Bell. jud. V 2, 1 auf 30 Stadien (d. i. eine Stunde) nördlich von Jerusalem. Das trifft zu auf tulēl el-fūl, einen künstlichen Hügel etwa in der Mitte zwischen Jerusalem und er-rām (ZdmG XII, 161 ff.). Die Engländer haben in dem Hügel graben lassen, doch nichts von Bedeutung gefunden. Der letzte Name V. 28 Kirjath ist vielleicht verstümmelt aus dem vollständigen Namen Kirjath Jearim; der schon S. 570, 6 ff. besprochene Ort wäre dann hier zum Gebiet Benjamins gerechnet worden.

Auch dieses Verzeichnis der „Städte" Benjamins scheint ebensowenig wie die Liste der „Städte" Judas vollständig zu sein (vgl. S. 571, 50 ff.). Die folgenden Ergänzungen betreffen teils die biblische, teils die spätere Zeit. In der Jordanebene lag das bekannte und vielgenannte Heiligtum Gilgal. Da es im Hebräischen meist mit dem Artikel gebraucht wird (הַגִּלְגָּל), so ist das Wort ursprünglich nicht ein Eigenname; es bedeutet wahrscheinlich Steinkreis. Die Erzählungen, die wir über dieses Heiligtum besitzen, weisen selbst auf diese Bedeutung hin: nach Jos 4, 3. 20 ließ Josua in Gilgal, der Stätte des israelitischen Lagers im Westjordanlande 4, 19; 5, 10, zwölf aus dem Jordanbett mitgenommene Steine aufrichten — vermutlich die israelitische Deutung der den Gilgal bildenden heiligen Steine. Hier soll auch Josua die Beschneidung Israels vollzogen haben Jos 5, 2—9. Der Ort wird als Kultusstätte oft erwähnt, er ist auch in dem Zusatze Dt 11, 30 gemeint; ob auch 2 Kg 2, 1; 4, 38, läßt sich bezweifeln. Er lag zwischen

Jericho und dem Jordan, nach Jos. Antiq. V 1, 4 zehn Stadien (etwa 2 km), nach Onom. 233. 102 zwei römische Meilen (3 km) von Jericho entfernt. H. Zschokke hat 1865/66 am Wege von der Furth bei ḥadschla nach ʿain es-sulṭān, 7 km vom Jordan und 2 km von Jericho, den Namen tell dscheldschûl gefunden, eine unbedeutende Erhebung des Bodens mit geringen Bauresten; Conder fand 1873/75 einen verfallenen Teich mit dem Namen birket dschildschûlije, während gegenwärtig jede Spur des alten Namens verschwunden zu sein scheint. Von der Festung Dok, wo der Hasmonäer Simon durch seinen Schwiegersohn Ptolemäus ermordet wurde 1 Mak 16, 15 (Jos. Ant. XIII 8, 1; Bell. jud. I 2, 3 *Δαγών*), hat sich der Name erhalten in ʿain dûk am nordöstlichen Fuß des dschebel ḳaranṭal. Dieser Berg trägt in den Angaben über die alten christlichen Klöster dieser Gegend den Namen Duka (S. 572, 45); auch die Templer besaßen eine kleine Festung Duk auf dem Gipfel des Berges, wo noch Grundmauern von ihr sowie von einer kleinen Kapelle vorhanden sind. Vielleicht hat die alte Festung ebenfalls dort gestanden. Auf dem östlichen Abhang des Berglandes am Nordrande des tiefen wâdi es-suwênîṭ stand der aus der Geschichte Jonathans 1 Sa 13 f. bekannte Ort Michmas. Seine Bewohner schlossen sich der nachexilischen jüdischen Gemeinde an Esr 2, 27; Neh 7, 31. Später (156—152 v. Chr.) wohnte hier der Hasmonäer Jonatham 1 Mak 9, 73; Jos. Antiq. XIII 1, 6. Es entspricht das heutige kleine Dorf machmâs. Nördlich davon liegen die Ruinen von maḳrûn, die an den Ort Migron Jes 10, 28 erinnern. In der Nähe des großen Dorfes dêr dîwân hat die von Josua eroberte kanaanitische Königsstadt Ai gelegen (Jos 7 f.). Obwohl sie zu einem „ewigen Steinhaufen" Jos 8, 28 f. zerstört wurde, erscheint sie doch Jes 10, 28; Esr 2, 28; Neh 7, 32 wieder unter dem Namen Ajath oder Aja. Sie lag östlich von Bethel Gen 12, 8; 13, 3. Finn und van de Velde schlugen 1852 den tell el-ḥadschar (abgekürzt et-tell) 2—3 km östlich von bêtîn vor, ebenso Sellin 1899 (Mt und Nachr. d. PV. 1900, 3), während Ed. Robinson und Conder in chirbet ḥeijân südlich von dêr dîwân das alte Ai suchen. Nach Sellin dagegen wäre an dieser Stätte, die er chirbet ed-dschir nennen hörte, das alte Bethawen anzusetzen. Dies wird Jos 7, 2; 18, 12 f. ausdrücklich neben Bethel genannt und auch 1 Sa 13, 5; 14, 23 als ein Ort im Nordwesten oder Westen von Michmas erwähnt. Wenn auch Hosea diesen Namen spottend für Bethel zu gebrauchen scheint Hos 10, 5; 4, 15; 5, 8 (vgl. Am 5, 5), so ist doch an der Existenz eines alten Ortes Bethawen nicht zu zweifeln; freilich läßt er sich nicht sicher nachweisen. Nordöstlich von dêr dîwân trägt eine felsige Höhe den Namen rammôn; er erinnert an den Felsen Rimmon, wohin einst die Benjaminiter geflohen sein sollen Ri 20, 45 f. Südlich von dem S. 577 besprochenen dschebaʿ liegt das Dorf ḥizmâ; es entspricht vermutlich dem biblischen Orte Asmaveth Esr 2, 24, der nach Neh 12, 29 von Tempelsängern bewohnt wurde. Der vollere Name lautet Beth Asmaveth, Neh 7, 28 als jüdischer Ort nach dem Exil genannt. Etwas südlicher liegt chirbet ʿalmît, in der man die Priesterstadt Alemeth 1 Chr 6, 45 oder Almon Jos 21, 18 wieder erkennen darf. Anathoth, ebenfalls eine Priesterstadt Jos 21, 18; 1 Chr 6, 45, auch nach dem Exil jüdisch, die Heimat des Propheten Jeremia Jer 1, 1 (vgl. 1 Kg 2, 26), entspricht dem kleinen Dorfe ʿanâtâ kaum eine Stunde nordöstlich von Jerusalem. Laisa Jes 10, 30 vermutet van Kasteren in dem jetzigen Dorfe el-ʿîsâwîje (ZdPV XIII, 101). Bahurim lag nach 2 Sa 16, 5; 17, 18; 19, 17 an dem alten Wege von Jerusalem nach Jericho, der an der Nordseite der Kuppe des Ölberges vorbeiführte; über seine vermutliche Lage hat ebenfalls van Kasteren sorgfältige Untersuchungen angestellt (ZdPV XIII, 101 ff.) Noch sind zwei Ortschaften am Oelberge zu erwähnen, die in der Geschichte Jesu vorkommen. Bethanien lag an der römischen Straße von Jerusalem nach Jericho (Mc 11, 1; 10, 46; Lc 19, 29; 18, 35; 19, 1), die sich, ähnlich wie der heutige Weg, am Südabhange des Ölberges hinzog, und zwar 15 Stadien (etwa 4 km) von Jerusalem Jo 11, 18, also schon an der Ostseite des Berges. Der Ort ist stets bekannt geblieben und schon früh (Onom. 108) durch Denkmäler, Kirchen und Klöster ausgezeichnet worden. Er heißt heute el-ʿazarîje, d. i. Lazarium, Ort des Lazarus. Gegenwärtig wird das unterirdische Grab des Lazarus, das Schloß des Lazarus (aus den Kreuzzügen?) und das Haus der Maria und Martha gezeigt. Das freundlich gelegene Dorf wird von Muslimen bewohnt. Nicht weit von Bethanien lag Bethphage (d. i. Feigenort) ebenfalls auf dem Ölberg Mt 21, 1; Mc 11, 1; Lc 19, 29, vielleicht schon auf der Ostseite Lc 19, 37. Zur Zeit der Kreuzfahrer zeigte man seine Stätte in der Mitte zwischen Bethanien und dem Gipfel des Ölbergs, wie aus einem 1877 dort entdeckten, mit Figuren und Inschriften verzierten Stein hervorgeht. Clermont Ganneau vermutet die alte Lage in dem jetzigen Dorf kefr eṭ-ṭûr auf dem Gipfel des Ölbergs.

Im Westen oder Nordwesten Jerusalems lag nach einstimmiger Annahme der Überlieferung das Dorf Emmaus, wo sich Jesus nach seiner Auferstehung zweien seiner Jünger zu erkennen gab Lc 24, 13 ff. Die gewöhnliche Lesart Lc 24, 13 läßt es 60 Stadien von Jerusalem entfernt sein; sie ist so gut bezeugt, daß die Lesart des Codex Sinaiticus 160 Stadien als eine absichtliche Korrektur betrachtet werden darf, die den Ort auf die Stadt Emmaus-Nikopolis (S. 581) beziehen will. Für das Emmaus des Evangeliums kommen zwei Orte in Betracht. Josephus erwähnt Bell. jud. VII 6, 6 ein 30 Stadien von Jerusalem entferntes Emmaus, das Vespasian 72 nach Chr. 800 ausgedienten römischen Soldaten zugewiesen habe. Da nun der Talmud ein kōlōnja (lat. colonia) bei Jerusalem nennt, das früher mōṣa geheißen habe (vgl. S. 578, 28 ff.), so gründeten darauf Hitzig und Sepp die Vermutung, daß das Dorf ḳalōnije, $34\frac{1}{3}$ Stadien von Jerusalem entfernt, das von Lukas erwähnte Emmaus sei. Andererseits steht fest, daß die Kreuzfahrer 1099 an der alten, von Jafa nach Jerusalem führenden Straße für den heutigen Ort el-ḳubēbe den Namen castellum Emmaus vorfanden. Dieser ist mindestens $62\frac{5}{8}$, höchstens $64\frac{4}{5}$ Stadien von Jerusalem entfernt. Dort sind noch Ruinen einer Kreuzfahrerkirche vorhanden, deren Grundlinien die Fundamente eines älteren Baus, vielleicht einer Kirche aus byzantinischer Zeit, durchschneiden. Dieser zweite Ort scheint demnach eine wirkliche Überlieferung für sich zu haben, während die Annahmen, die für ḳalōnije geltend gemacht werden, unsicherer Art sind; nämlich daß der alte Name mōṣā in Emmaus wiederklinge (der Talmud schreibt אמאוס!), und daß der Ort wegen der dort angesiedelten römischen Veteranen colonia genannt worden sei. Conder hat wegen angeblicher Aehnlichkeit des Namens die Ruinenstätte el-chamasa westlich von Bethlehem herbeigezogen. Endlich muß im Anschluß an das Gebiet Benjamins noch die Stätte des Grabes der Rahel besprochen werden. Nach Gen 35, 16 und 21 stirbt Rahel zwischen Bethel und Migdal Eder (d. i. Jerusalem Mi 4, 8), also nördlich von Jerusalem an der von Bethel herkommenden Straße. Dazu paßt Jer 31, 14 (15) insofern, als die Klage der Stammesmutter bei Rama (S. 577, 47) erschallt, sowie die Angaben 1 Sa 10, 2, deren genaue Deutung freilich nicht möglich ist. Man erwartet auch von vornherein, daß das Grab Rahels in dem Gebiet ihrer Söhne, Joseph und Benjamin, liegt. Dem widerspricht nun die Glosse Gen 35, 19; 48, 7, die den Namen Ephrath (vgl. II, S. 667, 35) auf Bethlehem in Juda deutet und das Grab demnach in die nördliche Umgebung dieses Ortes verlegt. Die gleiche Annahme liegt Mt 2, 18 vor, und noch heute wird Rahels Grab (ḳubbet rāḥil) am Wege von Jerusalem nach Bethlehem gezeigt. Es ist ein quadratisches Kuppelgebäude aus dem zwölften Jahrh. mit einem modernen Kenotaph im Innern und einigen Anbauten im Osten, die aus dem neunzehnten Jahrhundert stammen. Diese Stätte ist also verhältnismäßig alt, aber sie kann nicht die ursprünglich im AT gemeinte sein. Dr. Schick hat ZdPV IV, 248 f. darauf aufmerksam gemacht, daß das muslimische Heiligtum ḳubbet ʿabd el-ʿazīz nordwestlich von Jerusalem zwischen bēt sūrīk und el-ḳasṭal bisweilen auch ḳubbet rāḥīl genannt wird. Diese Örtlichkeit entspricht besser den älteren Angaben im AT, liegt aber ziemlich weit nach Westen von der Hauptstraße neben der Wasserscheide, die doch Gen 35, 16 ff. gemeint ist.

IV. Der Fuß des Gebirges und die Niederung im Westen des Gebiets von Benjamin wird Jos 19, 40—46 dem Stamme Dan zugeschrieben. Die Grenzen seines Gebiets werden nicht angegeben, sondern nur seine Städte aufgezählt. Wir können jene jedoch danach bestimmen, daß seine Ostgrenze mit der Westgrenze von Benjamin (S. 573), seine Südgrenze mit dem westlichen Teil der Nordgrenze Judas (S. 561) und seine Nordgrenze mit dem westlichen Teil der Südgrenze Ephraims zusammenfällt. Diese letztere läßt sich freilich nach Jos 16, 3 (vgl. V. 5 f.) nur ganz allgemein bestimmen: von Beth Horon soll sie über Geser (s. unten) ans Meer gehen. Geser liegt südlicher als die Küstenstadt Jafa, doch wird das Gebiet vor dieser Jos 19, 46 zu Dan gerechnet. Diese letztere Angabe ist zugleich die einzige, die über die Westgrenze Dans einen deutlichen Wink giebt. Verstehen lassen sich diese beiden Angaben entweder mit Hilfe der Annahme, daß die Ortschaften Dans kein geschlossenes Gebiet bildeten, sondern in mehrere voneinander getrennte Gebiete zerfielen, oder es liegt die Sache so, daß die Aufzählung der Städte Jos 19, 41 bis 46 anderen, vielleicht theoretischen Gesichtspunkten folgt. In diese Schwierigkeiten läßt sich kaum genügendes Licht bringen, da der Stamm Dan in dieser Gegend höchstens nur kurze Zeit seine Selbstständigkeit behauptet hat. Aus Ri 1, 34 f. ist nämlich zu entnehmen, daß die Daniter, die Ri 5, 17 am Meeresstrande wohnen, von den Amoritern gegen das Bergland gedrängt wurden; ferner erzählt Ri 18, daß 600 Mann von ihnen an den Jordanquellen eine neue Heimat finden, und endlich werden mehrere von den zu Dan ge-

rechneten Ortschaften an anderen Stellen teils als judäisch, teils als ephraimitisch angesehen. Bei der Bildung der zwei Reiche Israel und Juda scheint das danitische Gebiet teils dem einen, teils dem anderen zugefallen zu sein. Die beiden zuerst genannten Orte Zarea (hebr. ṣor‘ā) und Esthaol werden Jos 15, 33 als judäische bezeichnet (vgl. S. 562), während doch Ri 13, 20 und 18, 12 zeigen, daß gerade sie mit der Geschichte der Daniter eng zusammenhängen. Ir Semes wird mit Beth Semes, einem Ort an der Nordgrenze Judas Jo 15, 10, identisch sein. Dieses wird in der Geschichte der Lade 1 Sa 6, 12 ff. erwähnt, ebenfalls in dem Kriege zwischen Joas von Israel und Amazja von Juda 2 Kg 14, 11. 13. Ahas soll es an die Philister verloren haben 2 Chr 28, 18. Nach Onom. 237. 106 lag es östlich vom zehnten Meilenstein der Straße Eleutheropolis-Nikopolis; das trifft zu auf ‘ain schems am Südrande des wādi eṣ-ṣarār, heute ein unbewohnter Ort mit wenig Ruinen. Es liegt nur wenige Kilometer südlicher als ṣar‘a, das Zarea der Bibel. Saalabin oder Saalbim, auch Saalbon (vgl. Ri 1, 35; 1 Kg 4, 9) hat man wiederholt von dem heutigen selbīṭ südwestlich von Beth Horon (S. 583,32 ff.) zusammengestellt; doch hat der Ort wohl nicht so weit nördlich gelegen. Ajalon war nach Ri 1, 35 von Joseph unterworfen; es wurde von Rehabeam teils gegen die Philister, teils gegen Israel befestigt 2 Chr 11, 10, aber unter Ahas von den Philistern erobert 2 Chr 28, 18. Es gilt bald als Levitenstadt in Dan Jos 21, 24, bald als Zufluchts- und Levitenstadt in Ephraim 1 Chr 6, 54, bald als benjaminitisch 1 Chr 8, 13. Nach dem Onom. 89; vgl. 225. 95 lag es zwei römische Meilen östlich von Emmaus-Nikopolis, nach Jos 10, 10 ff. in der Nähe von Beth Horon. Daher entspricht das heutige Dorf jālō 3 km östlich von ‘amwās. Die Ebene (Luther: Thal) von Ajalon liegt nördlich von dem Orte und heißt heute merdsch ibn ‘omēr. Thimnatha (kürzer Thimna) ist wahrscheinlich mit dem Jo 15, 10 genannten Grenzorte Judas identisch und lag demnach westlich von Beth Semes. Es entspricht die jetzige Ruinenstätte tibne westlich von ‘ain schems im Süden des wādi eṣ-ṣarār. Der Ort scheint von den Philistern (Ri 14, 1 ff.; 15, 6) und den Judäern (2 Chr 28, 18) wiederholt umstritten gewesen zu sein. Von Sanherib wurde er nach den assyrischen Angaben 701 erobert. Ekron ist die bekannte Philisterstadt, die Jos 15, 45 auch dem Stamme Juda zugeeignet wird, aber weder diesem noch den Daniten gehörte (vgl. S. 563,31 und Philister). Eltheke, eine Levitenstadt Jos 21, 23, entspricht dem Orte altaḳū, wo Sanherib 701 ein feindliches Heer zurückschlug. Es muß nicht weit von Ekron gelegen haben, aber seine Spur ist verloren. Gibbethon, ebenfalls Levitenstadt Jos 21, 33, wurde wiederholt von den Königen des Nordreichs belagert (1 Kg 15, 27; 16, 15. 17), um es den Philistern zu entreißen; seine Lage ist noch nicht wieder gefunden worden. Jehud V. 45 hat man mit dem heutigen Dorfe el-jehūdīje nördlich von Lydda und östlich von Jafa verglichen, Bne Barak mit ibn ibrāk bei Jafa. Diese beiden letzteren Orte würden schon nordwestlich von der Jos 16, 3 bezeichneten Südgrenze Ephraims liegen; es ist daher sehr zweifelhaft, ob ihre Feldmarken mit dem Gebiet der V. 41—43 genannten Städte Dans zusammengehangen haben.

Außerdem sind noch zwei Orte innerhalb des eben besprochenen Gebietes zu erwähnen. Westlich von jālō, dem alten Ajalon, liegt das kleine Dorf ‘amwās, dessen Name einem Emmaus (Talmud: אמאוס, עמאוס) entspricht. Es handelt sich hier um das in den Makkabäerkriegen nicht selten erwähnte Emmaus oder Ammaus, das Josephus Bell. jud. II 20, 4 südlich von Thamna oder Thimna (s. S. 583,13) ansetzt, Antiq. XIII 1, 3 eine Stadt nennt und Bell. jud. III 3, 5 als Hauptort eines Bezirks bezeichnet. Nach 1 Mak 3, 40 ff. lag es am Westrande des Berglandes (Jos. Antiq. XII 7, 4). Gorgias wurde hier 166/5 vor Chr. von Judas Makkabäus geschlagen 1 Mak 3, 40 ff., von Bakchides wurde der Ort 160 befestigt 1 Mak 9, 50. Zu Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chr. erhielt dieses Emmaus den Namen Nikopolis, den Eusebius und Hieronymus im Onomastikon häufig gebrauchen (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3] I, 537 f.). Von der einstigen Blüte des Orts zeugen die Ruinen einer Kirche aus alter Zeit. Der zweite Ort ist Geser oder Gaser (auch Gazara). Ihr König Horam soll gegen Josua gekämpft haben Jos 10, 33. Die Kanaaniter behaupteten sich in ihr Ri 1, 29, bis der Pharao Ägyptens zur Zeit Salomos sie eroberte und als Mitgift seiner Tochter, die Salomo heiratete, schenkte 1 Kg 9, 15—17. Die Stadt wird Jos. 16, 3 als südliche Grenzstadt Josephs genannt und auch sonst zu Ephraim gerechnet Ri 1, 29; 1 Chr 7, 28. Als Levitenstadt der Kehatiter gilt sie Jos 21, 21; 1 Chr 6, 52. Sie wird oft erwähnt, wenn es sich um Angriffe auf das Gebirge von Westen her handelt: in den Philisterkriegen Davids 2 Sa 5, 25 = 1 Chr 14, 16; 1 Chr 20, 4 (anders 2 Sa 21, 18), sowie in den Makkabäerkriegen 1 Mak 7, 45; 9, 52; 13, 43 ff.; 14, 7. 34; 15, 28. 35;

16, 1. 19. 21. Clermont Ganneau hat etwa 6 km westlich von ʿamwās die Ruinenstätte tell ed-dschezer entdeckt und dadurch die Lage des alten Ortes festgestellt. Es finden sich dort Spuren alter Befestigungen und Inschriften im anstehenden Felsen, die תחם גזר, d. i. Grenze von Geser, gedeutet werden und wahrscheinlich der makkabäischen Zeit angehören. Bei den Kreuzfahrern hieß der Ort Mons Gisart.

V. Der nördlichste Teil Judäas nach den S. 560 f. besprochenen Grenzen umfaßte endlich einige Teile des Gebietes Ephraim, während die übrigen zu Samaria (s. d. A.) gerechnet wurden. Über diese Gegenden fehlen im AT die Ortslisten (vgl. Jos 16); es können daher nur die Orte genannt werden, die gelegentlich im AT und anderen alten Schriften genannt werden. Im Jordanthal erwähnt Josephus die Stadt Phasaëlis, die Herodes zu Ehren seines Bruders Phasael erbaute Antiq. XVI 5, 2; Bell. jud. I 21, 9. Später schenkte er sie seiner Schwester Salome Antiq. XVII 8, 1, und von dieser kam sie in den Besitz der Kaiserin Julia Livia Antiq. XVIII 2, 2; Bell. jud. II 9, 1. Die Ruinenstätte chirbet faṣā'il hat den alten Namen bewahrt. Sie liegt südlich vom ḳarn ṣarṭabe, der sich hoch über das Jordanthal erhebt (379 m). Dessen Gipfel krönte die Festung Alexandrium, die Josephus schon für die Zeit der Königin Alexandra (75—67 vor Chr.) erwähnt Antiq. XIII 16, 4. Sie spielte in den Kämpfen des Pompejus und Gabinius eine wichtige Rolle Antiq. XIV 3, 4; Bell. jud. I 8, 5. Der Ort Koreä der Antiq. XIV 3, 4 als Grenzort Judäas genannt wird, entspricht dem heutigen ḳarāwa am unteren wādi farʿa (ZdPV IV, 245 f.). Auf der Höhe des Gebirges bezeichnet das Dorf ʿaḳrabe (623 m) die Lage des von Josephus Bell. jud. III 3, 5 erwähnten Akrabatta, das Eusebius und Hieronymus im Onom. 214. 87 Ἀκραββείν und Acrabbi nennen. Das nördlich davon gelegene jānūn entspricht dem Jos 16, 6 genannten Janoah, das ebendort genannte Thaenath Silo darf vielleicht von dem noch nördlicheren taʿna verstanden werden (vgl. Onom. 261. 156). Diese beiden Orte scheinen Jos 16, 6 bereits als Punkte der Nordgrenze Ephraims bezeichnet zu sein. Da der nach Akrabatta genannte Bezirk Akrabattene noch mit zu Judäa gehörte (S. 584), so wäre hier an der Ostseite das gesamte Gebiet Ephraims später an Judäa gefallen. Auf der Westseite des Gebirges war das nicht der Fall. Der von Josephus Bell. jud. III 3, 5 genannte Grenzort zwischen Samaria und Judäa, Borkaios, entspricht vielleicht der heutigen Ruinenstätte berḳīt, die an der Südseite des von ʿaḳrabe herabkommenden wādi el-buscharāt oder wādi ischʿār gelegen ist. Diesem Thale folgte, wie es scheint, die Nordgrenze Judäas in westlicher Richtung auf Antipatris (S. 584, 30) zu, während Jos 16, 8 als Nordgrenze Ephraims das Thal (der Bach) Kana bezeichnet wird, den man von dem heutigen wādi k na, etwa 10 km nördlicher, zu verstehen pflegt. Südwestlich von chirbet berḳīt liegt das Dorf el-lubbān mit einigen Felsengräbern; es entspricht dem alten Lebona Ri 21, 19. Noch weiter südlich am Wege nach Jerusalem liegt das ansehnliche Dorf sindschil. Der Name liefert ein Beispiel für die nicht häufig vorkommende Erscheinung, daß Benennungen aus der Kreuzfahrerzeit arabisiert worden sind; denn sindschil geht zurück auf den Grafen Raimund von Saint Gilles, nach dem das Dorf „Casale St. Gilles" genannt wurde. Östlich von dem genannten Wege liegt seilūn, das Silo des ATs. Bald nach der Besetzung des Landes stellte Israel hier sein vornehmstes Heiligtum, die Lade, auf, baute für sie einen Tempel und übertrug dessen Bedienung der priesterlichen Familie Elis Jos 18, 8—10; 1 Sa 1—3. Dieser Tempel, an dem Samuel für den priesterlichen Dienst erzogen wurde, scheint in den Philisterkriegen schon vor der Zeit Sauls zerstört (Jer 7, 12. 14) worden zu sein. Denn die Lade ging an die Philister verloren 1 Sa 4, 3 ff. und kam nicht nach Silo zurück 1 Sa 7, 1; die Nachkommen Elis sind unter Saul an dem Heiligtum in Nob thätig 1 Sa 21, ohne zwingende Gründe werden sie Silo nicht verlassen haben. Der Prophet Ahia war in Silo zu Hause 1 Kg 11, 29; 12, 15. Für die Anschauungen des Priesterkodex gilt Silo als der Ort, wo die Stiftshütte stand und die Verteilung des Landes durch Josua und Eleasar vollzogen wurde Jos 18, 1; 19, 51 (vgl. 20 f.), wo auch die Volksgemeinde sich versammelte Jos 22, 12; Ri 21, 12. Silo lag nach Ri 21, 19 nördlich von Bethel, östlich von der Straße zwischen Sichem und Jerusalem und südlich von Lebona, nach dem Onom. 293. 152 in Akrabattene, 10 römische Meilen (15 km) von Neapolis entfernt; diese Angaben passen ganz gut zu der Lage des verfallenen und versteckt gelegenen Dorfes seilūn, das deutliche Spuren des Altertums aufweist, aber eine bestimmte Auskunft über die Lage des alten Heiligtums nicht bietet. Man hält wohl eine große Terrasse im Norden des Dorfes für den Standort des israelitischen Tempels. Im Westen der Straße von nābulus nach Jerusalem, südwestlich von el-lubbān (s. oben) liegt das Dorf dschildschūljā.

Durch alte Cisternen als Ort des Altertums kenntlich, erinnert es durch seinen Namen an ein hebräisches Gilgal. Häufig hat man dabei an den Ort dieses Namens gedacht, der 2 Kg 2, 1 als Wohnort Elias und Elisas und 4, 38 als Sitz eines Prophetenvereins genannt ist, wohl nur weil man nach einem Gilgal in der Nähe Bethels suchte. Zu dem „Hinabsteigen" nach Bethel 2 Kg 2, 2 paßt die Lage des Ortes nicht, da er tiefer liegt als Bethel (774 m gegen 881 m). Jedoch hat die LXX „sie kamen", deutet also einen Höhenunterschied beider Orte nicht an. Südlich davon liegt ʿain sinjā, ein kleines Dorf, in dem Clermont-Ganneau (Journ. asiat. 1877, 490 ff.) Jesana des ATs wieder erkannt hat. Der König Abia von Juda gewann diese Stadt von Jerobeam I. von Israel 2 Chr 13, 19; 15, 8. In der Nähe liegt dschifnā, ein kleines Dorf mit Ruinen einer alten Georgskirche und einer Burg; es entspricht der von Josephus öfter erwähnten Stadt Gophna Bell. jud. I 11, 2; III 3, 3; V 2, 1. Westnordwestlich von diesen Orten liegt eine Ruinenstätte tibne, die einem hebräischen Thimna entspricht. 1 Mak 9, 50 und bei Josephus Antiq. XIII 1, 3; XIV 11, 2; Bell. jud. III 3, 5; IV 8, 1 wird ein Thamna erwähnt, das von Bakchides 160 vor Chr. befestigt wurde und Hauptort einer jüdischen Toparchie war, die neben Gophna, Lydda und Emmaus genannt wird. Das führt in diese Gegend. Das Onom. 260 f. 156 f. kennt ein großes Dorf Thamna (Thamnathsara) im Gebiet von Diospolis (Lydda) mit dem Grabe Josuas. Das ist Thimnath Serah Jos 24, 30; 19, 50 oder Thimnath Heres Ri 2, 9, Josuas Erbbesitz und Grabstätte. Unter den Felsengräbern des heutigen tibne zeichnet sich eines durch seine Größe und Herstellungsweise aus; 200 kleine Nischen für Lampen an seiner Außenseite beweisen, daß es in hoher Verehrung stand. Wahrscheinlich ist das die Grabstätte, von der im Onom. die Rede ist. Unweit nördlich liegt bēt rīma; der Ort wird unter diesem Namen im Talmud (Neubauer 82) erwähnt und wegen seines Weines gerühmt. Furrer suchte hier das Rama Samuels 1 Sa 16, 13; 19, 18 ff., das 1 Sa 1, 1 Ramathaim, 1 Mak 11, 34 Ramathem und Mc 15, 43 Arimathia genannt wird. Das Onom. 226. 96 versetzt es in die Nähe von Diospolis (in regionem thamniticam, s. oben), 288. 146 nach Ρεμφίς, Remphthis. Das wäre der heutige Ort rentis, 10 km von tibne in westlicher Richtung entfernt, offenbar eine alte Ortslage mit Cisternen und Felsengräbern. Andere Gelehrte, wie Graf in StKr 1854, 858 ff. und Mühlau in Riehms Handwörterbuch, halten das Rama Sauls für identisch mit dem oben S. 577, 47 erwähnten Rama nördlich von Jerusalem. Etwa 15 km südlicher liegen hart am Rande des Berglandes die beiden Orte bēt ʿūr el-fōkā (617 m) und bēt ʿūr et-taḥta (299 m), das obere und untere Beth Horon des ATs, die als Grenzorte Josephs gegen Benjamin Jos 16, 3. 5; 18, 13 im Westen der Wasserscheide genannt werden. Sie liegen 40 Minuten von einander entfernt und sind durch die noch erkennbare alte Straße verbunden, die von Jerusalem nach Antipatris und Cäsarea (Jos. Bell. jud. II 19, 8) oder südwestlich nach Nikopolis führte (Onom. 233. 102). Namentlich das obere Beth Horon beherrscht diese Straße und war daher ein viel umstrittener Punkt: im Kriege Josuas gegen die Kanaaniter Jos 10, 10 ff., der Philister gegen Saul 1 Sa 13, 18, des Hasmonäers Judas gegen die Seleuciden 1 Mak 3, 61 ff.; 7, 39 ff., der Juden gegen die Römer unter Cestius Jos. Bell. jud. II 19, 8. Beide Orte wurden daher wiederholt befestigt von Salomo 1 Kg 9, 17; 2 Chr 8, 5; von den Ephraimiten Seera 1 Chr 7, 24, von dem Hasmonäer Jonathan 1 Mak 9, 50; vgl. Jud 4, 4. Beth Horon wird Jos 21, 22; 1 Chr 6, 53 als kehatitische Levitenstadt in Ephraim bezeichnet. Es war die Heimat Saneballats Neh 2, 10. 19; 13, 28. Nordwestlich von Beth Horon, fast schon in der Ebene, liegt das kleine Dorf el-midje mit Resten von alten Grabbauten. Hier sucht man jetzt gewöhnlich nach Guérin und Conder die Heimat der Familie der Hasmonäer 1 Mak 2, 1, für die Simon dort ein Grabmal von sieben Pyramiden errichtete 13, 25 ff., das noch im Onom. 281. 140 bekannt ist; vgl. Jos. Antiq. XIII 6, 5. Doch sind neuerdings von Le Camus in der Revue biblique I, 109 ff. Einwände dagegen erhoben worden.

Noch sind einige in der Ebene westlich vom Berglande gelegenen Orte zu nennen, da sie in der späteren Zeit zu Judäa gerechnet wurden. Die Ortslisten Jos 15 ff. nennen keinen von diesen Orten. Daraus folgt jedoch nicht unbedingt, daß sie in älterer Zeit von Israeliten nicht besetzt gewesen sind. Bemerkenswert ist vielmehr, teils daß die Ortsliste zu Dan Jos 19, 40—46 doch Orte als israelitisch aufführt, die in der Nähe von Jafa, wie es scheint, zu suchen sind (S. 581), teils daß die Ortsliste zu Ephraim fehlt. Nach den Jos 16 für Ephraim gegebenen Grenzen würden aber die Orte, um die es sich hier zunächst handelt, innerhalb des ephraimitischen Gebiets gelegen haben. Vermutlich ist um den Besitz dieser Orte zwischen Israel und den Philistern häufig gekämpft worden. So z. B.

um Gimso, das nach 2 Chr 28, 18 unter Ahas von den Philistern erobert wurde; es lag an der Stelle des jetzigen Dorfes dschimzū nördlich von dem alten Geser (S. 581, 52). Hadid wird Esr 2, 23; Neh 7, 37 neben dem gleich zu erwähnenden Lod zu der nachexilischen jüdischen Gemeinde gerechnet. Es deckt sich wahrscheinlich mit Aditha des Onom. 220. 92 östlich von Diospolis und dem heutigen Dorf el-ḥadīthe, in dem die Ruinen einer alten Stadt wahrzunehmen sind. Vielleicht ist auch von dieser Stätte das Adida 1 Mak 12, 38; 13, 13 zu verstehen. Lod wurde nach 1 Chr 8, 12 von dem Benjaminiten Samer gebaut (wann?); es wird Esr 2, 33; Neh 7, 37 zu der nachexilischen Gemeinde gerechnet und Neh 11, 35 ebenso wie Hadid und Ono als benjaminitisch bezeichnet. Erst 145 vor Chr. wurde Lod, griechisch *Λύδδα*, nebst seinem Bezirk an den Hasmonäer Jonathan von Demetrius II. abgetreten 1 Mak 11, 34. In den Streitigkeiten mit den Römern hatte Lydda viel zu leiden; Cäsar gab 48 vor Chr. den Juden ihre Rechte für Lydda zurück Jos. Antiq. XIV 10, 6, Cassius aber verkaufte 44 die Bewohner als Sklaven XIV 11, 2, Antonius ordnete 42 ihre Freilassung an XIV 12,2 ff., Cestius Gallus zerstörte den Ort Bell. jud. II 19, 1, dem Vespasian wurde er freiwillig übergeben IV 8, 1. Der Apostel Petrus heilte in Lydda den Äneas AG 9, 32 ff. Nach der Zerstörung Jerusalems 70 nach Chr. wurde Lydda ein Sitz jüdischer Gelehrter, z. B. des R. Elieser. Im 3. Jahrhundert erhielt es den Namen Diospolis; wir kennen eine Anzahl Bischöfe der Stadt. Ueber die Lehre des Pelagius wurde hier 415 wesentlich zu dessen Gunsten verhandelt. Schon früh wurde in Lydda die Legende vom heiligen Georg (VI, 538 f.) lokalisiert, die Stadt wurde als seine Geburts- und Grabstätte bezeichnet und ihm zu Ehren eine Kirche errichtet, die, wenn auch in mehrfacher Erneuerung, bis heute erhalten geblieben ist. Der alte Name des Ortes ist noch heute gebräuchlich, ludd ist eine kleine, von Muslimen und Griechen bewohnte Stadt mit schönen Gärten unweit der jetzigen Straße von Jafa nach Jerusalem. Als die Muslimen 716 die neue Stadt er-ramle in der Nähe gründeten, nahm die Bedeutung Lyddas ab. Neben Lydda ist Esr 2, 33; Neh 7, 37; 11, 35 der Ort Ono genannt, den der Benjaminit Samer nach 1 Chr 8, 12 befestigt haben soll. Man vergleicht das heutige kefr ʿāna, ein kleines Dorf 9 km nordwestlich von ludd. An der Nordgrenze des späteren Judäa lag eine von Herodes d. Gr. gegründete Stadt, die er zu Ehren seines Vaters Antipatris nannte Jos. Antiq. XVI 5,2; Bell. jud. I 21, 9. Sie wird AG 23, 23—32 als Station des von Jerusalem nach Cäsarea geleiteten Apostels Paulus genannt. Nach dem Pilger von Bordeaux lag sie 10 römische Meilen nördlich von Lydda, nach dem Onomasticon 6 römische Meilen südlich von Galgulis, dem heutigen Dorfe dschildschūlije in der Ebene nordöstlich von Jafa. Da Josephus den großen Wasserreichtum der Stadt hervorhebt, so ist es kaum zweifelhaft, daß sie an der Stätte von kalʿat rās el-ʿain gelegen hat, da wo der nahr el-ʿaudsche sein Wasser sammelt. Dem steht freilich entgegen, daß nach Jos. Antiq. XIII 15, 1 die Namen *Χαβερσαβᾶ* (oder *Καφαρσαβᾶ*) und Antipatris gleichgesetzt werden. Jener Ort ist noch heute als kefr sāba bekannt; er liegt 10 km nördlich von kalʿat rās el-ʿain in einer wasserarmen Gegend. Vielleicht erledigt sich die Schwierigkeit durch die Annahme, daß Josephus an dieser Stelle das Gebiet der beiden Orte im Auge hat.

VI. Zum Schluß mögen die elf Toparchien oder Bezirke aufgezählt werden, die Judäa nach Josephus Bell. Jud. III 3, 5 umfaßt hat: 1. Jerusalem als Hauptstadt des ganzen Gebiets und als erster Bezirk, 2. Gophna S. 582, 12, 3. Akrabatta (S. 582, 22), 4. Thamna (S. 583, 15), 5. Lydda (s. o.), 6. Ammaus (S. 581, 41), 7. Pella (s. unten), 8. Idumäa (S. 562, 15 ff.), 9. Engaddai (Engedi S. 571, 37 ff.), 10. Herodium (S. 572, 7) und 11. Jericho (S. 574, 23). Plinius nennt Hist. nat. V 14, 70 zehn Toparchien. Seine Aufzählung stimmt nicht ganz mit der bei Josephus überein. Er nennt 2—6 und 10—11, fügt aber außerdem hinzu Jopica (Bezirk von Jope oder Jafa), Betholethephene und Orine. Diese letztere, griechisch *ἡ ὀρεινή* (das Bergland), hat bei ihm die Hauptstadt Jerusalem, fällt also mit der ersten Toparchie des Josephus zusammen. Betholethepha wird auch Bell. jud. IV 8, 1 als judäische Toparchie genannt. Vermutlich entspricht der Hauptort Betholetepha oder Bethletepha dem heutigen bēt nettīf nördlich von der S. 562, 54 erwähnten chirbet schuwēke (Socho), westlich von Bethlehem am Rande des Gebirges. Mit diesem Orte hat man wohl mit Recht das biblische Netopha zusammengestellt, das Esr 2, 22; Neh. 7, 26 zu der nachexilischen Gemeinde gezählt und auch als Heimat einzelner Männer (z. B. 2 Sa 23, 28 f.; 2 Kg 25, 23 ꝛc.) genannt wird. Wahrscheinlich hat man diesen Bezirk an Stelle des unter (7.) bei Josephus genannten Pella einzusetzen; denn Pella im Ostjordanlande (s. Peräa) gehörte nicht zu Judäa im engeren Sinne. Der

Bezirk von Jope bei Plinius wird irrig zu Judäa gezählt sein, da diese Stadt selbständig war (vgl. auch o. S. 560,42 ff.). Die Bezirke des Plinius bestätigen daher die Aufzählung bei Josephus, der außerdem Idumäa (8.) und Engaddai (9.) sicherlich mit Recht genannt hat. Nach diesen Bezirken ist die Abgrenzung Judäas in diesem Artikel erfolgt. Über die an Judäa grenzende Küste s. die Artikel Philister und Phönizier.

Guthe.

Judas, der Chronograph, um 202. — Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur 1, Leipzig 1893, 327. 755 f.; A. Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins, in TU 12, 1, Lpz. 1894 (dazu K. Erbes in ThLZ 1895, Nr. 16, 415 bis 418); G. Krüger, Gesch. d. altchristl. Litteratur, Frb. 1894, 138.

Nach Eusebius (Hist. Eccl. 6, 7; Hieronymus Vir. Ill. 52 schreibt Euseb aus) hat ein nicht weiter bekannter Judas in einer Schrift *εἰς τὰς παρὰ τῷ Δανιὴλ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδας* auf Grund der danielischen Prophezeiungen chronologische Berechnungen angestellt, die bis zum 10. Jahre des Severus (202) reichten, und die Wiederkunft des Herrn für die nächste Zukunft geweissagt. Schlatter identifizierte, indem er ein Versehen Eusebs annahm, diesen Judas mit dem von Clemens v. Alexandrien (Strom. 1, 21, 147) erwähnten und für seine Berechnungen benutzten Chronographen aus dem 10. Jahre des Antoninus (Pius), d. i. 148, und glaubte, diesen Chronographen auch bei Theophilus (ad Autol. 3, 24—28), Tertullian (adv. Jud. 8), Origenes (var. loc.) und Epiphanius (Haer. 29, 4) nachweisen zu können. Auch mutmaßte er, der dergestalt erschlossene Chronograph möchte mit dem letzten der jerusalemischen Bischöfe aus der Beschneidung gleichen Namens, angeblich einem Verwandten Jesu, identisch sein. Alle diese Hypothesen sind hinfällig, schon weil man durchaus nicht berechtigt ist, ein Versehen Eusebs anzunehmen und zu vergessen, daß der historische Judas in einer Zeit der Verfolgung schrieb, also höchst wahrscheinlich gerade in dem Jahre, zu dem Eusebius seine Existenz angemerkt hat. **G. Krüger.**

Judas Galiläus, im NT erwähnt AG 5, 37 (in der Rede des Gamaliel), bei Josephus antiqu. 18, 1, 1—6; bell. jud. 2, 8, 1; vgl. antiqu. 20, 5, 2; b. j. 2, 17, 8. — Als die von Augustus angeordnete, zur Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinius in Palästina durchgeführte Schatzung vom jüdischen Volke zwar mit starkem Widerstreben, aber ohne offenen Widerstand hingenommen war, organisierte in Galiläa, so berichtet Josephus, ein gewisser Judas, gebürtig aus Gamala in Gaulanitis, aber allgemein „der Galiläer“ genannt, in Verbindung mit einem Pharisäer Sadok einen Volksaufstand, welcher aus tieferem religiösen Motive entsprang. Die in der Schatzung zu vollem Ausdruck gekommene Unterthänigkeit des jüdischen Volkes unter römischer Herrschaft wurde als eine Knechtschaft empfunden, welche mit der Bestimmung des Volkes zur Selbstherrlichkeit unter Gottes Herrschaft in schlechthin unverträglichem Gegensatz stehe. In der Würdigung dieser Bewegung als einer religiösen treffen die beiden Quellen zusammen. Im übrigen zeigt sich bei der Vergleichung eine charakteristische Verschiedenheit der Auffassung. Gamaliel, welcher von Judas sagt „er kam um“, von seinen Anhängern „sie wurden alle zerstreut“, stellt diese Bewegung auf gleiche Linie mit einer früheren ebenfalls tragisch endenden Aufstandsunternehmung religiöser Art und verwendet sie als Geschichtszeugnis dafür, daß es gefahrbringend ist, sich dem Willen Gottes zu widersetzen (s. das Nähere in dem A. „Theudas“). Josephus dagegen, welcher von dem Ende des Judas und seines Aufstandes nichts mitteilt, betrachtet diese Begebenheit als Anfang und erste Lebensäußerung des von da an dauernd im Volke gärenden und später unter Gessius Florus offen ausbrechenden Zelotismus. Diese seine Auffassung entspricht seinem Standpunkt geschichtlicher Betrachtung und stützt sich wahrscheinlich mit auf die Thatsache, daß in den späteren Bewegungen gegen die Römerherrschaft eben dieses Judas Söhne eine hervorragende Rolle spielten. Dagegen entspricht die in der Rede des Gamaliel vorliegende Auffassung eben dem Standpunkt des G., zu dessen Zeit von einer Nachwirkung jenes Aufstandes äußerlich nichts bemerkbar war. Auch an diesem Punkte zeigt sich, daß der Verf. der AG, von Josephus unabhängig, seine Kenntnis jüdischer Geschichte aus eigenen Quellen schöpft. — Die chronologische Fixierung des in Rede stehenden Ereignisses hängt von derjenigen der Quirinischen Schatzung ab, welche nach den neueren bedeutsamen Ermittelungen von Zahn (NKZ 1893, S. 633—654; vgl. Einl. in das NT II, S. 395 ff.) nicht in das Jahr 6/7 nach Chr., sondern in das Jahr 4/3 v. Chr. zu setzen sein wird. D. **K. Schmidt.**

Judas Ischarioth, der Verräter Jesu aus der Zahl der Zwölf und als solcher eine besonders rätselhafte Erscheinung der ev. Geschichte.

Die auf ihn bezüglichen neutestamentlichen Stellen sind folgende: 1. Erwähnung im Apostelverzeichnis: Mt 10, 4; Mc 3, 19; Lc 6, 16. 2. Gelegentliche Bezugnahmen im Ev. Jo 6, 64. 70f.; 12, 4ff.; 14, 22; 17, 12. 3. Geschichte des Verrates: Mt 26, 14—16. 21—25. 46—50; Mc 14, 10—11. 18—21. 42—46; Lc 22, 3—6. 21—23. 47—48; Jo 13, 2. 10—11. 18—19. 21—30; 18, 2—9. 4. Berichte und Reflexionen über sein Ende: Mt 27, 3—10; AG 1, 16—26. Über das letztere findet sich noch eine anderweitige Erzählung in einem Fragment aus dem vierten Buch des Papias erhalten u. a. in der Catena ad Acta S. Apostolorum (ed. Cramer, Oxon. 1838, p. 12sq.) und bei Theophylakt zu AG 1, 18f., abgedruckt u. a. in Patrum apostolic. opera rec. Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. I, part. II appendix: Papiae fragmenta III. In einem anderen Fragment des Papias (ibid. fragm. I) wird von J. eine gelegentliche Äußerung der Zweifelsucht nebst der Antwort Jesu mitgeteilt.

Nur der Mitapostel Johannes schreibt einigemal (6, 71; 13, 2. 26) den vollen Namen *Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης* (oder wie wenigstens an 2 Stellen die ursprüngliche LA. sein wird *Ἰσκαριώτου*), dessen pathetische Länge dem tiefernsten Tenor jener Stellen entspricht. Der gewöhnlich gebrauchte Beiname ist *Ἰσκαριώτης*, wofür sich bei Mc (3, 19; 14, 10 und darnach auch Lc 6, 16) nach wahrscheinlich ursprünglicher LA. die nicht gräcisierte Form *Ἰσκαριώθ* findet, zu welcher sich jene verhält, wie *Ἴστωβος* Jos. Ant. VII, 6, 1 zu איש טוב (LXX *Ἰστώβ*) 2 Sa 10, 6. Hiernach ist nicht zweifelhaft, daß, wie schon das in alten Handschriften sich findende Glossem *ἀπὸ Καρυώτου* voraussetzt, der Name „Mann (Bürger) von Karioth" bedeutet, womit sich auch erklärt, daß er bei Jo bald auf den Sohn und bald auf den Vater bezogen wird. Anderweitige Deutungen des Wortes, welche Winer, RWB s. v. I, 633 aufführt, sind antiquiert. Dem *Καριώθ* nun entspricht unter den bekannten Namen paläst. Ortschaften קריות (Jos 15, 25), Name einer Stadt im St. Juda, welche in der jetzigen Ruinenstätte el-Karjetên südlich von Hebron wiedergefunden ist, außerdem nur noch das heutige Kurijut oder Kariut im nördlichsten Judäa. War somit J. ein Judäer, also der einzige Judäer in dem sonst ganz galiläischen (AG 2, 7) Jüngerkreise Jesu, so erklärt sich, daß ihm gerade dieser Beiname blieb, aus seiner Ausnahmsstellung hinsichtlich der Herkunft.

Die synoptische Überlieferung über J., soweit sie den drei Evv. gemeinsam ist, beschränkt sich auf wenige Hauptmomente. Sie bietet keine Data aus der früheren Zeit, welche auf den Verrat vorbereiten könnten, sondern setzt ohne weiteres mit der Erzählung ein, wie kurz vor dem Passahfeste, als die jerus. Volkshäupter entschlossen waren, sich der Person Jesu mit List zu bemächtigen, um ihn aus dem Wege zu räumen, J. ihren Absichten entgegenkam, indem er sich freiwillig erbot, gegen eine Geldsumme ihnen Jesum in die Hände zu liefern. Dabei geben wenigstens Lc und namentlich Mt deutlich zu erkennen, daß es Geldgier war, welche den J. trieb, also nicht etwa bewußte Gegnerschaft gegen Jesum, nicht die Absicht, ihn der Gewalt der Feinde preiszugeben. Im Hinblick also auf den Ausgang erscheint J. von vorneherein als Werkzeug in höherer Hand, wie denn Lukas mit den einführenden Worten *εἰσῆλθεν ὁ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν* geradezu der Überzeugung Ausdruck giebt, daß J. einer einzigartigen Einwirkung des widergöttlichen Geistes unterstand, vermöge deren er in Verblendung herbeiführen mußte, was er nicht beabsichtigte. Im weiteren ist das Interesse der synopt. Erzählung auf Jesu Stellung zu dieser Thatsache gerichtet. Sie ist ihm nicht unerwartet gekommen, sondern er hat, während Judas noch erst einen passenden Zeitpunkt abwartete, unter der Passahmahlzeit mit vollster Sicherheit vorausgesagt, einer der Zwölf werde ihn ausliefern; als sie alle jeder für seine Person in zweifelnder Frage der Überzeugung Ausdruck gaben, daß unmöglich einer aus ihrer Mitte hiezu fähig sein könne, hat er dennoch nachdrücklich das Unfaßbare aufrecht erhalten, daß einer dieser seiner Nächstvertrauten, ein Tischgenosse, es thun werde. Somit ist dies scheinbar unverständliche Ereignis doch Jesu als ein schlechthin notwendiges im voraus gewiß gewesen; er hat sicher gewußt, daß es mit der in der Schrift bezeugten göttlichen Bestimmung über ihn im Einklang stehe: der durch satanische Einwirkung herbeigeführte Verrat des J. war für Jesu Bewußtsein lediglich notwendiges Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses. So ist denn auch die Ausführung nicht ohne Jesu Mitwirkung erfolgt. Während die Volkshäupter aus Furcht vor einer Volkserhebung das Fest vorübergehen lassen wollten, ist unmittelbar nach der Passahmahlzeit, bei welcher Jesus die Auslieferung voraussagte, gerade in der Nacht auf das Fest, J. an der Spitze einer von den Volkshäuptern mitgegebenen Schar erschienen. Den kau-

salen Zusammenhang deutet Mt noch bestimmter an durch die Notiz, daß Jesus, als J. in Verstellung fragte: „doch nicht etwa ich bins?", ihm mit ausdrücklichem Ja antwortete. Indem er ihm so die Furcht einflößte, daß sein Vorhaben Jesu bekannt geworden sein und vereitelt werden möchte, wurde J. zur Beschleunigung gedrängt; auch begab sich Jesus in der Nacht eben an denjenigen Ort, wo er erwarten mußte, von J. gesucht zu werden (Lc: κατὰ τὸ ἔθος). Es ist Jesu Werk gewesen, daß er noch zum Feste seinen Feinden überliefert wurde. In Bezug auf das Verhalten des J. berichtet die Erzählung noch, daß er, den Häschern das verabredete Zeichen gebend, Jesum küßte. Die auffallende Milde, mit welcher Jesus ihm das Heuchlerische dieses Gebahrens vorhielt (Lc) oder verwies (Mt), läßt schließen, daß dasselbe nicht aus schamloser Frechheit entsprang, sondern wohl aus der nach den Vorgängen bei der Passahmahlzeit begreiflichen Furcht vor einem Ausbruch der Empörung seiner Mitjünger gegen seine Person, wenn er nicht beim Hinantreten seine feindliche Absicht verhüllte. Auch hierbei erscheint er nicht als entschiedener Bösewicht, sondern als einer, der, ohne es eigentlich zu wollen, infolge unseliger Schwäche dahin gerät, die empörendste Schandthat zu begehen. Dem entsprechend ist das Wehe des Herrn über ihn nicht sowohl eine strenge Verurteilung seines Thuns, als vielmehr eine Klage über sein unseliges Geschick, Werkzeug des Verrates zu sein.

Vergleicht man mit dieser synopt. Darstellung die johanneische, so scheint sich zu ergeben, daß Jo jene als bekannt voraussetzt und nicht sowohl eine eigne Darstellung des ganzen Hergangs geben, als vielmehr jene teils in Einzelheiten erläutern bezw. richtigstellen, teils durch anderweitige, ihm aus allgemeinen oder persönlichen Gesichtspunkten wichtige Züge ergänzen will. Daß und wie J. dazu kam, sich den Feinden Jesu zur Verfügung zu stellen, berichtet Jo nicht; aber mit Rücksicht auf die synopt. Erzählung geschieht es wohl, daß er in der Erzählung von der Salbung Jesu (12, 1 ff.), ohne daß ein anderer Anlaß ersichtlich wäre, die Einsprache des J. mit der Bemerkung begleitet, dieselbe habe ihren wahren Grund darin gehabt, daß J. diebisch war und aus der unter seiner Verwaltung stehenden Kasse Gelder zu entwenden pflegte; hiernach erscheint es leichter erklärlich, daß J. aus Geldgier zum Verräter Jesu wurde. Eine ausdrückliche, gewissermaßen berichtigende Bezugnahme auf das lukan. εἰσῆλθεν σατανᾶς dürfte in Jo 13, 27 vorliegen, wo der gleiche Ausdruck gebraucht ist (das joh. Ev. hat sonst nicht σατανᾶς, sondern διάβολος, und der ganze Ausdruck findet sich im NT nur hier von nichtleiblicher satanischer Einwirkung gebraucht). Während Lc den Verrat überhaupt einer höchstgesteigerten satanischen Einwirkung zuschreibt, will Jo näher dahin unterschieden wissen, daß die teuflische Einwirkung zwar von vorneherein stattfand (13, 2), aber erst nach dem Bissen ihren Gipfel erreichte: erst nachdem J. dieses Zeichen allernächsten Vertrauensverhältnisses ungerührt hingenommen hatte, war er jener äußersten Einwirkung zugänglich. Jo stellt hiermit gegen mögliches Mißverständnis fest, daß J. dieser Einwirkung nicht unterlag, ohne selbst sich dafür prädisponiert zu haben. Bei der Gefangennahme erwähnt Jo nichts davon, daß J. den Häschern voran auf Jesum zutrat, um mit dem Kuß das Zeichen zu geben, aber er nimmt m. E. darauf orientierend Rücksicht, indem er 18, 5 die sonst unveranlaßte Bemerkung macht, daß, als Jesus der Schar entgegentrat, J. bei dieser stand; er setzt als bekannt voraus, daß J. zunächst derselben voraufgegangen war, und will beachtet wissen, daß er dann doch mit der Schar zusammen von dem niederschmetternden Worte des Herrn getroffen wurde.

Die wichtigeren Ergänzungen der synopt. Erzählung durch Jo sind folgende. Indem Jo die Voraussagung Jesu bei der letzten Mahlzeit mit denselben Worten wie Mt und Mc wider aufnimmt (13, 21), führt er dieses Moment noch weiter aus. Schon vor dieser direktesten Aussage hat Jesus in den Reden jenes Abends wiederholt (13, 10 f. 18 f.) zu erkennen gegeben, daß er den Verrat des J. vorauswußte, ja daß er schon bei der Auswahl der Zwölf den J. durchschaute und seinen Verrat voraussah (vgl. auch 6, 70); gegenüber dem Bedenken, wie er dann den J. habe erwählen können, hat er auf die Schrift verwiesen, als welche gerade so zur Erfüllung kommen sollte; und gesagt hat er dies den Jüngern nach eigner Erklärung zu dem Ende, um sie gegen den Zweifel an seiner Person zu sichern, den ihnen der Eintritt des Unfaßbaren erregen möchte. Auch für sein eignes Bewußtsein hat er gegen die Thatsache, daß einer von denen, die ihm der Vater gegeben, verloren ging, einer Glaubensstärkung bedurft und sie darin gefunden, daß dies die in der Schrift bezeugte göttliche Bestimmung war (17, 12). Diese Mitteilungen sind von dem gleichen Interesse getragen wie die synopt. Mitteilungen vom letzten Mahl, und wollen möglichst klar und sicher stellen, daß der Verrat des J. für das Bewußtsein Jesu nicht überraschend kam, sondern wider den Anschein als dem Ratschluß

Gottes entsprechend voraus erkannt war. — Ähnlich verhält es sich mit der joh. Ergänzung des synopt. Berichts von der Gefangennahme. Wie die Synoptiker klarstellen, daß die Ausführung des Planes nicht ohne Jesu eigne positive Einwirkung geschah, und damit zum Bewußtsein bringen, daß er das Verhängnis mit freiem Willen hat über sich kommen lassen, so will Jo dies Moment der Freiheit der Selbsthingabe noch stärker hervorheben (18, 4 ff.): nicht ohne weiteres ist auf das Zeichen des J. die Gefangennahme erfolgt, sondern Jesus hat selbst, der Schar entgegenkommend, sich angezeigt, und diese Selbstanzeige hat zunächst vielmehr die Wirkung gehabt, sie zur Gefangennahme außer stande zu setzen, sodaß Jesus mit wiederholter Anzeige ihnen ihre Ohnmacht zum Bewußtsein bringen konnte. Jo fügt einen Nebenzug bei, welcher die Selbsthingabe Jesu als Grund der Errettung der Seinen erscheinen läßt. — Außerdem erweitert er die Geschichte vom Verlauf des letzten Mahles durch einige lebensvolle aber minder wichtige Züge, wie er als näher Beteiligter sie einzufügen in der Lage und interessiert war, nämlich wie er selbst, von Petrus aufgefordert, Jesum bat, die Person des Verräters zu bezeichnen, und ein Merkzeichen erhielt, und wie die Aufforderung Jesu an J. von den übrigen Jüngern nicht verstanden und verschieden gedeutet wurde; aus lebendiger persönlicher Erinnerung endlich vergegenwärtigt er den entscheidenden, schauerlichen Moment, da J. das Zimmer verließ, um sein Werk zu thun (18, 30).

Während nun die übrigen Evv. die Geschichte des Verrates mit der Gefangennahme abschließen, ist Mt durch sein besonderes Interesse an der alttestamentlichen Weissagung und an dem Geschick des jüdischen Volkes veranlaßt, noch weiter zu verfolgen, was aus dem Verräter und aus dem Verräterlohne geworden ist. Doch wird dabei des Verräters eigner Ausgang mehr nur beiläufig erwähnt. Im Einklang mit der Voraussetzung, daß J. nicht aus Feindschaft gegen Jesum Verräter wurde, berichtet Mt, daß er nach erfolgter Verurteilung mit reuigem Bekenntnis der Schuld das Geld den Volkshäuptern zurückgeben wollte, aber als diese die Zurücknahme verweigerten, in Verzweiflung dasselbe wegwerfend, sich zurückzog und dann mit dem Strick sich selbst entleibte. Die Darstellungsweise dieses Ausgangs weist zurück auf die alttestam. Erzählung von Ahitophel, dem Verräter Davids (2 Sa 17), und will auf das zwischen beiden bestehende Verhältnis von Typus und Antitypus aufmerksam machen. Die Hauptsache aber ist für den Erzähler die Art der Verwendung des Geldes, in welcher er eine dem jüdischen Volke Fluch bedeutende Erfüllung weissagender alttestamentlicher Vorgänge erkennt, nämlich darin, daß das von J. im Tempel hingeworfene Geld im Betrage von 30 Sekel von den Hohenpriestern als unheilig dazu verwendet wurde, den infolgedessen „Blutacker" genannten Töpferacker zum Begräbnisplatz für die Fremden anzukaufen. Für diesen Punkt, einen der schwierigsten auf dem Gebiete der Beziehungen zwischen alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Erfüllung, ist vornehmlich zu verweisen auf die Darlegung von Hofmann, Weiss. und Erfüllung II, 121 ff.

Anders lautende Angaben über den Ausgang des J. finden sich in der Rede des Petrus AG 1 (V. 18 f.), nämlich daß J. sich für den Verräterlohn ein Grundstück kaufte, daß ihm bei einem Fall der Bauch platzte, sodaß seine Eingeweide verschüttet wurden, und daß um deswillen jenes Grundstück bei der jerusalemischen Bevölkerung den Namen „Blutacker" führte. Das Verhältnis zwischen den beiderseitigen Angaben zu bestimmen, ist ein nicht unwichtiges, nicht leichtes, vielverhandeltes Problem der neutestamentlichen Kritik. Die Möglichkeit, sie zu vereinigen, hängt vornehmlich daran, ob Grund ist zu glauben, daß derjenige, welcher die petrinische Rede reproduziert hat, die geschichtliche Situation derselben richtig erfaßt hat. Unter dieser Voraussetzung ist zu beachten, daß Petrus nicht in der Lage war, den Versammelten unbekannte Thatsachen zu erzählen, sondern an bekannte Dinge erinnernd sie in ein solches Licht zu stellen, daß sie zur Unterlage für den Vorschlag, in welchen seine Rede ausgeht, nämlich zur Begründung der Notwendigkeit, daß an des J. Stelle ein anderer als Apostel trete, dienlich waren. Dann ist zunächst in Bezug auf den Kauf des Ackers zu urteilen, daß der bei Matthäus berichtete thatsächliche Hergang von Petrus eine dem Zweck der Rede entsprechende und nicht unbegreifliche Umdeutung erfahren hat. Ferner ist man in Bezug auf das Endgeschick des J. zu der Hypothese genötigt, daß durch irgend einen Zwischenfall der Leib des Erhängten herabgestürzt ist.

Die papianische Darstellung vom Ende des J. ist von Zahn genauer untersucht worden (ThStK 1866, S. 680—689, in der Abhandlung „Papias von Hierapolis"). Er gelangt dabei zu dem für die Geschichte des Kanons wichtigen Ergebnis, daß diese Darstellung aus dem Interesse entsprungen ist, die scheinbare Differenz zwischen den Angaben

bei Matthäus und bei Lukas auszugleichen, wonach also Papias die Apostelgeschichte gekannt haben müßte. Dem ist widersprochen worden von Overbeck in der ZwTh 1867, S. 39 ff.

Das Rätselhafte des Verrates des J. hat eine Reihe verschiedener psychologischer Erklärungsversuche veranlaßt, welche bei Winer RWB s. v. I, 635 f. näher erörtert werden. Vgl. Daub, Judas Ischariot (drei Hefte, 1816—1818), Heft 1, S. 20 ff. In der Daubschen Schrift bildet die Würdigung des Verrates des J. nur die kurze Einleitung zu Betrachtungen „über das Böse im Verhältnis zum Guten". Die populäre Vorstellung von dem Verräter J. als einem Ausbund aller Bosheit und Verruchtheit findet ihren Ausdruck in dem Werke des Abraham a Sta. Clara. Judas der Ertz-Schelm für ehrliche Leuth oder: Eigentlicher Entwurff und Lebens-Beschreibung des Iscariotischen Bößwicht, 4 Bde, Salzburg 1686 ff., 4°. D. **K. Schmidt.**

Judas Makkabäus s. Bd VII S. 465, 20 ff.

Judasbrief. — Litteratur: Vieles von der zum Art. „Jakobus im NT" Bd VIII S. 571 angeführten Litteratur bezieht sich auf die Brüder des Herrn überhaupt und auch auf den JB. Außerdem sind hier zu nennen die Kommentare zu demselben von Stier 1850, Arnaud 1851, Rampf 1854, Fronmüller 1871, Keil 1853, Schott 1863, Kühl 1887, v. Soden[3] 1899 und die Schrift von Spitta, Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas 1885.

Dieser Brief, einer der zum neutest. Kanon gehörigen sieben katholischen Briefe, ist nach der Adresse (V. 1) von Judas, einem Knechte des Jesus Chr., einem Bruder des Jakobus, geschrieben. Der Verfasser nennt sich also hier nicht Apostel und er giebt sich auch im weiteren Verlaufe des Briefes nirgends als solchen zu erkennen. Vielmehr beweist er, daß er es nicht ist, wenn er seine Leser an die Worte erinnert, welche von „den Aposteln unseres Herrn Jesus Chr." vorhergesagt seien (V. 17), und wenn er sich als einen Bruder des Jakobus einführt, indem er so seine verhältnismäßig geringe Autorität durch die höhere seines Bruders zu stützen sucht. Ist es schon danach mehr als wahrscheinlich, daß der Verf. von dem Ap. Judas Lebbäus verschieden ist, so wird dies vollends unzweifelhaft durch das, was über seinen Bruder festzustellen ist. Denn der Jakobus, dessen Bruder sich Judas nennt, kann kein anderer sein als der einzige Mann dieses Namens, der in der apostol. Kirche bedeutsam hervortritt, derjenige Jakobus, der als eine der drei Säulen der judenchristl. Kirche, als Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem und als Bruder des Herrn bekannt ist. Daß aber die Selbstbezeichnung Bruder des Jak. von einem unbekannten Verf. (Jülich.) Namens Judas in bildlichem Sinne als Ersatz für den Bischofstitel gebraucht sei, ist ganz unwahrscheinlich. Der in der Adresse unseres Briefes gemeinte Bruder desselben ist also der Judas, den die Evv. (Mt 13, 55; Mc 6, 3) wie Hegesippus (bei Euseb. KG 3, 20) als Bruder d. H. nennen; er gehört mithin nicht zu den App., sondern zu den leiblichen Söhnen der Maria, der Mutter des Herrn, aus ihrer Ehe mit Joseph, als welche bereits Bd VIII, 574 ff. die Brüder des H. überhaupt erwiesen sind. Dem Alter nach scheint unter diesen Brüdern d. H., deren Stellung zu Jesus sich wohl wesentlich gleichmäßig entwickelte (vgl. Bd VIII S. 578, 30 ff., 579 ff.), nach der Stellung der Namen Mt 13, 55; Mc 6, 3 zu schließen Judas jünger als Jakobus gewesen zu sein. — Daß aber J. wie sein Bruder Jakobus sich in der Adresse nur als Jesu Chr. Knecht, nicht als dessen Bruder bezeichnet, erklärt sich hier wie dort (vgl. Bd VIII S. 578, 54) vollkommen aus der begreiflichen Scheu, den Lesern gegenüber eine leibliche Gleichstellung mit demjenigen geltend zu machen, dem er sich nicht weniger als sie geistlich unterordnete. Dafür nennt er sich des Jak. Bruder um so lieber, da er damit zugleich auch an dessen Sendschreiben erinnert. Denn an jenen Brief des Bruders sollte sich sein eigener in mancher Beziehung anschließen. Wie jener ist auch der JB aller persönlichen Grüße und Notizen entbehrend nicht an einen lokal begrenzten Leserkreis gerichtet und darum nicht ein Brief im eigentlichsten Sinne, sondern ein für weite Kreise der Kirche bestimmtes pastorales Rundschreiben. Aber seine Bestimmung ist noch weiter als die des Jakobusbriefes, er ist nicht wie dieser nur an die außerpalästinensische christgläubige Judenschaft gerichtet, sondern an alle „in Gott dem Vater Geliebten und in Jes. Chr. bewahrten Berufenen", also an die aus Heiden und Juden berufene Christenheit innerhalb und außerhalb Palästinas. Und der Brief enthält nichts, was zu einer Beschränkung dieser weiten Adresse berechtigte. Am wenigsten ist eine solche in nationaler Beziehung zulässig. Aber auch die Leser nur in einem besonderen Lande wie in Palästina (Schmid, Credner, Augusti, Arnaud, Wiesinger) oder in Kleinasien (so die meisten) zu suchen, ist willkürlich. Auch die

Berücksichtigung lokaler Verhältnisse, die freilich den ganzen JB durchzieht, nötigt dazu nicht. Denn ähnlich wie im Jakobusbrief sind sie von der Art, daß sie für die ganze Kirche Interesse haben, und werden dem entsprechend behandelt. Höchstens die Veranlassung des JB wäre aus jenem Grunde als eine lokale zu bezeichnen, aber vollkommen zutreffend ist auch dies nicht. Denn der Verfasser hatte bereits, ehe ein besonderer Anlaß ihn dazu aufforderte, wohl nur durch den Vorgang seines Bruders bewogen, ernstlich den Plan gehabt, in die Christenheit eine Schrift ausgehen zu lassen, die unter solchen Umständen einen sehr allgemeinen Inhalt erhalten mußte, nämlich „über das Heil“ hatte handeln sollen (V. 3). Und er war dann nur zu einer Spezialisierung dieses Inhaltes, nicht zu dem vorläufigen Ersatz einer beabsichtigten ausführlicheren Schrift durch diesen kurzen Brief (Zahn I, 76), genötigt worden, als besondere lokale Erscheinungen in der Kirche hervortraten, die Berücksichtigung verlangten. Auch diese Erscheinungen erinnerten an die Verhältnisse, welche den Jakobusbrief veranlaßt hatten. Denn dieser war gegen eine Verweltlichung gerichtet, welche wohl aus den Heidenchristen und den Judenchristen gemeinsamen Gefahren einer auf den ersten Aufschwung des christl. Lebens folgenden Erschlaffung hervorging, aber sich teilweise durch Berufung auf die paulinische Lehre zu decken suchte, also die ersten Keime eines Antinomismus enthielt. Von eben diesem aber finden wir eine besonders auch theoretisch entwickeltere Form im JB berücksichtigt. Zunächst ist es auch hier praktisch sittliche Verderbnis, die J. denen vorwirft, vor deren Treiben sein Brief warnen will. Sie leben in fleischlicher Unreinheit (V. 8), vielleicht sogar in widernatürlichen Lastern (Zahn), richten sich selbst durch sinnliche Genüsse zu Grunde (V. 10), schmausen schamlos bei den christlichen Liebesmalen (V. 12) und wandeln nach ihren Begierden (V. 16). Aber man darf sie nicht bloß als rein praktische Libertiner betrachten (de Wette), sondern es ist deutlich, daß sich mit den praktischen Irrtümern dogmatische verbanden (was begrenzt auch Bleek, Reuß, Brückner, Hofmann, Huther zugeben). Ja man wird jene Leute auch als Lehrer (Zahn), im Sinne des JB also (was Huther, Hofmann, u. a. bestreiten) als Irrlehrer bezeichnen müssen (Dorner, Entw. d. Lehre v. d. Pers. Chr. I, 104). Denn es ist die Mahnung an dem ihnen ein für allemal überlieferten Glaubensinhalt festzuhalten, was Judas durch den Hinweis auf das Auftreten jener Leute begründet (V. 3. 4). Wenn sie also in diesem Zusammenhange als solche bezeichnet werden, welche die Gnade Gottes in Ausgelassenheit verkehren und unseren einzigen Fürsten und Herrn Jesus Christus verleugnen, so muß beides als offen ausgesprochene Irrlehre gedacht sein. Sie hatten demnach den Grundsatz, daß die göttliche Gnade und der dadurch hervorgerufene Besitz des göttlichen Geistes (vgl. V. 19) die vollste, auch zur Unsittlichkeit berechtigende, Freiheit gewähre, und sie behielten denselben nicht für sich (Ritschl), sondern machten ihn offen geltend. Die Verleugnung Jesu Chr. (V. 4) aber können sie nicht mit direkten Worten ausgesprochen haben. Denn wenn auch ihr Auftreten den Keim von Spaltungen in sich trägt (V. 19) und wohl auch „aufsässiges Verhalten gegenüber den Gemeindevorstehern“ damit sich verband (vgl. Zahn), so gehören sie doch noch äußerlich der chr. Gemeinschaft an auch durch Beteiligung an ihren Liebesmalen, also überhaupt ihrem Kultus (V. 12). Wohl aber führte ihre Lehre zu einer Beeinträchtigung der einzigartigen Würde Jesu. Wenn dann das letztere ihnen noch einmal vorgeworfen und damit die Beschuldigung verbunden wird, daß sie das Fleisch verunreinigen, sowie daß sie Herrlichkeiten lästern, und daß sie das alles „träumend“ thun (V. 8), so sind hier offenbar träumerische Spekulationen gedacht, aus denen sowohl ihr unsittlicher Wandel wie ihre Beeinträchtigung der Herrscherstellung Jesu und eine Beschimpfung der Engel hervorging. Und wie auf die Engel Gottes scheinen sie auch auf diesen selbst zur Begründung ihres Libertinismus durch dualistische Theorien einen Schatten geworfen zu haben, da J. zum Schlusse die Einheit Gottes so stark betont. — Diese Erscheinung ist nun sicher nicht eines der gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts, auch nicht das Karpokratianische, welches schon Clemens Al. prophetisch, neuere, wie Schenkel, Mangold und Holtzmann erfahrungsmäßig hier geschildert fanden. Denn zu diesem gehören wie zu den anderen späteren Gestaltungen des Gnosticismus so ausgebildete Lehren dualistischer Art, Geheimtraditionen und magische Kultusgebräuche, daß die Vorstellung als ungerechtfertigt erscheint, der JB hätte zur Bezeichnung derselben nur um die Form höheren Altertums zu wahren (Holtzm.) sich mit seinem ganz leisen und allgemeinen Ausdrücken begnügt. Daß die vom JB bekämpften Gegner durch die Einteilung der Menschen in Pneumatiker und Psychiker (V. 19), als Gnostiker der nachchristl. Zeit erwiesen werden (Jülicher) ist unbegründet. Denn diese Unterscheidung auch in Verbindung mit einer christlichen Freiheitslehre ist bereits von dem Ap. Paulus (1 Ko 2, 14 f.) aufgestellt und mußte notwendig samt seiner Entgegensetzung von

Starken und Schwachen sofort übertrieben werden, sobald, wie es bereits zur Zeit des Apostels geschah, die paulinische Freiheitslehre einer mißbräuchlichen Übertreibung anheimfiel. Vielmehr steht die noch vorhandene Kultusgemeinschaft zwischen der Irrlehre des JB und den chr. Gemeinden (V. 12) einer Identifizierung derselben mit den Gnostikern der nachapost. Zeit entgegen. Aber in die erste Entstehungsgeschichte des Gnosticismus gehört die Irrlehre des JB allerdings hinein und jene ist, nach dem späteren Resultate zu urteilen, als eine so reiche und bunte zu denken, daß wir gar nicht erwarten können, aus den im Verhältnis dazu sehr spärlichen Quellen jene häretische Richtung genau in derselben Gestalt noch einmal kennen zu lernen. Nur nach verwandten Erscheinungen werden wir zu suchen haben. Die wesentlichsten Faktoren zur Bildung des späteren Gnosticismus hat nun gewiß das Judenchristentum geliefert, dem von der alexandrinischen Religionsphilosophie und vom Essäismus her Keime dualistischer und selbst antinomistischer Tendenzen zugeführt wurden. Gewiß nicht ohne Grund berichtet Hegesipp (bei Euseb. KG 4, 22), daß in den Christengemeinden Palästinas nach dem Tode des Jakobus sich Wirrnisse bildeten, die er mit dem späteren Gnosticismus in direkte Verbindung bringt. Und in den Irrlehren des Kolosserbriefes, denen der Pastoralbriefe und dem Kerinth sehen wir eine zusammenhängende Entwickelung eines in den ersten beiden Erscheinungen auch libertinisch gefärbten dualistisch-spiritualistischen Judenchristentums, das in mancher Beziehung an die Irrlehre des JB erinnert. Aber doch darf man die letztere nicht als rein judenchristliche denken (wie Schmid, Credner, Augusti, Arnaud, Wiesinger, Grau thun). Von judenchristl. Grundlage, die dort überall hervortritt, ist hier nichts zu spüren. Vielmehr weist die Berufung auf die göttliche Gnade zur Rechtfertigung der Zügellosigkeit auf eine verkehrte Übertreibung der paulinischen Freiheitslehre. Und auf paulinisch heidenchristl. Ursprung führt auch die Analogie zweier anderer wirklich verwandter Erscheinungen. Die eine sind die korinthischen Libertinisten, welche von dem paulinischen Grundsatze „alles ist erlaubt" ausgehend, im Gegensatz gegen jüdische Gesetzlichkeit und Glaubensenge in heidnische Sitte und Denkart zurückfielen, indem sie sich vor dem Genuß von Opferfleisch und der Teilnahme an Opfermahlzeiten nicht scheuten, die Liebesmahle durch Schmausereien nach Art der heidnischen Kultvereine entweihten und die christliche Auferstehungslehre spiritualistisch verflüchteten (vgl. auch Zahn). Die andere Erscheinung sind die Nikolaiten der Apokalypse, die gleichfalls des Genusses von Opferfleisch und der Unzucht, außerdem aber der Anmaßung beschuldigt werden, die Tiefen des Satans erkannt zu haben, also wohl ihr zügelloses heidnischen Gewohnheiten ergebenes Leben durch dualistische Theorien zu rechtfertigen suchten. Die letzteren gleichen den Irrlehrern des JB in der That so sehr, daß man diese mit jenen in Zusammenhang bringen (Thiersch, Huther, Ewald, Zahn), nämlich für eine weitere Entwickelungsform jener Richtung erklären muß. Übrigens konnte sich dieser Hyperpaulinismus mit jenem spiritualistischen Judaismus nach Art aller Extreme berühren und mit ihm zur Bildung des Gnosticismus mitwirken. Und möglicherweise können sich bereits in dem durch den JB repräsentierten Entwickelungsstadium thatsächliche Mischungen vollzogen haben. Jedenfalls mußte J., wenn auch zunächst eine bestimmte häretische Gestaltung, die wir dann in Kleinasien zu suchen haben, seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, es doch wissen, daß überall in der Kirche, in Palästina und außerhalb, unter Judenchristen und Heidenchristen, die Keime ähnlicher Entwickelungen vorhanden waren. Und eben darum ging der Zweck des JB dahin, in die gesamte Kirche eine Warnung vor den bezeichneten Irrlehren und eine Mahnung zum treuen Festhalten an der apostol. Tradition ausgehen zu lassen (V. 3. 4). Dem entspricht der Inhalt der kurzen Schrift. Nach dem Gruß (V. 1. 2) und Eingang (V. 3. 4) folgt die Begründung des Satzes, daß die Irrlehrer schon im voraus verurteilt sind (V. 5—19). Zunächst werden aus der Geschichte drei große Beispiele schwerer Vergehen und entsprechender sittlicher Bestrafung entnommen (V. 5—7), die Ähnlichkeit des Frevels bei den Irrlehrern bemerkt (V. 8), und ihrer Überhebung aus der Geschichte ein Beispiel größter Bescheidenheit gegenüberstellt (V. 9), worauf ihr Wesen und Treiben näher geschildert wird (V. 10—13). Dann wird daran erinnert, daß das Auftreten solcher gottlosen Leute sowohl bereits von Henoch als von den Aposteln vorausgesagt sei, womit neue Charakteristik der Irrlehrer verflochten ist (V. 14—19). Auf einige nähere Weisungen, wie die gläubigen Christen sich den Verführern und Verführten gegenüber zu verhalten haben (V. 20—23), folgt als Schluß eine volltönende Doxologie (V. 24. 25). — Für die Abfassungszeit dieses Briefes läßt sich aus seinem Verhältnis zu anderen Schriften, die teils in ihm benutzt sind, teils ihn benutzt haben, kaum etwas entnehmen. Denn das Buch Henoch (vgl. d. A. Pseudepigr. d. AT), dem nicht nur die V. 6 angedeutete Geschichte, sondern auch V. 14. 15 eine ganze Stelle fast wörtlich mit

ausdrücklicher Citation entnommen wird, ist nicht auf Grud des JB von einem Christen verfaßt (Hofm., Philippi; vgl. dagegen Zahn I, 106), sondern seinem ältesten Bestandteile nach, dem die hier gemeinten Stellen angehören, mit vollkommener Sicherheit in die Zeit der ersten Makkabäerfürsten (Lücke, Ewald, Dillmann, Köstlin, Hilgenfeld, Langen, Schür.) wahrscheinlich in die Regierung des Jonathan zu verlegen (Sieffert, De apocryphi libri Henochi origine et argumento 1867). Die „Assumptio Mosis", die wohl V. 9 benutzt ist (obschon es hier auch möglich wäre, daß beide Schriften unabhängig von einander auf die jüdische Tradition zurückgehen), ist vermutlich 44 n. Chr. verfaßt. Und die Bekanntschaft des J. mit Briefen des Paulus, die aus der häufig ganz paulinisch gefärbten Ausdrucksweise des Briefes hervorgeht (vgl. V. 24f. mit Rö 16, 25. 27) beweist nur dessen nachpaulinische Entstehung. Von dem 2. Petrusbrief aber, dessen Abhängigkeit vom JB gegen die entgegengesetzte Anschauung der Älteren und weniger Neueren schon von Herder, Hug, Eichhorn, Credner mit unwiderleglichen Gründen bewiesen und von Guericke, Bleek, Arnaud, Reuß, Wiesinger, Brückner, Weiß u. a. anerkannt ist, läßt sich die Abfassungszeit so wenig sicher angeben, daß man sie für die Zeitbestimmung des JB nicht benutzen kann. Ebensowenig hat man ein Recht, mit Guericke, Stier, Arnaud, Bleek, daraus, daß unter den Beispielen schwerer Gottesgerichte V. 5ff. die Zerstörung Jerusalems nicht genannt ist, zu schließen, daß der Brief noch vor dieselbe fällt. Denn es war (wie auch Brückner, Huth, Hofm., Wies. anerkennen) nicht die mindeste Veranlassung, sie da zu erwähnen, wo drei beliebige Beispiele für Bestrafung bestimmter Frevel genannt werden. Vielmehr weist mehreres in dem Briefe über die Zerstörung Jerusalems hinaus in die spätere Zeit des ap. Zeitalters, namentlich die Erklärung, zur Bekämpfung der Irrlehrer genötigt zu sein, wonach der angesehenere Bruder Jakobus (gest. c. 66 nach Chr. vgl. Bd VIII S. 581,2) wohl nicht mehr am Leben war, die Erinnerung an die Worte der Apostel als größtenteils offenbar schon Dahingeschiedener und die entwickeltere Gestalt der Irrlehre im Verhältnis zu den Nikolaiten der (68 oder 69 nach Chr. geschriebenen) Apokalypse. Ungefähr wird man danach den JB in die Zeit von 70—80 verlegen. Als Endtermin seiner Abfassung ist nämlich die Zeit Domitians zu betrachten, unter dem J. nach Hegesipp (Euseb. KG 3, 20) nicht mehr lebte. So wenigstens unter Voraussetzung der Echtheit des Briefes. Diese aber mit Luther, Grotius, Semler, der ganzen Baurschen Schule, auch Schenkel, Mangold, Holtzm., Jül. u. a. entschieden zu bestreiten, ist man nicht genötigt (vgl. v. Soden). Die Zeugnisse des kirchl. Altertums sind freilich schwankend, was auch Luther gegen die Echtheit anführt. Im Murator. Kanon wird er genannt, aber als nicht von J. selbst geschrieben. Tertullian und Clemens v. Al. erkennen ihn an, Origines citiert ihn, aber erwähnt Bedenken gegen seine Echtheit, ebenso wie Didymus v. Al. Die Peschittha in ihrer ursprünglichen Gestalt hat ihn nicht aufgenommen, Eusebius rechnet ihn zu den Antilegomena. Noch Hieronymus, der seine Anerkennung herbeiführt, sagt, daß er wegen des apokryphischen Citats von den meisten verworfen wird. Indessen dies Schwanken erklärt sich auch, wenn der Brief echt ist, daraus, daß der Verfasser kein Apostel ist, und die apokryphischen Citate anstößig waren. Sachlich berechtigt ist letzterer Anstoß nicht. Denn die Meinung, daß die eifrige Benutzung apokrypher Schriften nicht urapostolischen Geschmack verrate (Jülicher), ist geschichtlich garnicht zu begründen. Die Unterschiebung aber des Briefes unter dem Namen eines so wenig hervorragenden Mannes, wie es der Bruder des Herrn, J. war, ist schwer erklärlich. Überhaupt ist eine Fälschung schwer anzunehmen, da der Verf. „sich nicht die geringste Mühe giebt, als apostolischer Mann zu erscheinen" (Jülich.). **Sieffert.**

Jude, der ewige. — Aus der ungemein reichen Litteratur über den „ewigen Juden" kann hier nur das Wichtigste erwähnt werden; für weiteres ist auf die gleich zu nennende Schrift von Neubaur, S. 103ff. zu verweisen. In den großen Encyklopädien erscheint er seit Moreri, der einen Artikel Juif errant hat und sich auf Calmet, Dictionnaire de la bible, beruft; Calmet erzählt wohl zuerst, daß der ewige Jude in Hamburg gepredigt habe. Recht brauchbar sind die Angaben in Joh. Jak. Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, Bd 1, Frkf. u. Lpz. 1715, S. 488ff. und Bd 3, S. 308ff.; hier ist auch schon der Bericht des Matthäus Paris über Cartaphilus abgedruckt. — J. G. Th. Gräße, Der Tannhäuser und der ewige Jude, 2. Aufl., Dresden 1861, muß vorsichtig benutzt werden, da viele Ungenauigkeiten unterlaufen. Ferdinand Bäßler, Über die Sage vom ewigen Juden, Berlin 1870, giebt eine sehr ansprechende Deutung der „Sage"; Friedr. Helbig, Die Sage vom ewigen Juden, ihre poetische Wandlung und Fortbildung (in Virchow und Holtzendorff, Sammlung von Vorträgen, Serie IX), Berlin 1874, giebt von Seite 8 an eine eingehende Uebersicht über die neueren poetischen Bearbeitungen der „Sage" seit Schubart. — Charles Schöbel, La Légende du

Juif-errant, Paris 1877; Gaston Paris, Le juif errant in der Encyclopédie des Sciences religieuses und daraus als Einzeldruck Paris 1880; L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden, Leipzig 1884; dazu von demselben Neue Mitteilungen über die Sage vom ewigen Juden, ebenda 1893; und sodann beides zusammen als 2. Ausgabe des ersten Werkes, Lpz. 1893 herausgegeben; Goedeke, Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl., II, S. 569 f.

Über den Ursprung der Geschichte vom ewigen Juden, wie dieselbe sich in dem nach dem dreißigjährigen Kriege in Deutschland in einer überaus großen Anzahl von meist recht schlechten Drucken verbreiteten Volksbuche („gedruckt in diesem Jahr") vorfindet, ist die Forschung noch nicht abgeschlossen. Es darf jedoch als ausgemacht gelten, daß diese Geschichte in dieser Gestalt zum erstenmal in einer kleinen Schrift auftritt, die in wenigstens fünf verschiedenen Drucken, welche alle mit der Jahreszahl 1602 bezeichnet sind, vorhanden ist. Der Titel beginnt hier mit den Worten: Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus u. s. f.; die Erzählung füllt mit dem Titel und einem Anhange, der in dem einen dieser Drucke fehlt, acht Seiten klein Quart, also gerade einen Bogen. Eine dieser Ausgaben ist angeblich zu Leyden bei Christoph Creutzer gedruckt; aber diese Angabe ist eine fingierte; ein Drucker oder Buchhändler dieses Namens ist in Leyden nicht nachweisbar und der Druck ist kein holländischer; die Namen weisen alle drei auf das Leiden Jesu hin. Die vier andern Ausgaben tragen die Bezeichnung „gedruckt zu Bautzen bei Wolfgang Suchnach"; daß das auch eine fingierte Angabe ist, kann nicht bezweifelt werden; auch kommt der Name Bautzen für Budissin um jene Zeit auf Druckwerken noch nicht vor. In diesen Drucken, die so gut wie wörtlich übereinstimmen, wird nun erzählt, daß Paulus von Eitzen, Bischof von Schleswig, dem Berichterstatter und vielen anderen mitgeteilt habe, er, Paulus von Eitzen, habe den ewigen Juden im Jahre 1542 in Hamburg gesehen und gesprochen. Der Jude, den von Eitzen zuerst in einer Kirche sah, sagte von sich, er heiße Ahasverus, sei zur Zeit Jesu Schuster in Jerusalem gewesen, habe, weil er es nicht besser gewußt, mit das crucifige über Jesum gerufen und dann, als Jesus unter seinem Kreuze vor seiner Hausthür vorbeigegangen sei und sich etwas an sein Haus anlehnte, ihn mit harten Scheltworten fortgewiesen, worauf Jesus ihn fest angesehen und ihn ungefähr so angeredet habe: „Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen." Seitdem habe er keine Ruhe, sondern wandere in der Welt herum. Paulus von Eitzen habe ihn dann noch mit dem Rektor der Schule zu Hamburg (— Rektor Johannei war damals Matthäus Delius, dessen Name aber nicht genannt wird —) namentlich über Daten aus der orientalischen Geschichte befragt und ein erstaunliches Wissen bei ihm gefunden. Der Jude wird sodann seiner Gestalt und seinem demütigen Sinne nach weiter beschrieben; von seinen Erlebnissen wird nur erzählt, daß er hundert Jahre nach Jesu Kreuzigung wieder in Palästina gewesen sei und Jerusalem zerstört gefunden habe, und ferner in dem schon erwähnten Anhange, daß er im Jahre 1575 oder kurz vorher in Spanien gesehen sei. Der Bericht ist unterschrieben: „Datum Schleswig, den 9. Junii 1594", wofür in dem angeblich aus Leyden stammenden Druck, wahrscheinlich irrtümlich, da sonst die vorher genannte Jahreszahl 1575 unbegreiflich wäre, 1564 steht. — Eine zweite Reihe von Druckschriften über den ewigen Juden hat den Titel: „Wunderbarlicher Bericht von einem Juden aus Jerusalem bürtig und Ahasverus genannt, welcher vorgiebt, als sei er u. s. f."; in diesen enthält der Bericht wesentlich dieselben Angaben, wie in den erstgenannten Drucken, nur daß noch einige spätere Erscheinungen des ewigen Juden, die nach 1594 stattgefunden haben sollen, ganz kurz erwähnt werden; der Bericht ist hier unterzeichnet: Danzig, den 9. Juli 1602. D. W. D., Chrysostomus Dudulaeus Westphalus. Hinzugefügt ist dann eine „Erinnerung an den christlichen Leser von diesem Juden", die eine erbauliche Beurteilung der Geschichte, teilweise eine Apologie ihrer Glaubwürdigkeit enthält. Die meisten Drucke dieser Klasse haben auf dem Titelblatt eine Abbildung des ewigen Juden, auf welche sich Verse auf der Rückseite des Titelblattes beziehen; vorn oder hinten ist meistens hinzugefügt: „Erstlich gedruckt zu Leyden bei Christoff Creutzer, Anno 1602". Eine Angabe über den eigenen Druckort und das eigene Druckjahr enthalten sie anfänglich nicht; die von Gräße in seiner Bibliotheca magica, Leipzig 1843, S. 93 erwähnte, „Leipzig 1602" datierte Ausgabe, die nach ihrem Titel zu urteilen hierher gehören würde, scheint nicht zu existieren (Gräße hat wahrscheinlich sich durch eine handschriftliche Angabe Eberts irre leiten lassen, doch vgl. auch Ebert im Lexikon unter Nr. 10982). — Auf die späteren Ausgaben und Drucke des „ewigen Juden" kann hier nicht weiter eingegangen werden; es genüge zu sagen, daß es noch vier oder fünf verschiedene Arten von späteren Drucken

giebt, die am einfachsten sich nach dem Datum, das unter dem Berichte steht, unterscheiden lassen, aber auch im Titel, der zuletzt meistens: „Gründliche und wahrhaftige Relation" beginnt, und durch die Zuthaten von einander abweichen. Der Bericht selbst, der im wesentlichen sich immer völlig gleich bleibt und nur durch eine Aufzählung neuerer Erscheinungen des ewigen Juden, der seit 1602 fortwährend bald hier, bald dort gesehen wird, erweitert ist, wird später nicht mehr aus Schleswig oder Danzig, sondern meistens aus Resel, d. i. Reval, datiert, übrigens ganz ebenso unterschrieben wie bei den Drucken der zweiten Reihe, nur daß der Name des Duduläus manchmal ein wenig verändert ist, was jedoch nur auf Druckfehler zurückzuführen scheint. — Aus diesen späteren Ausgaben, vor allen denen, in welchen der Bericht „Resel, den 11. März 1634" datiert ist, von welchen es nun auch zuerst Drucke in Oktav giebt, ist dann das schon erwähnte „Volksbuch" abgedruckt, dessen einzelne Ausgaben sich jeder Kontrolle entziehen; die Namen werden hier allmählich so entstellt, daß z. B. aus „von Eitzen" „Litz" geworden ist u. s. f. — Daß dieser ewig wandernde Jude kurzweg der „ewige Jude" genannt wird, wie jetzt unter uns allgemein üblich, geschieht unseres Wissens zuerst in einem Drucke aus dem Jahr 1694 (angeführt bei Neubaur S. 90 unter Nr. 31). — Die Verbreitung der Geschichte vom ewigen Juden von Deutschland aus nach Frankreich, wo z. B. im Jahre 1609 in Bordeaux eine Übersetzung erschien, und nicht viel später auch nach Holland, kann hier nicht weiter verfolgt werden; ebensowenig kann hier auf die vielen dichterischen Bearbeitungen, welche sie in Versen und in Prosa seit etwa 100 Jahren gefunden hat, eingegangen werden. Nur das möge noch gesagt werden, daß Simrock in seinen Volksbüchern, Bd 6, Frankfurt a. M., 1847, S. 417 ff., und auch in einem Einzeldruck („gedruckt in diesem Jahr") daraus, die Geschichte nach dem oben erwähnten, sog. Leydener Druck mitgeteilt hat, und daß unter den anderen neueren Drucken sich die im 52. Hefte der Otto Wigandschen Ausgabe deutscher Volksbücher durch engen Anschluß an die ersten Drucke von 1602 auszeichnet.

Unsere Ansicht von dem ersten Bekanntwerden der Geschichte vom ewigen Juden im Jahre 1602 bedarf aber noch weiterer Begründung. Daß vor 1602 in Deutschland sich keine Spur von einer Bekanntschaft mit ihm findet, daß Luther und Hans Sachs, von anderen zu schweigen, ihn nicht kannten, darf als zugegeben betrachtet werden. Dagegen wird mehrfach behauptet, es sei schon im 13. Jahrhundert in Frankreich oder England von ihm die Rede. Es erzählt nämlich Roger von Wendower (vgl. Jöcher III, Sp. 2185; gest. 1237) in seinen Flores historiarum und nach ihm ausführlicher Matthäus Paris, ein Engländer, der wie Roger Mönch zu St. Alban war und im Jahre 1259 starb (vgl. Jöcher III, Sp. 1261), in seiner historia maior (in der Ausgabe Londini 1640, fol., S. 351 f.; vgl. auch Neubaur S. 108 f.) beim Jahre 1228 von einem Thürsteher des Pontius Pilatus namens Cartaphilus, derselbe habe Jesum, nachdem das Urteil über ihn gesprochen, mit der Faust zur Eile angetrieben und gesagt: Vade, Jesu, citius vade, quid moraris? worauf Jesus sich ernst nach ihm umgesehen und gesprochen habe: Ego vado, et exspectabis donec veniam. Seitdem warte Cartaphilus auf die Wiederkunft des Herrn. Er habe sich von Ananias taufen lassen, heiße seitdem Joseph und lebe noch in Armenien. Wenn nun auch diese Geschichte größere Ähnlichkeit mit der vom ewigen Juden hat, als die Sage vom ewigen Johannes, vom Elias, der noch lebe, vom Johannes Buttadeus und die vom Zerib Bar Elia (über letzteren, den schon Moreri im Diktionnaire und Gräße im Ersch und Gruber zur Vergleichung heranziehen, vgl. Herbelot, orientalische Bibliothek) und viele andere Erzählungen, über die Neubaur in dem genannten Werke berichtet, so ist doch Cartaphilus erstens kein Jude, sondern ein Christ und vorher wahrscheinlich ein Heide gewesen, weshalb Lessing ihn einen „ewigen Heiden" nennt (vgl. Lessing, Leben von seinem Bruder, Bd 3, S. 337, und Werke, Ausgabe Hempel, Bd 19, S. 553), und zweitens wandert er nicht ewig in der Welt herum, sondern bleibt ruhig in Armenien; beides aber, daß er ein Jude ist und daß er ewig wandern muß, ist zu charakteristisch, als daß der „ewige Jude" einfach für Cartaphilus gehalten werden könnte. Über diesen Bericht des Paris führt auch nicht heraus, was Philippe Mouskes, Bischof zu Tournay, gest. 1283 (vgl. Jöcher l. l. Sp. 720), in seiner chronique rimée, v. 25485 ff., in der Ausgabe des Barons von Reiffenberg, Tome II, Bruxelles 1838, 4°, S. 491 ff. (abgedruckt bei Neubaur S. 109 f.) anführt, obschon der eben genannte Herausgeber in der Einleitung zum 2. Bde, S. LXXXV ff., die Angaben Mouskes' ohne weiteres la vieille légende populaire du Juif errant nennt. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die historia maior des Paris, welche zuerst 1571 in London gedruckt und sodann 1589 in Zürich nachgedruckt ist, oder nun gar, daß die Reim-

chronik Mouskes' dem Verfasser jener im Jahre 1602 gedruckten „kurzen Beschreibung u. s. f." bekannt waren; er würde, im Falle er von diesen älteren Erzählungen etwas gewußt hätte, wenigstens einen Hinweis auf sie sich sicher nicht haben entgehen lassen; namentlich wäre ein solcher dann auch in der „Erinnerung an den christlichen Leser" gar sehr an seinem Platze gewesen. Daß trotzdem eine auffallende Ähnlichkeit zwischen diesen Erzählungen und der vom ewigen Juden besteht, ist deutlich; der Verfasser der Erzählung vom ewigen Juden mag auch ganz allgemeine Erinnerungen an jene älteren Erzählungsstoffe vernommen haben; die ganz eigentümliche Gestalt aber, in der die Erzählung bei ihm auftritt, verleiht ihr einen selbstständigen bedeutenden Wert. Denn daß wir es hier auch nicht mit einer allmählich im Volke vorgenommenen Umgestaltung einer ältern Sage oder einer kirchlichen Volksdichtung (so Goedeke a. a. O.), sondern mit der Erfindung eines Einzelnen zu thun haben, scheint u. a. aus dem plötzlichen Auftreten der Erzählung hervorzugehen; Neubaur (S. 11) nennt den Verfasser einen Novellisten. Die Erzählung hebt sich aus einer größern Anzahl in den Jahren kurz vor und kurz nach 1600 erschienenen kleineren Erzählungen und Betrachtungen vorteilhaft heraus; teilt sie auch mit ihnen die apologetische Tendenz, auf die auch namentlich die verschiedenen Anhänge hinweisen, so übertrifft sie sie doch an Wert und Bedeutung.

Darf demnach behauptet werden, daß der ewige Jude Ahasverus, soweit bisher ermittelt werden konnte, erst im Jahre 1602 und zwar in den oben genannten Druckschriften in der Litteratur erscheint und vorher wohl überhaupt nirgends bekannt war, so bekommen die Fragen, wer der Verfasser der Erzählung sei und worauf die ganz positive Behauptung, daß Paulus von Eitzen den Ahasverus im Jahr 1542 in Hamburg gesehen habe, sich gründe, ein besonderes Interesse. Der Name des seit der zweiten Reihe von Drucken als Verfasser (oder Herausgeber?) genannten Chrysostomus Duduläus Westphalus ist doch wohl als Pseudonym aufzufassen; aber wer ist hinter diesem Pseudonym versteckt? Wir können hier nur sagen, daß eine Antwort auf diese Fragen noch nicht gefunden ist, so weit uns bekannt geworden; noch ganz unsichere Vermutungen, die doch bisher kein sicheres Resultat ergeben, hier mitzuteilen, verbietet u. a. schon die notwendige Grenze, die dieser Artikel einhalten muß. Genug, der Ursprung dieser Geschichte, die ohne Frage jetzt eine der populärsten unter uns ist, und die zu vielen tiefen Deutungen und geschichtsphilosophischen Konstruktionen den Anlaß gegeben hat, auch den größten Dichtern als Stoff, der einer poetischen Bearbeitung wert sei, erschienen ist, liegt noch im Dunkel.

Über Paulus von Eitzen, der im Jahre 1555 Superintendent und Lector primarius am Dom zu Hamburg ward und 1598 als Bischof zu Schleswig starb, der auch wirklich ganz gut 1542 (nicht 1547, was späterer Druckfehler ist) als Student von Wittenberg aus seine Eltern in Hamburg besucht haben kann, — der aber auch, so viel uns bekannt, in seinen zahlreichen Schriften des ewigen Juden nie gedenkt, — vgl. die AdB, Bd 6, S. 481 ff., wo auch S. 484 f. seiner Beziehung zum ewigen Juden gedacht wird. **Carl Bertheau.**

Judenchristen s. Bd V S. 125 ff.

Judenmission s. Mission unter den Juden.

Iudicium sec. Petrum s. Bd I S. 731, 54 ff.

Judith s. Bd I S. 644, 58.

Judson, Adoniram, gest. 1850. — Litteratur: Biographien von J. Clement, Auburn 1851; Francis Wayland, Boston 1853; Mrs. H. C. Conant, Boston 1856. Von seinem Sohne Edward J., Newyork 1883; W. C. Richards, Boston 1890 u. a. Vgl. Basler Miss.-Magazin, 1858 S. 305 ff. u. 1864 S. 22 ff.

Adon. J., Sohn eines independentischen Pastors zu Plymouth in Massachusetts, wurde geboren 1788. Unter puritanischen Formen aufwachsend, zeigte er schon früh eine außerordentliche Begabung, aber auch viel Ehrgeiz. Seit 1804 studierte er zu Andover mit glänzendem Erfolg, büßte aber seinen Bibelglauben ein. Sein Ziel war, ein großer Mann zu werden: er schwankte, ob als Politiker oder als Dichter. Durch wunderbare Führungen, namentlich das ganz unerwartete Zusammentreffen mit einem sterbenden Freunde gleicher Gesinnung, kam er zu einem völligen Bruche mit seiner bisherigen Lebensrichtung. In dem erstarrten Formalismus, der schon lange die Kirche Neu-Englands beherrschte,

begann damals ein neuer Geistesfrühlung sich zu regen, in dem bald der Missionsgedanke kräftig hervortrat. J. mit drei andern jungen Männern, gab 1810 Veranlassung zur Gründung der großen, kongregationalistischen „Amerikanischen Missionsgesellschaft" American Board of Commissioners for Foreign Missions). Da die Mittel fehlten, um sechs Männer, die sich für den Missionsdienst angeboten hatten, auszusenden, wurde J. nach England geschickt, um die Mitwirkung der London M. S. zur Gründung einer neuen Mission in Asien zu gewinnen. Es gelang dies nicht. Unverrichteter Sache mußte er heimkehren, wurde aber nun vom Board selber als Missionar nach Indien oder Barma gesandt, nachdem er zuvor sich verheiratet hatte. Unterwegs kam er zu baptistischen Anschauungen und als er in Kalkutta landete (1812), löste er seine Beziehungen zum Board, indem er samt seiner Frau in Sirampur bei den englischen Baptisten sich taufen ließ. Vom Gebiete der britischen ostindischen Kompagnie ausgewiesen, kamen sie 1813 nach Mauritius, wo sie unter den Seeleuten und der Besatzung arbeiteten. Von da gingen sie vier Monate später nach Rangun in Barma, wo bereits schon zuvor von englischen Baptisten ein Anfang gemacht war, den J. wieder aufnahm. Bald darauf wurde in Amerika die American Baptist Missionary Union gegründet, in deren Dienst er eintrat. Die Sprachschwierigkeiten wurden überwunden. Nach sechs Jahren gelang es den Erstling der Barmanen zu taufen. Von 1824—26 wurden die Arbeiten durch den ersten Krieg Englands mit Barma unterbrochen. J. war gefangen und hatte unglaubliche Leiden zu erdulden. Dieses Martyrium, in dem ihm seine heldenhafte Frau, obgleich nicht eingekerkert, zur Seite stand, hat viel beigetragen, seinen Namen bei den evangelischen Missionsfreunden in allen Erdteilen berühmt zu machen. Erst nach zwei Jahren wurde er befreit und mußte sogleich als Dolmetscher bei den Friedensverhandlungen dienen. Damals starb seine Frau. Die Mission wurde in das britisch gewordene Gebiet verlegt. J. wirkte in Moulmein mit Boardman zusammen. Von dort machte er auf vielen Reisen Versuche Anknüpfungen im Innern Barmas zu gewinnen. Um jene Zeit fand man Eingang bei dem unterdrückten Volke der Karenen, unter dem die Mission bald überraschende Erfolge erzielte. J. aber blieb bei der Arbeit unter den Barmanen, in deren Sprache er 1834 nach 17jähriger Arbeit die Bibelübersetzung vollendete. Später arbeitete er wieder in Rangun, wo er im Auftrage der Missionsgesellschaft die Ausarbeitung eines barmanischen Wörterbuchs begann, die er auf einer Erholungsreise nach den Ver. Staaten begleitet von zwei eingeborenen Gehilfen fortsetzte. Seine zweite Frau mußte er auf St. Helena begraben. Er selbst war sehr elend; aber besuchte große Volksversammlungen, zu denen er flüsternd redete, indem ein Freund die Worte laut weitergab. Gestärkt kehrte er 1846 auf sein Arbeitsgebiet zurück mit seiner dritten Frau. Hauptsächlich galt seine Arbeit dem Wörterbuche, das er jedoch nicht mehr vollenden sollte. Schwer krank suchte er Besserung durch eine Seereise, starb aber auf hoher See 12. April 1850. J.s direkte Missionserfolge waren nicht eben bedeutend; doch hat er einige barmanische Gehilfen herangebildet und einige hundert Barmanen in christliche Gemeinden gesammelt. Aber das buddhistische Volk bildet für die Missionsarbeit einen sehr harten Boden. Nach mehr als 80jähriger Arbeit sind doch erst einige über 4000 aus demselben gesammelt, während die Baptisten aus den Karenen 34 600 Kirchenglieder zählen. Doch besteht nun in der alten Hauptstadt des jetzt britischen Reiches, Mandaleh eine barmanische Christengemeinde mit einer Gedächtniskirche, die J.s Namen trägt. **R. Grundemann.**

Jünglings-, Gesellen- und Arbeitervereine, evangelische und katholische. — I. Jünglingsverein. a) Allgemeines. Th. Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission[3], Hamburg 1893 S. 91 ff; Wurster, Die Lehre von der Inn. Mission, Berlin 1895; Hennig (Schäfer, Evangelisches Volkslexikon S. 353 ff.); Hesekiel, Die Mission an den Jünglingen ꝛc., Berlin 1864; Tiesmeyer, Die Praxis des Jünglingsvereins[2], Bremen 1896; K. Krummacher, Die ev. Jünglingsvereine in den verschiedenen Ländern der Erde, Elberfeld 1881; K. Krummacher, Lebensbilder von Freunden und Förderern ev. Jünglingsvereine, Elberfeld 1882; K. Krummacher, Die ev. Jünglingsvereine (Christl. Vereine junger Männer) Elberfeld 1894; Geschichte der christl. Jünglingsvereine (Das goldene Buch) vom internat. Centralkomitee der christl. Jünglingsvereine in Genf; Weikert, Grüße aus der Heimat, Erzählungen, Briefe ꝛc., Berlin 1868; Körner, Die ev. Jünglingsvereine, Berlin 1874; Findeisen, Die ev. Jünglingsvereine, St. Petersburg 1884; D. v. Oertzen, Die Jünglingsvereine in Deutschland, Heilbronn 1886; Zeitschrift: Berlin und Thiele, Der Jünglingsverein, Berlin 1894 ff.; Tiesmeyer, Weckstimmen und Ideale, Vorträge für Jünglingsvereine ꝛc., Bremen 1896; Jünglingsfestpredigten von Dürselen ꝛc., Gütersloh, Bertelsmann 1880; Berlin und Thiele, Seid männlich und seid stark! Festpredigten und Ansprachen, Berlin 1896; Schäfer, Reden und Predigten vom Gebiet der Diakonie und Inneren Mission[2], Leipzig 1890, III, S. 215 ff.;

Schäfer, Die Inn. Mission auf der Kanzel, München 1897 S. 157 ff.; Lehmann, Festreden vom Gebiet der Inn. Mission, Lpz. 1875 S. 210 ff., 317 ff.; Schlosser, Reden im Freien ꝛc., Frankfurt a. M. 1881 S. 177 ff.; Ohly, Sei wacker ꝛc., Leipzig 1886 passim; Wittenberg, Habt die Brüder lieb! Berlin 1898 S. 250 ff., 488 ff.; Katalog der Jünglings-Vereins-Litteratur, Berlin, Buchhandlung des Ostdeutschen Jünglingsbundes; Hennig, Ein Gang durch die Jünglingsvereinslitteratur (Pfarrbote 1898 Nr. 2 u. 3). b) Einzelne Vereine, Vereinsgebiete und Fragen. J. L. J., Bruchstücke aus der Jub.-Feier des ev. Jünglingsvereins in Basel, Basel 1875; 50. Jahresbericht des ev. Handwerkervereins in München für 1897/98, München 1898; Zur Erinnerung an das 50 jährige Jubiläum des westdeutschen Jünglingsbundes (Jünglingsbote von Suptdt. Krummacher, Elberfeld 1898 Nr. 35); Lawrenz, Denkschrift zur Feier des 50 jährigen Bestehens des ält. ev. Jünglings- und Männervereins in Stettin, Stettin 1893; Seidel, Die ev. Männer- und Jünglingsvereine Sachsens, Dresden 1885; K. Krummacher, Bedeutung und Aufgabe der ev. Jünglingsvereine in der Gegenwart, Nürnberg 1883; Nebinger, In welcher Weise können die Mitglieder unserer Jünglingsvereine für das Reich Gottes thätig sein? Elberfeld 1882; Cuno, Die Erbauung in den Jünglingsvereinen, Berlin 1885; Weidauer, Das kirchl. Amt und die ev. Jünglingsvereine, Hamburg [1894]; Patzschke, Soziale Wohlfahrtseinrichtungen für ev. Männer- und Jünglingsvereine, Breslau 1898; Michaelis, Die Pflege der Jugendabteilungen, Berlin 1891; Thiermann, Jünglingsvereine auf dem Lande (Schäfer, Monatsschrift für Innere Mission XVIII, 1898 S. 353); Jünglingsvereine auf dem Lande (Mitteil. des Brandenb. Prov.-Ausschusses 1894 S. 353; 1897 S. 598): Seippel, Die Zucht in den Vereinen; Soldatenmission (Jünglingsverein 1895 S. 161); Dröner, Der kleine Ratgeber für Gründung, Leitung und Pflege von ev. Jugendver. in Deutschland; viele Aufss. im „Jünglingsverein“, in den Verhandlungen der Jünglingsvereinskonferenzen.

II. Verwandte Bestrebungen. a) Jugendvereine vgl. die allgem. Schriften; Kopp, Der Jugendgeistliche (Schäfer, Mon. für Diak. u. Inn. Mission II, 1878 S. 319 ff.); Schäfer, Leitfaden der Inn. Mission³, S. 91 ff. b) Christl. Verein junger Kaufleute. Zauleck (Schäfer, Mon. f. Diak. u. Inn. Mission IV, 1880 S. 56 ff.); Schäfer, Leitfaden der Inn. Mission³, S. 103. c) Christl. Verein junger Männer. v. Rothkirch (Flieg. Blätter aus dem Rauhen Hause 1884); v. Hassell, Die christl. Ver. junger Männer in Deutschland, Stuttgart 1898. d) Endeavor-Ver. Hennig, Die Endeavorvereine und die deutsch-ev. Kirche, Berlin 1894.

III. Die kathol. Gesellenvereine. Schäffer, Adolph Kolping, Münster 1880; Schäfer über Kolping (Schäfer, Ev. Volkslexikon S. 399); Hennig über Ges.-Ver. (Schäfer, Ev. Volkslexikon S. 264); Paul Dehn, Die kathol. Gesellenvereine in Deutschland, Berlin 1882; Riedmüller, Chronik des kathol. Arbeitervereins Augsburg 1874—99, Augsburg 1900; Jahresbericht des kathol. Gesellenver. in Köln von 1899; Handwörterbuch der Staatswissenschaften von Elster ꝛc. III, S. 837 ff.

IV. Arbeitervereine. Rahlenbeck (Schäfer, Ev. Volkslex. S. 37); Weber, Zur Geschichte der Arbeitervereine (Aus der Arbeit der freien kirchl. soz. Konf. I, 1898 S. 86 ff.; a) Evangelische Arbeitervereine. Deutelmoser, Die ev. Arb.-Ver. in Westphalen², Magdeburg 1890; Weber, Die ev. Arb.-Ver., ihre Bedeutung und Ausgestaltung, Berlin 1890; Weber, Prakt. Anweisung für Begr. und Leit. ev. Arb.-Ver., Leipzig 1890; Weber, Bericht über die ev. Arb.-Vereinssache 1897/98, Hattingen 1898; Arndt, Bericht über ꝛc. 1898/99, Hattingen 1899; Was wollen die ev. Arb.-Ver.? (Nr. 175 der Flugbl. des Ver. für christl. Volksbildung, München-Gladbach); Weber, Ansprachen für ev. Arbeiter-, Bürger-, Volks- und Männervereine, Gütersloh 1891: Lorenz, Handbuch für ev. Arb.-Ver., Leipzig 1892; Statistik der ev. Arb.-Ver. (Schäfer, Mon. f. Inn. Mission 1896 S. 185 ff.); Wurster, Lehre von der Inn. Mission, Berlin 1895, S. 113, 163, 247; Göttinger Arbeiterbibliothek 1893 ff.; Rheinisch-Westphälische Arbeiterbibliothek, Hattingen 1893 ff. — b) Kathol. Arb.-Vereine. Bongartz, Das kathol.-soz. Vereinswesen in Deutschland, Würzburg 1879; Hitze, Arbeiterwohl, Organ ꝛc., Köln 1881 ff.; daselbst Statistik 1897 S. 97 ff.; Bruder, [Kath.] Staatslexikon I, 416 f.

I. Der Jünglingsverein. Der Trieb der Jugend zum Zusammenschluß mit Gleichgestellten und Gleichalterigen, die Sorge von Eltern und Seelsorgern namentlich für die alleinstehende, in der Fremde befindliche, der Verführung ausgesetzte Jugend, der Wunsch christlicher Volksfreunde, die Jugend vor den Gefahren des Welt- und Zeitgeistes etwa in der besonderen Gestalt der Revolutionsgedanken, der Sozialdemokratie, der Kirchenflucht zu schützen: dies und ähnliches ist der Mutterboden, aus dem die Jünglingsvereine ungefähr im Zeitraum der letzten hundert Jahre entstanden sind, wobei das erste Drittel des Jahrhunderts nur den Gedanken und ganz vereinzelte Keime erwachsen, das zweite Drittel die Vereine in den der Sache günstigeren Gegenden reichlicher emporkommen läßt und den ersten Zusammenschluß in Bündnissen und mit dem allen die Verwertbarkeit und Bedeutsamkeit des Gedankens für weitere Kreise zu erkennen giebt, das dritte Drittel den systematischen Betrieb, die Durcharbeitung der einzelnen Fragen, die internationale Verbindung bringt

und damit den Jünglingsverein als einen vielfach nicht unwichtigen Faktor des christlich-sozialen Lebens erweist.

Die ersten kleinen Vereine hatten im wesentlichen ein pietistisches Gepräge, wie es den Kreisen der Stillen im Lande, aus denen sie sich rekrutierten, entsprach, so der von Pfarrer Meyenrock in Basel 1758 begründete, der gewöhnlich als der erste genannt wird. Eine kleine Zahl vereinigte sich auf folgende Satzungen: 1. genau bei der Lehre des Wortes Gottes und dem apostolischen Glaubensbekenntnis zu bleiben, 2. alle Sektiererei und was dazu verleiten konnte, zu meiden, 3. ein jeglicher sollte es redlich mit Gott, mit sich selbst und allen Menschen meinen, 4. jeder sollte die Freiheit haben, ja verpflichtet sein, den anderen zu strafen und zu erinnern, 5. jeder sollte sich insonderheit der Verschwiegenheit befleißigen, damit das gute Zutrauen zu einander wachse. Der bekannte K. F. Spittler war später ein Glied dieses Kreises, der sich indes nach etwa 50jährigem Bestehen auflöste. Bald aber trieb das Bedürfnis einen neuen Verein hervor. Einen ähnlichen Charakter trug ein 1817 begründeter, bis zu 50 Mitgliedern anwachsender Verein im Haus des Hofkammerküfers Engelmann in Stuttgart. Er war hauptsächlich eine Gebetsgemeinschaft. Von reichem Segen war der 1816 in Elberfeld von Pastor Döring (1783—1844, auch als Dichter geistl. Lieder bekannt, vergl. O. Kraus, Geistliche Lieder im 19. Jahrhundert, Darmstadt 1863 und K. Pöls, Dörings Leben und Lieder, Barmen 1861) begründete Verein. Er pflegte hauptsächlich die Liebe zur Mission. — Als Pastor Mallet den Baseler Verein kennen gelernt hatte, richtete er 1834 einen ähnlichen Verein in Bremen ein, dessen Statuten die Grundlage derjenigen der westdeutschen Vereine geworden sind.

Von Bremen aus bekam die Sache im Wupperthal einen neuen kräftigen Impuls zum Hineintreten in weitere Kreise und zu strafferer Verfassung. Der Kaufmann C. F. Klein hat in diesem Sinne dem Verein über 50 Jahre gedient. Die beginnende Arbeit Wicherns, später sein Ruf zur Inneren Mission, deren organisierte und organisierende Arbeit, die Mitwirkung von Reiseagenten der Inneren Mission wie Hesekiel (vgl. Schäfer, Evangel. Volkslexikon S. 322) gaben der Sache einen starken Trieb der Verbreitung und stellten sie in das Licht der Öffentlichkeit. Man stellte theologische und andere Berufsarbeiter speziell für die Jünglingssache an (1857), unter deren ersten zeitweilig auch Hesekiel war. Die Jünglingsbündnisse (Zusammenschluß der einzelnen nach Ländern und Provinzen aufeinander angewiesenen Vereine) entstanden: 1848 der rheinisch-westfälische Jünglingsbund, 1856 der ostdeutsche; ebenso erfolgte 1853 die Bildung von Kreisverbänden benachbarter Vereine.

Die Zeit des systematischen Betriebs und der methodischen Durchbildung schuf zunächst die Vervollständigung des Bündnisnetzes (1869 entstand das süddeutsche Bündnis, 1878 das sächsische, 1880 das norddeutsche, 1884 das elsaß-lothringische, 1887 das südost-deutsche oder schlesische, 1890 das thüringische) und endlich als Spitze des Ganzen seit 1896 eine Gesamtvertretung aller deutschen evangelischen Jünglingsvereine unter dem Vorsitz des um die Sache hochverdienten Superintendenten Krummacher in Elberfeld ([1830—1899] vergl. Schäfer, Evangel. Volkslexikon S. 425). Selbst eine, wenn auch losere, internationale Organisation ist erwachsen: seit 1855 hält man etwa alle 3 Jahre internationale Konferenzen; 1878 setzte man in Genf ein internationales Komitee ein, welchem zwei Agenten dienen (Charles Fermaud und Chr. Philbius). Von seiten des fremdländischen, namentlich englischen und amerikanischen Jünglingsvereinswesens, das sich kräftig entwickelt hatte, hat manche sporadische, oft einflußreiche, teils günstige, teils ungünstige Wirkung auf die deutschen Vereine stattgefunden; jenes Komitee ist ein zwar nicht sehr wirksames, aber doch legitimes Band, das alle umschließt. Der Hauptunterschied der ausländischen und der deutschen Vereine besteht darin, daß man bei jenen ein entscheidendes Gewicht auf eine missionierende Thätigkeit der Mitglieder nach außen legt, bei diesen nicht, vielmehr die Stellung dazu den einzelnen überläßt; daß jene Vereine alle Denominationen gleichberechtigt sein lassen, die deutschen und mit ihnen die skandinavischen Vereine aber sich ihren jeweiligen Landeskirchen verbunden erachten. — Mit dem großen Wachstum und der äußeren Organisation ging die Durcharbeitung der inneren Fragen und die Differenzierung der verschiedenen Strömungen im Vereinsleben gleichen Schritt. Fragen des Vereinslebens wurden an der Hand der Erfahrung auf verschiedenen Konferenzen klargestellt und die Jugendabteilungen, Vereine für junge Kaufleute, christliche Vereine junger Männer, Endeavorvereine lösten sich früher oder später als besondere Zweige vom Hauptstamm ab, die Fühlung mehr oder weniger bewahrend oder lösend.

„Gegenwärtig gehören von ca. 1800 deutschen Jünglingsvereinen ca. 1400 den neun obengenannten Bündnissen an. Ihnen dienen 14 Zeitungen, 40 eigene Gebäude, 25 Se-

kretäre und Agenten. Gemeinsames nationales Wahrzeichen ist schwarz-weiß-rotes Schild mit goldenem Kreuz und dem Wahlspruch Ps 119, 9." Das internationale Komitee „vertritt ca. 5500 Vereine mit etwa ½ Million Mitgliedern" (Hennig im Volkslexikon S. 354).

Art und Ziele des deutschen Jünglingsvereinslebens spricht die Eisenacher Kirchenkonferenz 1896 in folgenden Worten aus: „Die kräftige Pflege und gesunde Ausgestaltung der Jünglingsvereine ist für die Zukunft der Kirche von besonderer Bedeutung. Sind dieselben auch an sich keine kirchliche Einrichtung, so sind sie doch zu einer solchen in ihrem eigenen Interesse auszubilden durch Einordnung in den Parochialverband, durch treue Pflege seitens des geistlichen Amts und Beteiligung der kirchlichen Gemeindevertretung an derselben. Dringend zu wünschen ist, daß die Jünglingsvereine sich auch in den Landgemeinden einbürgern."

Das Vereinsleben entfaltet sich nach Innen durch Erbauung, Belehrung, Unterhaltung. Gottes Wort ist nach dem Wahlspruch Ps 119, 9 Grundlage, Mittelpunkt, Regel der Vereine. Es wird von den Mitgliedern erwartet, daß sie fleißig zur Kirche gehen. Im Vereinslokal wird ihnen Gottes Wort in besonderen Bibelstunden und Bibelbesprechstunden, in Andachten an den auch durch anderes ausgefüllten Vereinsabenden, bei Vereinsfesten in Predigten und Ansprachen nahe gebracht. Hierin hat das Vereinsleben seinen wichtigsten Charakter, wie die Erfahrung zeigt, daß mit der Vernachlässigung dieses Elementes der Ernst und die Kraft schwindet. Indessen soll das Religiöse nicht der einzige Inhalt, sondern nur der alles durchdringende Geist des Vereinslebens sein. — Als zweites Element tritt das belehrende und bildende hinzu. Dafür sorgen die Vereinsbibliothek, mancherlei Kurse: Nachhilfeunterricht in den Volksschuldisciplinen, Buchführung, Zeichnen, Französisch, Englisch und zahlreiche Vorträge populär-wissenschaftlicher Art aus den Gebieten der Geschichte, Naturkunde; endlich der Fragekasten, Diskussions- und Deklamierübungen. Der eigentliche Unterricht pflegt die schwächste Seite des Vereinslebens zu sein, indem man nur selten mit den anderweit vorhandenen Lehrkräften und Lehrmitteln konkurrieren kann. — Besser pflegt's dagegen mit der Unterhaltung bestellt zu sein, wenn man den Maßstab der thatsächlich am Verein sich beteiligenden Kreise anlegt. Es handelt sich dabei um Musik (sowohl Gesang als Spielen namentlich von Blasinstrumenten) in Pastor Volkenings Verein begonnen und hauptsächlich durch die beiden Pastoren Kuhlo, Vater und Sohn gefördert (vgl. Schäfer, Agende der Inneren Mission, Berlin 1898 I, S. 8 ff.; 38 ff. und 141 ff.), Turnen, Spiel (wobei jedes Spiel um Geld ausgeschlossen), mancherlei Feste (Familienabende, Musikabende, patriotische und Vereinsfeste, Vorführung von Lichtbildern u. s. w.).

Ganz ohne Wirkung nach außen wird wohl kein entwickelteres Vereinsleben sein. Wo Licht ist, da leuchtet es; wo Feuer ist, da wärmt es. Diese Wirkung kann eine direkte und beabsichtigte oder unbewußte und indirekte sein. Man hat vom deutsch-evangelischen Standpunkt viel einzuwenden gehabt und noch einzuwenden gegen eine Wirksamkeit der ersteren Art — namentlich für Jünglinge, die noch werdende Männer und werdende Christen sind, manche noch sehr unreif. Das englisch-amerikanische Drängen auf Bethätigung wird ebenso verkehrt sein, als die ängstliche deutsche Blödigkeit. Man muß nur alles dergleichen nüchtern, bescheiden und treu betreiben, dann ruht ein Segen darauf. Gerade in und mit angemessener Arbeit erstarkt die Kraft, während forcierte, methodistische Wirkerei den Charakter und das christliche Leben schädigt (die Mitwirkung am inneren Vereinsleben je nach Kräften ist selbstverständlich). Als Beispiele des Wirkens, das, gesund geleitet, heilsam ist, möchte zu nennen sein: Predigt- und Schriftenverteilung, Helferdienst in der Sonntagsschule, namentlich auch Hilfe bei der Fürsorge für einzelne Gruppen junger Leute. Man weiß ja, wie wirksam auf die Jugend gerade der Einfluß der Jugend ist. „Hierhin gehört speziell a) der Dienst in der Schrippenkirche [leiblicher und geistlicher Hilfsdienst an Arbeits- und Obdachlosen Berlins, vgl. Hennig in Schäfers Volkslexikon 656 f.]. b) Die Fürsorge für die einwandernde männliche Jugend in Berlin (seit 1897) und andern Großstädten. Mitglieder der Jünglingsvereine suchen alle nach Berlin zugezogenen auf, um sie zur Beteiligung am christlichen Vereinsleben einzuladen. c) Die Soldatenmission seit 1891. Alle Vereine senden die Adressen ihrer zum Heer eintretenden Mitglieder an die Centralstelle ein. Diese stellt die Soldatenliste zusammen. Sie ermöglicht Zusendung der Bundesorgane an die zum Heere eingezogenen Mitglieder und Zusammenschluß derselben. In Metz, Diedenhofen, Köln, Coblenz sind Soldatenheime eröffnet und -pfleger angestellt. d) Die Kellnermission, hie und da namentlich durch Schriftenmission, aber auch durch Veranstaltung besonderer Kellnerversammlungen. e) Die Pflege der Bäcker, die nur an einem

Wochentag Freizeit haben" (Hennig in Schäfers Volkslexikon 354). Es werden sich zu solcher immerhin nur als Hilfsdienst sich darstellenden Arbeit die Gereifteren geneigt und geeignet zeigen, namentlich auch solche, welche Freudigkeit haben, später als Berufsarbeiter in der äußeren oder inneren Mission thätig zu sein. Man zählt dergleichen Vereinsmitglieder etwa 1700 im Laufe der Jahre.

Auch auf dem Gebiet der Wohlfahrtseinrichtungen und der sozialen Hilfe haben die Vereine für ihre Mitglieder schon manches Heilsame geschaffen, das vielleicht in unserem sozialen Zeitalter verstärkte Pflege bedarf und erfährt. Patzschke (vgl. in der Litt.) rechnet dahin: Spargelegenheit, Arbeitsvermittelung, Wohnungsnachweis, Mithilfe bei Lehrlings- und Gesellenheimen, Bau von Familienhäusern, Erholungsheimen, Unterstützungs- und Sterbekassen. Beispiele: die Berliner Kranken- und Sterbekasse für evang. Männer- und Jünglingsvereine zahlte in 5 Jahren ca. 60000 Mk. an Kranken- und Sterbegeldern, der Unterstützungsverein Bruderliebe in Elberfeld in 6 Jahren ca. 90000 Mk. aus.

II. Als dem Jünglingsverein verwandte Vereinsbestrebungen, ja als Seitenschößlinge aus demselben Stamm sind die Jugendvereine (Lehrlingsvereine), die christlichen Vereine junger Kaufleute, die christlichen Vereine junger Männer, die Endeavorvereine anzusehen.

Die Jugendvereine haben sich naturgemäß von den Jünglingsvereinen abgezweigt. Zuerst nahm man junge Leute nicht vor dem 17. Lebensjahre auf. Dann nahm man sie auf, weil man es nicht verantworten konnte, sie sich selbst zu überlassen in jenen Jahren unmittelbar nach der Konfirmation. Indessen die Knaben paßten nicht zu den übrigen Mitgliedern des Vereins, schon des verschiedenen Alters, aber auch des Unterschieds wegen, welcher zwischen Lehrlingen und Gesellen sonst streng aufrecht erhalten wird. Namentlich in größeren Vereinen erwuchsen aus der Mischung dieser disparaten Elemente mancherlei Schwierigkeiten. So schuf man besondere Jugendabteilungen, Jugendvereine, in welchen sich das Vereinsleben nach dem Alter der Mitglieder modifiziert. Eine besondere Ausprägung hat die Pflege des Jugendvereins in Stuttgart gefunden. Das dortige Jugendvereinshaus, seit 1867, in seinem jetzigen Neubau seit 1876 bestehend, ist eine interessante Stätte vielseitiger Jugendpflege, deren Hauptaugenmerk die Lehrlinge (incl. Fabrikarbeiter, Hausburschen, Ausläufer) bilden. Es ist Wohnstätte, Kosthaus, Vereinslokal für mehrere hundert junge Leute. Auch Schüler höherer Lehranstalten sammeln sich hier zu Vorträgen und Musik. Daneben besteht eine zahlreich besuchte Kleinkinderschule. Außer Hauseltern ist der „Jugendgeistliche" (seit 1863 angestellt namentlich auf Anregung des Prälat Kapff, vgl. Schäfer, Evangel. Volkslexikon S. 364) der persönliche Mittelpunkt der Thätigkeit, die sich aber nicht auf das Vereinshaus beschränkt, sondern auf die gesamte Jugend erstreckt, welche ohne Familienanschluß in Stuttgart weilt (vgl. Schäfer, Die Inn. Mission in der Schule [3], Gütersloh 1900 S. 28f.).

Die christlichen Vereine für junge Kaufleute verdanken ihre Entstehung den höheren Bildungs- und den eigentümlichen Standesinteressen der betreffenden jungen Leute. Doch werden die ersteren mehr als die letzteren berücksichtigt, denn man nimmt auch Mitglieder aus anderen als den kaufmännischen Kreisen auf: die Begründung erfolgte im Jahre 1848. Ihre Entwickelung war nicht sehr kräftig. Man hatte eine gewisse Scheu vor der größeren Öffentlichkeit und überließ das Feld den weltlichen „kaufmännischen Vereinen" (vgl. Schäfer, Ev. Volkslexikon S. 368f.). Es giebt etwa 10 dergl. Vereine, welche sich zu einem Bund zusammengeschlossen haben.

„Die christlichen Vereine junger Männer sind Jünglingsvereine nach amerikanischem Muster" (Krummacher, Die ev. Jünglingsvereine 1894 S. 196). Der Deutschamerikaner Fritz Schlümbach (erst Atheist, dann Methodist, dann Generalsekretär der deutschen Jünglingsvereine Amerikas, dann Mitglied der unierten Synode des Westens ꝛc.) hat sie 1883 in Berlin eingeführt. Unter aristokratischer Gönnerschaft und mit reichen Geldmitteln ausgestattet, haben sie in einer Reihe deutscher Städte Eingang gefunden und große Rührigkeit entfaltet. Die stattlichen Lokale helfen werben. Nach englisch-amerikanischer Art legt man einen großen Nachdruck auf das Wirken der Vereinsmitglieder. Der kirchliche Charakter dieser Vereine ist der der Evangel. Allianz. Um jede Kraft am geeignetsten Platz zu benutzen, teilt sich der Verein in verschiedene Kommissionen: Empfangskommission, Unterrichtskommission, Fremden- und Krankenbesuchskommission u. s. w. Man treibt die christlich anregende Arbeit unter den Bäckern, Soldaten, Kellnern, Gärtnergehilfen, Straßenbahnangestellten. Um den wirkenden, engeren Kreis der eigentlichen Mitglieder bewegt sich ein weiterer, der sich zu den Darbietungen des Vereins im wesentlichen empfangend verhält. — Der erste derartige Verein entstand durch George Williams 1844 in London.

In Amerika hat diese Vereinsform seit 1851 eine große Bedeutung gewonnen. Die Präsidenten sind Laien, nicht Geistliche.

Die Endeavor- (in schlimmem Deutsch) auch „Bestrebungsvereine" genannt (genau: Young People's Societies of Christian Endeavor, kurz C. E.) sind 1881 von Pastor Clark in Portland (Maine) begonnen worden. 1892 unternahm Clark im Interesse der Sache eine Reise um die Welt mit großem Erfolg. Die Aufgabe der Vereine ist eine lediglich religiöse. Unter der Parole „Für Christus und die Kirche" will der Verein unter seinen Mitgliedern ein ernstes christliches Leben fördern, sie in christlicher Gemeinschaft erhalten und zur Arbeit im Weinberg des Herrn anleiten. Man läßt jeden Mitglied seiner Denomination sein, stellt aber die Unterschiede zurück. Man unterscheidet aktive, freundschaftliche und Ehrenmitglieder. Beide Geschlechter sind vertreten, doch ist dies nicht wesentlich. Das Wesentliche ist die Übernahme und monatliche Erneuerung eines Gelübdes, das zu ernstchristlichem Leben verpflichtet. Auch hier besteht eine Arbeitsteilung „in den Komiteen" (Mitgliedschafts-, Gebetsversammlungs-, Unterhaltungs-, Exekutiv-, Sonntagsschul-, Einladungs-, Missions-, Musik-, Litteratur-, Unterstützungs-, Blumenkomitee). Dem Ganzen haftet eine vielgeschäftige, veräußerlichende, unseren kirchlichen Verhältnisse sich schlecht einfügende Art an.

III. Die katholischen Gesellenvereine, das Pendant der ev. Jünglingsvereine, sind eine Schöpfung des trefflichen „Gesellenvaters" Kolping (1813—1865). Er war selbst Handwerker gewesen und hatte sich mit viel Mühe zum Priester durchgearbeitet. Er verstand seine früheren Standesgenossen, erkannte ihre Not, wußte eindringlich mündlich und schriftlich zu ihnen zu reden, hatte die Gabe zu organisieren und vermochte eine geschlossene Heeresmacht Roms aus den Handwerksgenossen zu machen. Der Gesellenverein ist eine der wenigen praktisch-christlichen Organisationen der Gegenwart, auf welche die römische Kirche, deren Leistungen auf diesem Gebiet häufig überschätzt werden, stolz sein kann. Die Anfänge (mehrfach unter anderen Namen) gehen aufs Jahr 1845 resp. 1849 zurück. „Der Präses muß immer ein Priester sein. Er wird vom Diöcesanpräses im Einverständnis mit dem Gesamtvorstande des Lokalvereins dem Diöcesanbischof vorgeschlagen und von diesem bestätigt. Um tüchtige Präsides vorzubilden, wollte Kolping auch eine besondere Priesterkongregation für die G. begründen. Das gelang ihm nicht; dagegen hat er den Gesellen im „Rheinischen Volksfreund" ein Organ, den Präsides in den „Mitteilungen für Präsides" ein Mittel zur gegenseitigen Förderung in der Arbeit geschaffen. Am besten gelang die kirchliche Eingliederung der G. Die Sache wurde als Diöcesanangelegenheit betrachtet. Sämtliche Einzelvereine sind den Diöcesanhauptvereinen, diese den Centralvereinen (Köln, München, Wien) untergeordnet und rechenschaftspflichtig. Der Präses des Kölner Vereins ist zugleich Generalpräses aller G. Kirchlicher Patron ist der heilige Nährvater Joseph. Vereinsheiligtum die Minoritenkirche in Köln, Kolpings Grabstätte." An den Gesellenhospizen (ähnlich wie die evangelischen Vereine an den Herbergen zur Heimat und den evangelischen Vereinshäusern) haben die G. ihren lokalen Mittelpunkt. Einen Einblick in die konkreten Verhältnisse des wichtigsten Vereins, des Kölner, gewährt der Jubelbericht pro 1899. „Das Hauptgewicht legte der Verein, den Intentionen seines seligen Stifters entsprechend, auf Weckung und Pflege des religiösen Sinnes seiner Mitglieder. Wenn aus dem Gesellenverein ein glaubensstarker Mittelstand ersprießen soll, dann kann das ja nur auf dem Boden der Religion und durch praktische Glaubensbethätigung geschehen: sämtliche Veranstaltungen des Gesellenvereins, welcher Art sie auch immer sein mögen, sollen diesem Zwecke dienen. Gemeinschaftliche hl. Kommunionen an den Montagen des ganzen Jahres, geistliche Exercitien, das sind vor allem die Mittel, durch welche der Kölner Verein seine Mitglieder zu braven, katholischen Männern heranzubilden stets gesucht hat, und daß sein Streben nicht ohne Erfolg geblieben, das beweist die große Zahl echt katholischer Handwerksmeister, die aus seinen Reihen hervorgegangen sind. Die Teilnahme an den gemeinschaftlichen hl. Kommunionen, welche viermal jährlich stattfinden, war im Vorjahre eine durchaus zufriedenstellende; bei der letzten, am 10. Dezember, fanden sich 860 Mitglieder am Tisch des Herrn ein; die geistlichen Übungen, welche zur Vorbereitung auf die heil. Osterkommunion durch einen Ordenspriester gehalten wurden, waren überaus stark besucht. Auch die Beteiligung am sonntäglichen Vereinsgottesdienste, sowie an der jeden zweiten Sonntag im Monat stattfindenden feierlichen Andacht in der Minoritenkirche gab zu Klagen keinen Anlaß. Eine nicht geringe Zahl von Vereinsmitgliedern schloß sich zur „ewigen Anbetung" zusammen, welche ebenfalls jeden Sonntag in Minoriten stattfand; sie erwies sich als ein vortreffliches Mittel, die monatliche oder zweimonatliche Kommunion zu befördern. An allen größeren religiösen Feier-

lichkeiten in der Minoritenkirche, z. B. beim ewigen und 40stündigen Gebete, nahm der Verein in corpore teil, der Vereinschor verherrlichte dieselben durch Gesangvorträge. Bei den Religionsvorträgen erwies sich der Vereinssaal — er faßt 800 Personen — sehr häufig als zu klein". An den Abenden der Sonn- und Feiertage wurden von Geistlichen und Laien Vorträge belehrender und unterhaltender Art gehalten und dann den Mitgliedern eine angemessene Erholung geboten. „Rauschende Feste feiern ist nicht der Zweck des Gesellenvereins; er soll vielmehr mit daran arbeiten, daß der übergroßen Vergnügungssucht, welche die Signatur unserer Zeit geworden, und von der besonders die Jugend ergriffen ist, gesteuert werde." Natürlich wurde das 50jährige Jubelfest des Hauptvereins „großartig" gefeiert. „Im übrigen bewegten sich die Feste des Vereins in diesem Jahre, wie stets, in einigermaßen beschränktem Rahmen. Ein Nachmittagsausflug der Mitglieder im Sommer, eine Aufführung religiösen Inhalts in den Weihnachtstagen, einige Abendunterhaltungen in engerem Kreise — das waren die Veranstaltungen weltlichen Charakters seitens des Kölner Gesellenvereins." Um so größeren Wert legte der Verein auf die gewerbliche Fortbildung seiner Mitglieder. Es bestanden und arbeiteten eine ganze Anzahl Fachabteilungen in dieser Richtung; so die St. Antonius-Bäckerabteilung, so die Abteilungen der Schneider, Schreiner, Metallarbeiter, der Sattler und Tapezierer, der Maler und Anstreicher, der Schuhmacher, der graphischen Gewerbe. Bei der Jubiläumsfeier fand eine wohlgelungene Ausstellung statt. Im Arbeitsnachweis wurden 1611 Gesellen Stellen verschafft, die St. Sebastianus-Krankenkasse zählte 1100 Mitglieder und es wurden über 10000 Mk. als Krankenunterstützung verauslagt. Die Spar- und Kreditkasse (G. m. b. H.) hatte einen Bestand von 240 000 Mk. und 80 000 Mk. Einlage im Jahr. Die Wohnungsgenossenschaft (G. m. b. H.) besitzt 2 Häuser mit 23 Familienwohnungen. Die beiden Gesellenhospitien beherbergten 350 ständige Mitglieder und 2400 durchreisende Gesellen. In beiden Anstalten wurden täglich zusammen 700 Mahlzeiten verabreicht. Die St. Stanislauskongregation für Lehrlinge zählte 80 Mitglieder.

IV. Die evangel. und kathol. Arbeitervereine gehören mit ihren Bestrebungen eigentlich mehr dem sozialen Leben an (im Unterschied von dem hauptsächlich religiös-kirchlichen Bereich), sodaß in dieser räumlich überaus beschränkten Mitteilung darüber nicht eingehender gehandelt werden kann. Jedoch ist oben eine Litteraturübersicht gegeben, welche etwaigen Interessenten zu weiterer Kunde zu verhelfen vermag.

Theodor Schäfer.

Julian Cäsarini oder Cesarini, gest. 1444. — Schriften sind von C. nicht vorhanden. Ueber C. handeln Aegidius Charlerius, De morte J. Caesarini, in Baluzius Misc. T. III.; Ciaconius, Vitae pontificum et cardinalium Tom. II, col. 861sqq.; F. v. Bezold, König Sigmund und die Reichskriege gegen die Husiten, 3 Abt., München 1872—1877; Hefele, Conciliengesch. Bd VII an mehreren St.; Caro, Gesch. Polens, IV. Bd, S. 348; A. Cesarini, Julian, in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. III. Bd, Sp. 26—28 (von Hefele), daselbst wird auch citiert eine Biographie C.s, verfaßt von dem Florentiner Vespasiano, Rom 1763.

C. stammte aus einem vornehmen Geschlechte Roms. Durch seine erfolgreiche Lehrthätigkeit, welche er als Humanist und Jurist an der Universität Padua entfaltete, lenkte er die Aufmerksamkeit der römischen Kurie auf sich, so daß er an dieser zu den höchsten kirchlichen Würden emporstieg: den noch jungen Mann erhob 1426 Papst Martin V. zum Kardinal; und selbst im Kollegium der Purpurträger erstieg er die höchste Stufe, als Papst Eugen IV. ihn zum Kardinalbischof von Frascati (dem alten Tuskulum) machte. Cesarini war eine nicht bloß juristisch, sondern auch diplomatisch befähigte Natur; deshalb verwandte ihn die Kurie bei den heikelsten Missionen. Noch von Martin V. zum Präsidenten des Baseler Konzils ernannt und von Eugen IV. in dieser Eigenschaft bestätigt, nahm er an dem schimpflichen Kreuzzuge gegen die Böhmen 1431 teil, auf dem er aber als Flüchling sogar seine Kreuzbulle und den Kardinalshut an die Böhmen verlor. Seit Septbr. 1431 befand er sich in Basel, wo er durch kluge Nachgiebigkeit die Superioritätsgelüste der Konzilsväter durch seine Treue gegen Rom zu paralysieren verstand, bis die liberale Partei durch ihre Opposition gegen die Kurie ihn so verstimmte, daß er 1438 zu Eugen IV. nach Ferrara ging. Während er durch diesen Schritt das Schicksal der Baseler Synode besiegelt hatte, wirkte er auf dem Unionskonzil zu Ferrara 1438 und dann 1439 in Florenz mit mächtiger Beredsamkeit zu gunsten der römischen Kirche. Nicht lange nach Beendigung dieser Synode schickte ihn der Papst als Legaten nach Ungarn an den König Wladislaw, den er zu einem großen Zuge gegen die Türken veranlassen sollte. In der That brachte Cesarini im Jahre 1443 einen Krieg gegen den Erzfeind der Christenheit zu

stande; aber er teilte dabei das Geschick des unglücklichen Königs. Als nämlich Wladislaw am 10. November 1444 bei Varna gefallen war, und die Reste seines Kreuzheeres heimwärts flohen, mußte auch der päpstliche Legat sein Heil in der Flucht suchen. Aber hierbei fand er an der unteren Donau seinen Tod durch Meuchlerhand. Die Angaben über sein Lebensende lauten verschieden; am gangbarsten ist die Annahme, daß er bei dem Uebersetzen über die Donau von dem Fährmann aus Habsucht erschlagen worden sei.

P. Tschackert.

Julian von Eklanum, um 420. — Quellen sind vornehmlich Augustins Werke, Bd X (MSL 44. 45 [hier auch Sp. 1736 ff. weitere Quellenauszüge über Julian]) und II (MSL 33) der Maurinerausgabe, und die Schriften des Marius Mercator (MSL 48), der wahrscheinlich auch der Uebersetzer der Briefe des Nestorius an Cölestin von Rom ist (ebd. Sp. 174 ff.). Dazu kommen noch Angaben bei Vincenz von Lerinum, Prosper und Gennadius (De vir. ill. 45); einzelnes andere s. u. — Für die Litteratur vgl. d. A. „Augustinus" (Bd II, 257 ff.) über Tillemont, H. F. Wiggers, Bindemann, Boehringer, H. Reuter u. a., und „Pelagius" über Garnier (abgedruckt MSL 48 S. 255 ff.), J. G. Voß, Noris, Walch, Hefele, Wörter, Klasen u. a. Zuletzt A. Bruckner, Julian von Eklanum, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus. TU 15, 3a, Leipzig 1897.

Julian ist der begabteste und konsequenteste Vorkämpfer, „der Systematiker", des Pelagianismus gewesen. Auch über sein persönliches Leben sind wir, namentlich durch Augustin, unterrichtet. Seine Heimat war Apulien (MSL 45, 1542 te Apulia genuit), wo er aus vornehmem Geschlecht wohl 480—490 geboren sein dürfte (Bruckner S. 14 f.); seine Hochzeit mit Titia (?), der Tochter wahrscheinlich des Bischofs Aemilius von Benevent (um 403), hat Paulinus von Nola (CSEL 30, 238) besungen, Augustin, seinen Eltern befreundet, sich früh für ihn interressiert (C. Jul. 1, 12. MSL 44, 647. ep. 101, 4. 33, 369). Auch in der klassischen Litteratur gut gebildet, hat er bei Aristoteles jene Dialektik gelernt, die er später so geschickt und so gern übt. Noch jugendlich ward er Bischof von Eklanum bei Benevent und scheint großes Ansehen genossen zu haben. Bruckner setzt noch in die Zeit seines Episkopats jene seine Mildthätigkeit bei einer Teuerung, durch die er sich viele Anhänger erwarb; vielleicht gehört sie doch in eine spätere Zeit (Gennad. 45). Wie ihn der Pelagianismus gewann, wissen wir nicht; derselbe entsprach seiner ganzen, nicht religiösen, sondern verständigen Naturanlage. Mit 17 anderen Bischöfen Italiens ward Julian 418 durch ein Edikt des Kaisers Honorius und die epistola tractatoria des römischen Bischofs Zosimus aus seiner bischöflichen Stellung gedrängt und aus seiner Heimat vertrieben. Von seinen Genossen mit ihrer Anwaltschaft betraut (Aug. Op. impf. I, 51 MSL 45, 1073), hat er nunmehr die Führung des Kampfes gegen den Augustinismus auf sich genommen. So zunächst in seinem Brief an Bischof Rufus von Thessalonich, rekonstruiert von Garnier (MSL 48, 534): dem häretischen Manichäismus seiner Gegner stellt er hier seine Lehre über die göttliche Schöpfung jedes einzelnen Menschen, über Ehe, Gesetz, Willensfreiheit, Taufe gegenüber. Im Anschluß daran, aber wohl nicht von Julian selbst (Aug. Op. impf. I, 18. 45, 1057), ist das Rundschreiben an die Anhänger des Pelagius in Italien verfaßt. Dagegen ward ein schon früherer Brief Julians an den Comes Valerius Augustin Anlaß zu seiner Schrift De nuptiis et concupiscentia I, gegen die wiederum noch im Sommer 419 Julian die vier Bücher seines Werkes Ad Turbantium richtete (zum Teil aufgenommen in Augustins Schriften C. Julianum ll. VI und De nupt. et conc. II, vgl. auch das Op. impf.), ihr Haupgedanke die natürliche Güte des Menschen, verbürgt durch seine Erschaffung von Gott; Augustins Lehre schließe die Verwerfung der Ehe in sich. Gegen Augustins zweite Abhandlung De nupt. et conc. hat dann Julian, von Theodor von Mopsvestia aufgenommen, acht Bücher an Florus gerichtet (6 davon vollständig erhalten bei Aug. Opus imperfectum, MSL 45; dies Op. impf. ist fortan citiert, wo der Name der verwerteten Schrift Aug. nicht genannt ist). Es ist Julians bedeutendste Schrift, voll persönlicher leidenschaftlicher, ja gehässiger Polemik gegen Augustin, aber auch ausgezeichnet durch dialektische Schärfe und Konsequenz der Gedanken; sie bildet die eigentliche Quelle zur Kenntnis der Theologie Julians. Seine und seiner Genossen Bemühungen am Hofe des Kaisers Theodosius II. um Rehabilitierung waren ohne Erfolg, und namentlich Marius Mercator veranlaßte seine Vertreibung aus Konstantinopel. In Ephesus ist Julian ausdrücklich verdammt worden. Unter Sixtus von Rom soll er sein Bistum vergeblich wieder zu erlangen gesucht haben (Prosper, Chron. I, 402). Nach nicht mehr zu kontrollierenden und verdächtigen Angaben des Vignerius (vgl. MSL 48, 296 f.) soll Julian dann bei Faustus freundliche Aufnahme gefunden und bis zur Zeit des Fulgentius (!) gelebt haben, in Sizilien als

Schullehrer gestorben sein. Gennadius setzt dagegen seinen Tod unter Kaiser Valentinian III. an. — Eines Kommentars Julians zum Hohenlied gedenkt Beda warnend im Eingang zu seinem eigenen Kommentar (auch MSL 45, 1740 ff. 48, 624 ff.). Das erste Buch, De amore und ebenso das zweite, welches die Erklärung des Hohenlieds umfaßt zu haben scheint (Bruckner S. 72 f.), enthielten charakteristische Ausführungen gegen die Gnade, über die Beda berichtet. Derselbe referiert auch (Praef. 5 S. 1745) über die gleichen Gedanken in einem Werk Julians (dem er freilich ebd. 6 S. 1745 f. auch den Brief an die Demetrias zuschreibt) De bono constantiae. Eines Liber altercationis ambarum (August. und Julians) partium defendentium (Opus imperf.?) gedenkt auch Gennadius.

Für Julian ist die Grundvoraussetzung, daß die Sünde Sache des Willens und nicht der Natur ist. Der Wille setzt wiederum die Wahlfreiheit voraus und diese besteht in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate (1, 78. 82 S. 1102 f. 6, 9 S. 1515). Durch die in seiner geistigen Natur beschlossene Gabe der Willensfreiheit trägt der Mensch Gottes Bild an sich (3, 109 S. 1293) und ist ebenso Gott verwandt, wie er seiner sinnlichen Natur nach dem Tier verwandt ist (4, 39 S. 1359, vgl. Beda 4 S. 1741). Im freien Willen aber hat er so sehr die stete Möglichkeit zu wollen und nicht zu wollen (3, 110 S. 1294), daß selbst ein eigentliches Motiviertsein seines Wollens zu verneinen ist (1, 47 S. 1067), da es sich dabei vielmehr um einen motus animi cogente nullo (5, 40 S. 1476) handelt. Die selbstständige sittliche Persönlichkeit des Menschen (als capax virtutis et vitii 1, 79) soll durch diese Fähigkeit (possibilitas) stets so oder anders zu handeln, diese „schwebende Willensfreiheit" (Klasen S. 230), garantiert sein (libertas arbitrii qua a Deo emancipatus est homo 1, 78 S. 1102) obschon sie allerdings thatsächlich durch diese Unabhängigkeit des einzelnen Willensentschlusses von einer sittlichen Bestimmtheit des Willens (5, 45 ff. S. 1481 ff. 6, 11 S. 1519) unmöglich gemacht wird. Aus jener Auffassung der Willensfreiheit folgt, daß sie ein unverlierbares Gut ist, das auch durch die Sünde keinerlei Beschränkung erfährt; vielmehr lib. arbitrium et post peccata tam plenum quam fuit ante peccata 1, 91 S. 1108, vgl. 1, 106 S. 1120). Nicht naturae status, sondern nur meriti qualitas wird durch die Sünde geändert; daher kann der Wille stets ebenso von der Sünde ablassen und wieder das Gute thun, wie er von der Gerechtigkeit weichen konnte (1, 96 ff. S. 1112 ff.). Es liegt im Begriff der Sünde als eines Werkes des Willens, daß sie nur bei völlig freier Wahl geschehen kann (2, 17. 28 S. 1148. 1153): imitatione trahitur, voluntate committitur, ratione arguitur, lege ostenditur, aequitate punitur (2, 74 S. 1173). Wie die naturalia necessaria, so sind die voluntaria stets possibilia (5, 63 S. 1500). — Zu Augustins Erbsündenlehre weiß sich daher Julian in völligem Gegensatz. Sie ist ein Widerspruch in sich selbst, da nur bei Freiheit der Entscheidung es eine Sünde und Verschuldung geben kann (4, 76 S. 1382. 90 S. 1391). Die Erbsünde aber ist ein peccatum naturale (1, 24 S. 1060), daher unmöglich (4, 93 S. 1393 si est naturale peccatum, non est voluntarium, si est voluntarium non est ingenitum. istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt, quam contrarium est necessitas et voluntas; vgl. 1, 72 S. 1096. 3, 67 S. 1278. 159 S. 1312. 4, 103 S. 1397. 6, 21 S. 1548). Voluntaria können niemals zu naturalia werden (2, 105 S. 1185), und Kinder weil noch ohne Willen gar nicht sündig sein (4, 120 S. 1413. 1, 47 f. S. 1067 ff. 4, 103 S. 1397. 116 S. 1410). Es ist vollkommener Unsinn, die Tugenden der Heiden zu leugnen (C. Jul. 4, 26 ff. S. 751 ff.). Augustins Lehre ist ganz manichäisch, da nur der Teufel der Schöpfer und Herr einer bösen Natur sein kann (2, 32 S. 1155. 3, 67 S. 1278 und oft, besonders 5, 25 ff. S. 1462 ff.; aber vgl. auch z. B. 3, 154. 6, 14) sucht Julian den Nachweis für den Manichäismus Augustins zu geben. Ja noch schlimmer als Manes macht Augustin Gott selbst zum Urheber und Mehrer der Sünde (1, 116 f. S. 1125. 3, 161 S. 1314 u. a.). Aber Gott ist noch jetzt der Schöpfer der Natur eines jeden Menschen, diese daher gut (3, 154 S. 1309. 162 S. 1315. 4, 21 S. 1348). Wenn von Natur bös, wäre dieser gar nicht erlösungsfähig (3, 188 S. 1329. 208 S. 1335); die Schmähung der Natur wird daher auch zur Leugnung der Gnade (3, 189. 196). — Die traducianische Erbsündenlehre widerstreitet auch der Gerechtigkeit Gottes, da sie ihn belohnen und strafen läßt, was nicht Sache der Freiheit und eigener Verschuldung ist (z. B. 1, 57 S. 1079). Sie ist daher eine gegen Religion und Moral verbrecherische Lehre (3, 67 ff. S. 1278 ff.). Die Gerechtigkeit Gottes ist aber der oberste, allgemein anerkannte Grundsatz (iustitia, sine qua deitas non est; quae si non esset Deus non esset 1, 38 S. 1064; 1, 57 S. 1079. 3, 2 S. 1249), und der Widerspruch mit ihr genügt schon zur Widerlegung der Erbsündenlehre (1, 27 f. S. 1061.

1, 50 S. 1072). Vornehmlich im 3. Buch an Florus hat Julian den Nachweis hierfür unternommen (3, 2 ff. S. 1249 ff.). Dt 24, 14 ff. 2 Kg 14, 5 f. 30 f. Ez 18 sind ihm sonnenklare Zeugnisse der Schrift dafür, daß Lohn und Strafe durch das eigene Verhalten eines jeden bedingt ist; aber auch an Rö 5, 12 ff. sucht Julian das Gleiche zu zeigen (2, 44 ff. S. 1160 ff.). Wenn Gott thut was er will, so thut er was er soll (133 S. 1132). Nur durch den eigenen Willen wird man ein Knecht der Sünde (2, 229 S. 1244). Was Sache des Willens ist, kann nie Sache des Samens werden (2, 194 S. 1225, vgl. 6, 9 S. 1515). Und wie sollte ein gutes Geschöpf seine bona naturalia einbüßen, das durch eine freie Willensthat herbeigeführte Übel aber unverlierbar sein (6, 18 S. 1541), die anerschaffene gute Beschaffenheit des Menschen veränderlich, die spätere schlimme unveränderlich sein (6, 19), und zwar zufolge weniger Worte des Teufels (6, 20)! Die Sünde Adams war eine sehr kleine (6, 23 S. 1554, vgl. 6, 41 S. 1604). Es ist thöricht das Übel in der Welt, wie die Geburtsschmerzen des Weibes, auf den Fall zurückzuführen (6, 25 f. 29 S. 1559 ff. 1577). Der Tod ist nichts Schlimmes und mit der Kreatürlichkeit des Menschen gegeben (6, 27 S. 1568), und sein Gehorsam hätte Adam nicht unsterblich gemacht (6, 30 S. 1579); vielmehr si mors esset universo poenalis, esset quoque universa resurrectio praemialis (6, 36 S. 1591). — Die Lehre von der Erbsünde vernichtet aber auch die Heiligkeit der Ehe (1, 61 S. 1081. 2, 24 S. 1151). Im Unterschied von der asketischen Haltung des Pelagius (Harnack, DG III, 175 f.) hat Julian die Gottgefälligkeit der Ehe sehr energisch vertreten, wenn schon auch er die geschlechtliche Enthaltung als das Höhere beurteilt (C. Jul. 3, 42 S. 723; vgl. Beda 5 S. 1741). Durch die Ehe ist aber auch die bereits im Paradies vorhandene (1, 71 S. 1094) Geschlechtslust als ein Werk Gottes zur Mehrung des menschlichen Geschlechts gerechtfertigt (De nupt. et conc. 2, 15 S. 454. Op. i. 3, 167 S. 1317. 4, 7—44 S. 1343—64). Auch die Scham ist kein Zeichen der Sündhaftigkeit (4, 30 ff. S. 1353 ff.). Auch Christus hatte, weil ein wirklicher Mensch, Konkupiscenz (4, 57 S. 1373 non minus homo quam verus Deus nihil de naturalibus minus habuit 80 S. 1385). War aber in Christus kein naturale peccatum, so wohnt es auch unserer Natur nicht ein (6, 35 S. 1589); galten für ihn nicht die gleichen sittlichen Bedingungen wie für uns, so kann er uns kein Vorbild sein (4, 87 S. 1387). Durch Adam kann der Zeugungsakt nicht verderbt sein, da Christus an den officia genitalium nichts geändert hat (2, 137 S. 1198).

Die Bedeutung der Gnade Gottes (vgl. Klasen S. 254 ff. 269 ff.) will Julian deshalb nicht verneinen. Die leibliche und insbesondere die geistige Ausstattung des Menschen ist ein Werk der Gnade (1, 94 S. 1111 gratiam ergo Christi multiplicem confitemur. primum munus eius est, quod facti ex nihilo sumus; secundum quod ut viventibus sensu ita sentientibus ratione praestamus, durch das Bild Gottes, zu dem der freie Wille gehört). Auch den Verlust des angeborenen meritum innocentiae will er nicht leugnen (6, 19 S. 1543). Daher acceptiert er was die ältere Theologie über einen Fortschritt der göttlichen Heilswirksamkeit gelehrt hatte. Schon durch das Gesetz (vgl. 2, 70 ff. S. 1172 f.), in vollkommener Weise aber durch Christus ist eine Mehrung der Gnade erfolgt (1, 94 S. 1111 ipsi etiam gratiae beneficiorum quae nobis praestare non desinit augmenta reputamus. ipsa gratia legem in adiutorium misit . ., ut rationis lumen quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum multimodis eruditionibus excitaret atque invitatu suo foveret. ad . . gratiae . . plenitudinem spectavit, ut verbum caro fieret, um durch seine Liebe Gegenliebe zu erwecken und den Gehorsam das ewige Erbe zu verheißen). Jetzt können nicht nur legis, sed etiam evangelica praecepta erfüllt werden (Beda 7 S. 1743). In der Taufe aber wird Vergebung der Sünden und Anreizung zum Guten geschenkt. Also fehlt es dem guten Willen nicht an mitwirkenden göttlichen Hilfserweisungen (1, 95 S. 1111 f. 111 S. 1123); auf unzählige Weise wird er von Gott unterstützt: praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando (3, 106 S. 1291). Auch die Kinder — obwohl unschuldig, weil noch ohne Willen (1, 47 f. S. 1067 f. 2, 18 ff. S. 1148 f.) — bedürfen wegen ihrer Gebrechlichkeit der göttlichen Hilfe (3, 146 f. S. 1306 f.). Und auch die Kindertaufe ist durchaus notwendig (3, 149 S. 1308), da sie die gut geschaffenen Kinder durch Erneuerung und Adoption zu besseren macht (3, 151). Aber behaupten, daß die Kinder der Vergebung bedürfen, heißt die Gerechtigkeit Gottes besudeln (1, 54 S. 1077). Die „Mehrungen der göttlichen Wohlthaten sind nützlich und notwendig, obwohl Tugend und Sünde stets Sache des freien Willens bleibt" (3, 163 S. 1316), dem die adiutoria gratiae Stützen darreichen (3, 114 S. 1296 admini-

cula quamdiu eis voluerit inniti). Das adiutorium des Geistes wird praecedentibus nostris studiis et meritis dazu gegeben, ut genus humanum (nicht bloß die nahe Stehenden) arctius diligamus (Beda 6 S. 1742). Eine durch Adam verderbte Natur hätte aber durch Christus Heilung finden müssen (2, 90 S. 1177 f.), denn sonst übertrifft die Schuld die Gnade (2, 96 S. 1179). Jedoch nicht die Natur, sondern die Werke des Fleisches hat Christus geändert, um durch sein Beispiel uns gerecht zu machen (Beda 7 S. 1744).

Julian vertritt ein einheitliches moralistisches System, nur mit unvermeidlichen Inkonsequenzen aus Anpassung an die kirchliche Überlieferung. Er ist dabei bestrebt, seine Anschauungen aus der Schrift zu belegen und geht namentlich auf die von Augustin herangezogenen Abschnitte des Römerbriefes (5. 7. 9) auch seinerseits ein. Ihm steht fest, daß die Schrift recht ausgelegt (er betont die proprietas verborum, 2, 70 S. 1172) ihm in jeder Hinsicht Recht giebt. Aber allerdings ist ihm doch nicht die Schrift die letzte und höchste Autorität, sondern höher als Schrift und Tradition steht die Vernunft (vgl. C. Jul. 1, 29 S. 661 primo loco ratio, deinde scripturarum munivit auctoritas, et . . sanctorum virorum semper celebravit eruditio. Die Schrift kann vielmehr niemals dem widerstreiten, was die Vernunft lehrt (2, 16 S. 1148 quod ratio arguit non potest autoritas vindicare). Die ratio stellt Julian in den Vordergrund seiner Beweisführung. Er vermißt sie bei seinen Gegnern (z. B. 2, 123 S. 1194. 14 S. 1147. 37 S. 1157), versteht aber selbst die Dialektik virtuos zu handhaben. Freilich meint er nun auch mit logisch zutreffenden Schlüssen alle Fragen endgiltig entscheiden zu können; die richtige Folgerung aus Ober- und Untersatz (Beispiele bei Bruckner S. 97 f.) erledigt die Sache. Das Gebäude der Vernunft kann niemand umstoßen (4, 116 S. 1410). Die religiöse Denkweise Augustins ist ihm völlig unverständlich; ihm genügt Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens und trotz mannigfacher christlicher Verbrämung stoische Moral. So ist seine Stärke zugleich seine Schwäche, und Harnack hat (DG³ III, 188) richtig geurteilt, daß die ganze Anschauungsweise Julians „von einem öden Formalismus (Begriffsmythologie) beherrscht" und ihrem innersten Wesen nach „gottlos" ist; er erblickt daher (S. 186 A. 2) den eigentlichen Schlüssel zu ihrem Verständnis in jenem oben S. 604, 23 citierten Satz — er kehrt allerdings sonst nicht wieder — wonach „der freigeschaffene Mensch" „mit seiner ganzen Sphäre Gott selbstständig gegenüber" steht. **Bonwetsch.**

Julian von Halikarnaß, gest. nach 518. — Vgl. Chr. W. F. Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. 8, Lpzg. 1778, 550 ff. 886 ff.; J. C. L. Gieseler, Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones . . illustrantur, 2 Tle, Göttingen 1835. 38; H. Usener, J. v. H., in H. Lietzmann, Catenen. Freiburg i. Br. 1897, 28—34; ders., Aus J. v. H., im Rhein. Mus. 55, 1900, 321—340; vgl. außerdem die Dogmengeschichten (Harnack 2³, 386 ff.).

1. Über Leben und Persönlichkeit Julians sind wir nur durch dürftige Notizen unterrichtet. Als Bischof von Halikarnassus in Karien beteiligte er sich mit dem späteren Patriarchen von Antiochien Severus an der Intrigue, die 511 zum Sturze des Patriarchen Macedonius von Konstantinopel führte (Theod. Lect. 2, 26 MSG 86, 1, 197). Bei der großen antimonophysitischen Reaktion zu Beginn der Regierung Justins I. wohl noch 518 von seinem Sitze vertrieben, begab er sich nach Alexandrien, wo er in dem vor den Thoren der Stadt gelegenen Kloster Enaton seinen Aufenthalt nahm (Leont. Byz. Sect. 5, 3 MSG 86, 1, 1239; zu Enaton vgl. Zach. Rhet. Vit. Sev. ed. Spanuth, übersetzt von Nau in Rev. de l'Orient chrét. 4, 1899, 348). In Alexandrien traf er den seit September 518 gleichfalls vertriebenen Severus, und es entspann sich zwischen beiden eine Kontroverse, deren Veranlassung bei Liberat. Breviar. 19 (MSL 68, 1033 f.), Leont. l. c. und Sever. Aschmon. (Renaudot, Hist. Patr. Alex. 132) nicht ganz gleichlautend erzählt wird, über die Frage, ob der Leib Christi während seines Wandels auf Erden ἄφθαρτον oder φθαρτόν (s. unten) gewesen sei. Während Severus für die zweite Alternative eintrat, setzte sich Julian für die erste ein und gewann für seine Auffassung in Alexandrien und darüber hinaus zahlreiche Anhänger. In Alexandrien führte der Streit sogar zeitweise zu einer Kirchentrennung: die Julianisten wußten es nach dem Tode des Patriarchen Timotheus IV. durchzusetzen, daß statt des ordnungsmäßig gewählten Theodosius ihr Kandidat Gajanus den Patriarchenstuhl bestieg, den er freilich schon nach wenigen Monaten wieder verlassen mußte (Liber. 20; Leont. l. c.; Theoph. Chron. ed. de Boor 222, 13 ff. 241, 6 ff.;

Vict. Tonnens. Chron. ed. MG 199 [fälschlich zum Jahre 539]). Beide Parteien, Theodosianer und Gajaniten, befehdeten sich heftig. Noch im 7. Jahrhundert gab es in Ägypten Gajaniten (Sophron. Encom. Cyr. et Johann. bei Mai, Spicil. Roman. 3, 174 f. 179. 386). Nach Johann von Ephesus (vgl. Assemani, Biblioth. Orient. 3, 2, 455—459) brachten Anhänger Julians dessen Lehre nach Ephesus, ordinierten dort einen eigenen Bischof, Prokop, und wußten auch noch nach dessen Tode für Verbreitung ihrer Lehre bis nach Arabien (Himjariten) und Armenien Sorge zu tragen. Julians spätere Schicksale sind unbekannt, sicher nur, daß er nicht nach Halikarnaß zurückkehrte. Theophanes (217, 6 de B.) gedenkt seines Namens noch einmal in Zusammenhang mit der konstantinopolitanischen Synode von 536, wo man das Anathema gegen ihn wiederholte; ob er damals noch lebte, läßt sich aus der Stelle nicht erschließen.

2. Von Julians theologischer Schriftstellerei ist nur ein Teil erhalten geblieben. Das umfangreiche Buch, in dem er seine Ansicht gegenüber Severus ausführlich begründete (s. die sogen. Kirchengeschichte des Zach. Rhet. 9, 13, übersetzt von Ahrens und Krüger, Leipzig 1899, S. 182, 2 ff.), scheint verloren zu sein. Nur die Briefe, die er damals mit dem Gegner wechselte, blieben in der syrischen Übersetzung des Bischofs Paulus von Callinicus aus dem Jahre 528 erhalten (Cod. Vatic. 140; Cod. Mus. Britt. Addit. 17200 [Wright, Catalogue 554 ff.]; die beiden ersten Briefe J.s mit den Antworten des Severus auch bei Zach. Rhet. 9, 10—13 S. 178, 16—187, 25); außerdem in Cod. Vatic. 140 zehn Anathematismen, die in Assemanis Bibliothecae Apostol. Vatic. Codd. MSS Catalogus 1, 3, Rom. 1759, 223 ff. mitgeteilt und von Bertheau bei Gieseler 2, 5 f. ins Lateinische übersetzt sind (vgl. das Resumé bei Walch 575 ff.). Neuerdings hat Usener (vgl. auch E. Bratke in ThLBl 1893 Nr. 22) nachgewiesen, daß der dem Origenes zugeschriebene und unter dessen Werken (ed. Genebrard, Paris 1574) in der lateinischen Uebersetzung des Joachim Perionius gedruckte Kommentar zum Hiob ein Werk Julians ist Die in mindestens zwei Handschriften (Cod. Paris. 454 und seiner Abschrift Cod. Berol. Phill. 1406; über die Wahrscheinlichkeit, daß eine [welche?] römische Handschrift, in der der Kommentar ohne einen Verfassernamen erhalten ist [vgl. Mai, Nova Biblioth. 1, 112 A. 2], die Quelle dieser beiden MSS sei, s. Usener 340) erhaltene Arbeit ist nach Usener im ganzen schlicht und einfach, in der Exegese antiochenischer Einfluß unverkennbar. Von Interesse ist die in den Kommentar verflochtene, an Hi 38, 7 angeknüpfte Erörterung über den Glauben der Astrologen und die menschliche Willensfreiheit, deren Text Usener 326—335 herausgegeben hat.

3. Ueber die Bedeutung der von J. aufgeworfenen Streitfrage als einer Phase des Monophysitismus im allgemeinen ist in dem dieser Bewegung bestimmten Artikel zu handeln. Hier muß es genügen, die Frage in Julians Sinne zu stellen und zu erörtern. Leider besitzen wir eine authentische Interpretation aus seiner Feder nicht: die Anathematismen sind zwar eine wertvolle Quelle für das, was Julian als ihm fälschlich zugeschoben ablehnte, tragen aber zur positiven Erläuterung seiner These so gut wie nichts aus, und auch der Hiobkommentar scheint in dieser Beziehung kaum Ausbeute zu gewähren; vollends die Briefe bewegen sich nur in Allgemeinheiten, da sie überall die Kenntnis des Buches, das sie begleiten, voraussetzen. Somit sind wir zumeist auf gegnerische Berichte angewiesen, die mit Vorsicht zu benutzen angesichts der in den theologischen Streitigkeiten der alten Kirche beliebten Konsequenzmacherei geboten ist. Am wertvollsten sind unter diesen die Bemerkungen des Leontius von Byzanz (besonders de sectis 10 MSG 86, 1, 1260 ff.; s. auch die Erörterungen des zweiten Buches der Schrift ctr. Nestor. et Eutych. MSG 1346 ff.), mit denen sich die übrigen Quellen (Fulg. Ferr. Ep. 18 MSL 65, 493 ff.; Timoth. Presb. de recept. haeret. MSG 86, 1, 44. 57; Anastas. Sin. Hodeg. 23 MSG 89, 296—305; Joh. Damasc. haeres. 84 MSG 94, 753 und fid. orthod. 3, 20. 28 MSG 1081. 1097 sqq.; Niceph. Call. Hist. Eccl. 17, 29 MSG 147, 293 ff., dem Leont. Sect. vorgelegen hat) wohl vereinigen lassen. Auch die Gegenbemerkungen des Severus (s. Gieselers erstes Programm) und die von Assemani, B. O. 2, 168 gedruckten Sätze des dem Julian nahestehenden Philoxenus (Xenaja) von Hierapolis (Mabug) sind heranzuziehen.

Zunächst ist sicher, daß unsere deutschen Ausdrücke unverweslich — verweslich oder unvergänglich — vergänglich die zwischen Julian und Severus zur Erörterung stehende Bedeutung von ἄφθαρτος — φθαρτός nicht nur unvollkommen, sondern unrichtig und sinnverwirrend wiedergeben; freilich fand schon Walch (S. 620 Anm. 2) kein Wort, das „vollkommen dazu geschickt" sei. Eben Walch hat auch darauf aufmerksam gemacht (S. 624 Anm. 2), daß die Streitenden ἀπαθής und ἄφθαρτος gleichbedeutend ge-

brauchen, endlich auch darauf (630 A. 3), daß man den Sinn der griechischen Wörter richtiger mit incorruptus und corruptus (so Vict. Tonnon.) als mit incorruptibilis und corruptibilis (so Liber. und Fulgent.) wiedergiebt. Es handelte sich, wie Leontius (vgl. auch Joh. Damasc. und Niceph.) darlegt, bei dem Streite nicht um die *φθορά*, welche in der gänzlichen Auflösung des Körpers in seine Atome besteht (*ἡ παντελὴς διάλυσις τοῦ σώματος εἰς τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνετέθη* Sect. 10, p. 1261). Daß in diesem Sinne *οὐχ ὑπέμεινε φθορὰν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, gaben ja alle Teile zu. Es handelte sich vielmehr um die *φθορά*, welche in den *ἀνθρώπινα πάθη*, den unsündlichen Schwachheiten des menschlichen Körpers, d. h., Hungern, Dürsten, Müdesein, Schweiß, Thränen, Blutvergießen u. s. w. besteht. Dieser „Verderbtheit", die ein besonderes Charakteristikum der menschlichen Natur nach dem Sündenfalle bildet, sei Christi Leib nicht unterworfen gewesen. Der Gajanite, mit dem Anastasius l. c. 301 seinen Orthodoxen disputieren läßt, sagt: *εἰ καὶ ἐδάκρυσεν ὁ Χριστὸς τὸν Λάζαρον, ἀλλ' ὅρα, ὅτι ὡς ἄφθαρτον τὸ δάκρυον αὐτοῦ καὶ θεῖον τὸν νεκρὸν ἤγειρεν κτλ.* Zwar hat auch er gehungert und gedürstet, aber er that es weil er wollte, nicht weil er mußte (*ἀνάγκῃ φύσεως* Leont. ctr. Nest. et Eut. p. 1329), und er wollte, weil er nur so uns von der „Verderbtheit" befreien konnte (*λόγῳ οἰκονομίας τοῦ λόγου ἐφιέντος τὸ παθεῖν* l. c.). Daß er eben um uns zu erlösen, einen „verderbten" Körper hätte besitzen müssen, wie seine monophysitischen und orthodoxen Gegner von im allgemeinen identischen Voraussetzungen über den Erlösungsgedanken aus behaupteten, gab Julian nicht zu. Ihm schien es unmöglich zu glauben, daß ein und derselbe *φθαρτός* und *ἄφθαρτος* gewesen sei (bei Zach. Rhet. 9, 12 p. 180, 26 f.), und im Hiobkommentar hat er in einer interessanten Ausführung den Satz gebildet: *ἄφθαρτος ὁ γεννήσας ὡς ἀθάνατος, ἄφθαρτος δὲ καὶ ὁ γεννηθεὶς κατὰ τὴν οἰκείαν ἀξίαν ὡς μονογενὴς θεός* (Usener 322, 4—6). Trotzdem sah er sich nicht genötigt, die Lehre von der Wesensgleichheit des Leibes Christi mit dem unserigen zu leugnen: das Gegenteil hat er in seinem 6. Anathematismus nachdrücklich verworfen, und der Julianist, der bei Leontius von dem Orthodoxen einem Verhör unterworfen wird, antwortet auf die Frage des Gegners, ob Christus den ganzen Menschen (*ὅλον τὸν ἄνθρωπον, τὸν ἐκ σώματος λέγω καὶ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συγκείμενον*) angenommen habe, weil er doch den ganzen Menschen erlösen wollte, *τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων*, von ganzem Herzen mit Ja. Die julianistische Argumentation geht besonders deutlich aus dem Bruchstück des Philoxenos hervor (l. c.): Christus wurde deshalb Menschensohn genannt, weil er ein Sohn jenes neuen Menschen war, der vor dem Sündenfall war, indem er einen solchen Leib und eine solche Seele bei der Menschwerdung annahm, wie Adam vor dem Falle hatte. Ist in dem Menschen nach dem Falle dreierlei zu unterscheiden: Natur, Sünde und Strafe, so hat zwar Christus mit der Sünde nichts gemein und Strafe, Leiden und Tod hat er freiwillig übernommen; aber an unserer Natur hat das Wort Gottes Anteil genommen, da er sich mit Leib und Seele vereinigte. Daraus folge, daß Christus des Menschen, wie er vor dem Falle war, Sohn sei, nicht unterworfen den Leiden und nicht den Bedürfnissen (s. o.), daß er diese vielmehr bestimmungsgemäß (dispensative übersetzt Assemani, also *κατὰ οἰκονομίαν*), aber freiwillig und nicht gezwungen übernommen habe, während die übrigen Menschen auch Adamssöhne, doch einem solchen Leib und einer solchen Seele unterworfen seien, wie sie nach Adams Fall da waren.

Diesen und ähnlichen Argumentationen gegenüber hatten die Severianer insofern keinen leichten Stand, als sie mit ihrer Behauptung, daß auch Christus einen den Naturgesetzen unterworfenen Leib gehabt habe und sein Leib nach der Auferstehung auch in dieser Beziehung *ἄφθαρτον* gewesen sei, ihre monophysitische Grundposition, die Lehre von der einen gottmenschlichen Natur in Christo, gefährdeten und den Julianisten Anlaß zu dem Vorwurfe gaben, daß sie „Phthartolatren" seien. Es darf freilich nicht Wunder nehmen, daß sie ihrerseits gegen Julian und seines Gleichen den Vorwurf des Doketismus erhoben, der seit der alten Gnostiker Zeiten gegen derartige christologische Auffassungen gang und gebe war und insbesondere gegen Vorläufer Julians, wie Eutyches, Dioskur und Timotheus Aelurus üblich gewesen war. Die Bezeichnungen „Aphthartodoketen" und „Phantasiasten" sind an den Julianisten hängen geblieben. Auch haben gewisse Gruppen der Julianisten Konsequenzen vertreten, die dem Urheber der Streitfrage fern lagen (über die Aktisteten u. a. s. d. A. Monophysiten). Die Polemik der Severianer ist dabei von der der Orthodoxen kaum verschieden gewesen: wenn es galt, einen gemeinsamen radikalen Gegner zu bekämpfen, kamen sich die Parteien, wie verschieden ihre Grundstimmung sein mochte, sehr nahe. Andererseits gab es auch unter den Orthodoxen,

d. h. unter den Diphysiten, „Aphthartodoketen". Das zweite Buch der Schrift des Leontius ctr. Nest. et Eutych. ist gerichtet *πρὸς τοὺς ἐκ τῶν ἡμετέρων προσθεμένους τῇ κατεφθαρμένῃ τῶν ἀφθαρτοδοκητῶν* (scil. *γνώμῃ*), und Kaiser Justinian hat gegen Ende seines Lebens dem Aphthartodoketismus zugeneigt, ohne daß man deshalb an seiner Orthodoxie zu zweifeln ein Recht hätte (s. d. A. Justinian). Gewiß konnte es auch auf einen Orthodoxen Eindruck machen, daß die unsündlichen Schwachheiten, die eben doch eine Folge des Sündenfalles waren, Christo beizulegen „wider die ihm schuldige Ehrerbietung laufen würde" (Walch 633), und wenn Justinian, wie Evagr. H. E. 4, 39 schreibt, *ἄφθαρτον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου κέκληκε καὶ τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων* (tadelfreien) *παθῶν ἀνεπίδεκτον*, so war das nicht notwendig unorthodox. Auch „haben dieselben Leute, welche sich über den Aphthartodoketismus ereiferten, doch nie Bedenken getragen, von dem Blute Gottes zu sprechen und sich das Blut real als göttlich zu denken" (Harnack 387 N.). Dennoch wird man, angesichts der dauernden und erfolgreichen Opposition der Kirche, nur bedingt im Aphthartodoketismus mit Harnack die konsequente Ausgestaltung der griechischen Erlösungslehre erkennen wollen.

G. Krüger.

Julian („Apostata"), **der Kaiser**, gest. 363. — Juliani Imp. quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia, rec. Hertlein, 2 Voll., Lips. 1875. Juliani Imp. librorum c. Christianos quae supersunt, coll. C. J. Neumann, Lips 1880 [ders., Deutsche Uebersetzung 1880; dazu Overbeck in der ThLZ 1881 Nr. 11; Klimek, Coniectanea in Julianum et Cyrilli Alex. c. illum libros, Breslau 1883; Gollwitzer, Observ. crit. in Juliani Imp. c. Christ libros. Erlangen 1886]. Einiges Neue ist seitdem hinzugekommen, s. z. B. den Brief an den Oberpriester Theodorus i. Rhein. Mus. NF 42 S. 24 ff. und die von Papadopulus entdeckten Briefe, vor allem aber Bidez et Cumont, Recherches sur la tradition ms. des lettres de l'emp. Julien. Extr. du T. LVII. des Mémoires couronnés . . . publiés par l'Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1898 [dazu Neumann i. d. ThLZ 1899 Nr. 10]. Die ältere Litteratur findet sich in dem weitschichtigen und doch nicht kritisch zuverlässigen Werke von A. Mücke (Fl. Cl. Julianus. Nach den Quellen. 2 Bde, Gotha 1867. 1869) verzeichnet. Noch immer sind Tillemonts Mém. pour servir à l'hist. eccl. des 6 prem. siècles (Paris 1693) und Hist. des Emper. Rom. T. VI, sehr brauchbar, sowie Fabricius, Biblioth. Gr. T. VI, p. 719 sq. Seit Neanders Monographie (Kaiser Julian und sein Zeitalter, Berlin 1812; s. auch KG Bd II, 1 [1846]. S. 67 f.) sind besonders zu nennen: Wiggers, Julian der Abtrünnige (ZhTh 1837, H. 1, S. 115—158); Teuffel, De J. imp. relig. christ. contemtore et osore, Tubing. 1844; ders., Artikel „Julian" in Paulys Real-Encyklopädie, IV. Bd [1846], S. 401 f.; ders., Zur Geschichte des Kaisers Julian (Schmidts Ztschr. für Gesch. Wiss. 1845); ders., Kaiser Julian u. s. Beurteiler im IV. Jahrg. v. Prutz' Litteraturhistor. Taschenbuch: s. auch Ges. Abhandl.; Strauß, Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige. 1847; E. v. Lasaulx, Unterg. d. Hellenismus S. 59 f.; Holzwarth, Julian der Abtrünnige, Freiburg i. Br. 1874; sorgfältig und zum Teil gegen Teuffel und Mücke: Rode, Gesch. der Reaktion Kaiser Julians gegen die Kirche, Jena 1877; Kellerbauer, Skizze der Vorgeschichte Julians (Jahrbb. f. klass. Philol. u. Pädagogik 1877, XI, 1, S. 81—121) cf. ders., Kaiser Julians Regierung, Kempten 1876; Torquati, Studii storico-critici sulla vita et sulle gesta di Fl. Cl. Giuliano soprannominato l'Apostata, Roma 1878; Alsionow, Der Kaiser J. u. s. Verhältnis z. Christentum [russisch], Kasan 1877; Rendall, The emperor J.: paganism and Christianity, With genealogical, chronological and bibliographical appendices, London 1879; kleinere Aufsätze von Mangold (Stuttgart 1862), Semisch (1862), Zeidler (1869) u. in d. ZwTh 1861. Zu vgl. auch H. Richter, Das weströmische Reich u. s. w, Berlin 1865; Sievers, Zur röm. Kaisergesch. 1870, S. 225 f.; Leben des Libanius S. 85 f. Katholisch: A. de Broglie, L'église et l'empire Romain au IVe siècle, 4° édit., Paris 1868, T. III u. IV; Auer, J. der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern s. Zt., Wien 1855; Bickell, ZkTh II, 2, 1878 S. 335 ff. (die Gedichte Ephraems gegen Julian). Speziell über J.s philosophische und theologische Anschauungen: Henke, De theolog. Jul., Helmst. 1777; Mücke, De Jul. imp. scholis Christianorum infesto, Schleusing. 1811; C. v. Herwerden, De Jul. rel. christ. hoste eodemque vindice, Lugd. Bat. 1827; H. Schulze. De Jul. Ap. philos. et moribus, Stralf. 1840; Naville, J. l'Apost. et sa philosophie du polythéisme, Paris 1877. Unter den Arbeiten der letzten Jahre sind die oben genannten von Neumann und von Bidez-Cumont die bedeutendsten, s. ferner die Monographie von Alice Gardner, London 1895 und die (Gibbon u. Schlosser voraussetzenden) großen Werke zur Geschichte des 4. Jahrhs. von Ranke, Schiller, Boissier u. Viktor Schultze. Aus der großen Zahl der Spezialuntersuchungen seien mit Uebergehung der quellenkritischen, exegetischen, kriegsgeschichtlichen u. s. w. genannt: W. Schwarz, De vita et scriptis Juliani Imp., Bonn 1888. Zöckler: „Beweis des Glaubens" 1888 S. 41 ff. 101 ff.; Largajolli u. Parisio i. d. Rivista di Filologia XVII, 1889 p. 289 ff.; Hasenclever in dem Werk „Aus Gesch. u. Kunst des Christentums" I, 1890; Bartenstein, Zur Beurteilung des Kaisers Jul., Bayreuth 1891;

Adler, The Emp. Julian and the Jews, in JQR 1893 July p. 591 ff.; Büttner-Wobst, Der Tod des Kaisers Julian im Philologus LI, S. 561 ff.; Asmus, Ist die pseudojust. Cohortatio ad Gr. eine Streitschrift gegen Julian? i. d. ZwTh Bd 38 S. 115 ff. Asmus, Eine Encyklica Julians und ihre Vorläufer, i. d. ZKG Bd 16 S. 45 ff.; Brambs, Studien zu d. Werken Julians, Eichstätt 1897. — Zur Schriftstellerei Julians überhaupt vgl. Christ, Gesch. d. Griech. Litt., 2. Aufl. 1890. S. 676 ff.

Flavius Claudius Julianus (so auf Münzen) war geboren zu Konstantinopel im Jahre 331 nach dem 26. Juni (Geburtstag ist nicht sicher), Sohn des Julius Konstantius, eines jüngeren Stiefbruders des Kaisers Konstantin d. Gr., und der Basilina, dessen zweiter Gemahlin. Als Quellen über die Regierungszeit, Politik und Denkart Julians kommen in Betracht 1. seine eigenen Werke. Die Überlieferung (aufgehellt durch Bidez und Cumont) ist verwickelt und ungenügend, die Texte lückenhaft. Über die Chronologie s. Teuffel in Paulys Realencyklopädie, Bd IV, S. 415 f. Anm. 2, die Monographie von Mücke und einzelne Spezialuntersuchungen. Überliefert sind acht Reden (zwei Lobreden auf Konstantius, eine auf die Kaiserin Eusebia, je eine auf die Sonne und die Magna Mater, zwei über den wahren Cynismus, eine Trostrede für sich selbst beim Abscheiden des Sallustius), ein längeres Schreiben an Themistius und ein solches an die Athener, das Symposion (*Καίσαρες*), eine Schrift, in welcher Julian die verstorbenen Kaiser bei einem Gastmahle im Olymp zusammenkommen läßt, ihre Fehler und Laster geißelt und die verdientesten unter ihnen kennzeichnet. Die Schrift gipfelt in einer Verherrlichung des philosophischen Kaisers Marc Aurel; der weibische Konstantin muß zur Tryphe und Asotia, in deren Gesellschaft sich auch der Sündenheiland befindet. Ferner ein satyrischer Traktat unter dem Titel „Misopogon" (der Barthasser), geschrieben im Anfang des Jahres 363 zu Antiochien, eine witzige, zum Teil sehr treffende, aber auch selbstgefällige Charakteristik seiner eigenen Person, namentlich seines philosophischen Habitus gegenüber spottsüchtigen Angriffen enthaltend und vom Standpunkt des Oberpriesters aus die christlichen Neigungen der Antiochener geißelnd und bedräuend. Von seinen Briefen sind jetzt über achtzig bekannt; einige von diesen sind unecht oder doch kritisch verdächtig; sie sind fast sämtlich während seiner Regierungszeit geschrieben und bilden die Hauptquelle für die Kenntnis seiner Politik und Philosophie (für sein Verhältnis zu Christentum und Kirche kommen namentlich die Briefe 6—12, 25—27, 31, 36, 37, 42, 43, 45, 49, 51, 52, 54, 62, 63 [75], 78, 79 in Betracht; dazu das sehr interessante Fragment [Hertlein I, S. 371—392]). Unbedeutend sind die fünf Epigramme; das Brieffragment des Gallus, welches bei den Werken Julians abgedruckt wird, in welchem der Bruder vor Abfall von dem Christentum warnt, ist schwerlich echt. Von Wichtigkeit sind die im Codex Theodosianus zusammengestellten Erlasse Julians, welche von seiner rastlosen Thätigkeit auf dem Gebiete der Gesetzgebung zeugen. Leider besitzen wir die Schrift Julians *κατὰ χριστιανῶν* vollständig nicht mehr, deren Ausarbeitung den Kaiser in den letzten Monaten seines Lebens, vielleicht sogar noch auf dem Perser Feldzuge beschäftigt hat. Die umfangreichen Fragmente (Cyrills zehn Bücher gegen Julian sind fast die einzige Quelle) hat Neumann (s. oben) gesammelt, recensiert, übersetzt und kommentiert. 2. die heidnischen Schriftsteller. Unter den Historikern kommen namentlich in Betracht Ammianus Marcellinus, Eutropius und Zosimus. Die Berichte des ersteren dürfen als die Hauptquelle für die Kenntnis des äußeren Verlaufes der Geschichte des Kaisers gelten. Ammianus ist gewiß ein Schriftsteller von hoher Unparteilichkeit und er ist Zeitgenosse, zum Teil Augenzeuge, wie auch Eutropius. Es heißt aber sein Ansehen mißbrauchen, wenn man seinen Angaben zahlreiche argumenta e silentio gegenüber glaubwürdigen Nachrichten aus anderen Schriftstellern entnimmt. Zosimus schreibt mit unverhohlener Sympathie für den Restaurator des Hellenismus. Weniges nur bietet Aurelius Viktor. Unter den Rednern und Litteraten ist vor allem Libanius zu nennen. Sieben von seinen Reden beziehen sich direkt auf den Kaiser und enthalten sehr schätzbares Material. Libanius hat sich im ganzen bei seiner Verehrung für den Kaiser doch von Übertreibungen und Schönfärberei ferngehalten. Mit Vorsicht sind die Nachrichten des Eunapius (in dessen Sophistengeschichten, s. namentlich die Vitae Maximi, Oribasii, Prohaeresii) und der Panegyriker (Mamertinus) zu benutzen. 3. Die christlichen Schriftsteller. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese fast sämtlich durch ihren Haß und Abscheu gegenüber dem Kaiser zu tendenziösen Entstellungen und böswilligen Lügen geführt worden sind; mindestens haben sie jeder Verleumdung willig und leichtgläubig ihr Ohr geliehen. Nur auf sehr kurze Zeit hat die Rückberufung der orthodoxen Bischöfe ein günstiges Urteil für Julian bei diesen (z. B. Hilarius) erwirkt. Die sittliche Stufe, auf welcher die Väter der Kirche im vierten Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen trotz oder vielmehr bei aller Weltflucht stehen, offenbart sich charakteristisch in

dem Mangel an dem Sinn für Gerechtigkeit, an dem sie alle leiden. Mit dem Regulator der antiken Kultur, dem verständigen Maßhalten, haben sie auch jenen Sinn eingebüßt. Dieser Verlust war um so verhängnisvoller, als das praktische Leben im Gemeinverkehr, in dem auch sie sich bewegten, noch immer allein von dorther sittlich und charaktervoll gestaltet werden konnte; es hatte sich in seinen Grundzügen für niemanden geändert, nur war es ausgewachsen und verwildert; das Christentum aber, wie sie es auffaßten, gab nur weltflüchtige Impulse und hatte bisher nicht vermocht, irgendwie durchgreifend den sittlichen Gemeinverkehr im Großen neu zu regeln und zu centralisieren. Auf dem Gebiete der kirchlichen Geschichtschreibung bilden die zwei berüchtigten Reden Gregors von Nazianz auf Julian, seinen Zeitgenossen und Bekannten, das Gegen- und Seitenstück zu der Vita Constantini des Eusebius. Den Gregor hat vielleicht niemand übertroffen; aber alle haben ihm nachgeeifert. Unter den Historikern, die zunächst in Betracht kommen, hat selbst Sokrates hier die Gerechtigkeit beiseite gesetzt. Rufin gebührt als Zeitgenossen für seine Angaben der erste Rang; dann folgen Sokrates, Sozomenus, Theodoret. Auch die Fragmente aus der Kirchengeschichte des Philostorgius sind beachtenswert. Einzelne Nachrichten finden sich bei Athanasius, den Kappadoziern, Epiphanius, Optatus (II, 16. 17), Asterius, Chrysostomus, Theodor von Mopsueste, Cyrill, Joh. von Damascenus, Theophanes, Photius, Suidas, bei Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Orosius, Facundus u. a. Die vier Gedichte Ephraems gegen Julian, welche noch im Jahre 363 verfaßt sind und wertvolle Notizen enthalten, hat Overbeck (Oxford 1865) syrisch, Bickell (ZkTh II, 2 [1878] S. 335—356) deutsch ediert. Der letztere hat S. 335 auf legendarische Berichte bei den Syrern hingewiesen (vgl. Nöldeke in d. ZdmG XXVIII, S. 263. 660). Legendarischer Stoff findet sich auch in den griechischen, lateinischen, koptischen u. s. w. Heiligenkalendern. Zu vergleichen sind endlich auch Zonaras, Cedrenus, die späteren byzantinischen Chronographen und die von Land (Anecdota Syriaca I) herausgegebene syrische Fortsetzung der eusebianischen Chronik. Die Angaben der kirchlichen Geschichtsschreiber sind nach dem Gesagten mit Vorsicht zu benutzen; aber sie sind auch nicht zu unterschätzen. Allgemeine Regeln über die richtige Art ihrer Verwendung lassen sich nicht aufstellen. Sie ergänzen ohne Zweifel die heidnischen Berichte an sehr vielen Stellen, wie sie denn auch zu einem nicht geringen Teile nachweisbar auf urkundlichem Materiale beruhen.

Eine unparteiische Kritik der Regierungszeit Julians und seines Verhältnisses zur Kirche hat für die Kirchengeschichtsschreibung zuerst G. Arnold eröffnet (Kirchen- und Ketzerhistorie Bd I [1700] S. 138 f.). Seine Auffassung hat auch hier wie so oft bis zu Neander und dessen Jüngern fortgewirkt. Aber die universalhistorische Betrachtung, zu welcher Arnold von der klerikalen und konfessionellen fortgeschritten ist, wird doch wiederum von ihm selbst durch seine pietistischen und spießbürgerlichen Gedanken eingeschränkt und verkümmert. Die Sympathie, mit welcher Julians Persönlichkeit von den meisten Geschichtsschreibern seit dem vorigen Jahrhundert mit Recht behandelt wird, die Bewunderung, welche seinen Tugenden wie seiner Bildung gezollt wird, haben es oft vergessen lassen, daß die Politik dieses Weltbeherrschers in ihren Zielen phantastisch, ja von jedem Gesichtspunkte aus gemeinschädlich gewesen ist, ferner, daß die Mittel, die er anwandte, zwar selten unerlaubte, aber meistens unpraktische, ihn und seine Sache bei Freund und Feind — die Philosophen ausgenommen — diskreditierende waren. Von den älteren Historikern hat Gibbon in seiner geistvollen, aber schillernden Darstellung diese Seite noch am meisten gewürdigt (s. die Übersetzung seines Werkes von Sporschil [Leipzig 1862] Bd III, S. 180 f., Bd IV, S. 116 f., Bd V, S. 1 f.); in der neueren Geschichtsschreibung ist sie in steigendem Maße zu ihrem Rechte gekommen. Aber zur Rechtfertigung Julians: die hohen Vorzüge seines Charakters sind sein Eigentum gewesen; für seine nicht geringen und offenkundigen Fehler und Mängel ist vor allem seine Erziehung, seine Zeit und Umgebung verantwortlich zu machen.

Skizze des Lebens Julians. Die Söhne Konstantins traten im Jahre 337 die Regierung an und weihten sie ein durch eine Niedermetzelung ihrer männlichen Verwandten. Julians Vater und ältester Bruder fielen ihnen zum Opfer. Verschont blieb, auf Wunsch des Konstantius, Julian um seiner zarten Jugend, sein älterer Halbbruder Gallus um seiner Kränklichkeit willen. Dieser wurde verbannt, J. blieb höchst wahrscheinlich in Konstantinopel. Die Oberaufsicht über ihn führte sein weitläufiger Verwandter, der dem Konstantius ergebene Bischof Euseb von Nikomedien (Konstantinopel). In dem Eunuchen Mardonius erhielt der Knabe einen Pädagogen, dessen er selbst später sowie Libanius mit Lob gedacht haben. Mardonius war zwar äußerlich ein Christ; aber

seine Ideale scheinen die hellenistischen gewesen zu sein. Nach allem, was wir von ihm wissen, hat er, vielleicht ohne es zu wollen, den Grund gelegt für die Anschauungen, denen sich J. nachmals zugewendet hat. Aber er hat in dem Knaben auch die edle Begeisterung für das Große und Gute erweckt, welche den Mann ausgezeichnet hat. J. ist nicht für den Thron erzogen worden: das war sein Glück und sein Mißgeschick. Im Jahre 342 starb Eusebius; der mißtrauische Kaiser verwies die Brüder in das Schloß Macellum in Kappadozien; sie sollten der Hauptstadt fern bleiben. Sechs Jahre haben sie dort zugebracht; ihrem Leben fehlte äußerlich nichts: aber sie waren doch verbannt und fern von ihren Freunden, vor allem abgeschnitten von jedem genußreichen Verkehr und von den Studien, die J. lieb gewonnen hatte. Ihren Umgang bildeten die Freunde ihres Vetters, christliche Kleriker. Der phantasievolle Jüngling las die Bibel, schrieb religiöse Bücher ab, baute unter anderem dem hl. Mamas eine Kapelle und soll selbst als Vorleser beim Gottesdienst mitgewirkt haben. Die Wahrheit dieses Berichtes vorausgesetzt, ist es wahrscheinlich, daß J. die Taufe erhalten hat, was Cyrill sogar bestimmt wissen will; — denn nach einer Stelle bei Sokrates (V, 22) kam es nur in Alexandrien vor, daß Katechumenen Lektoren wurden. Indessen die Möglichkeit einer Ausnahme wird auch hier offen gelassen werden müssen. J. sowie seine Zeitgenossen reden von seiner Taufe niemals. Es sind ja in jener Übergangsepoche manche Seltsamkeiten vorgekommen; die, daß ein kaiserlicher Prinz vor seiner Taufe zum Lektor geweiht worden, wäre noch nicht die größte; die Berechtigung zur öffentlichen Schriftverlesung könnte ihm ja auch ohne die Weihe zum Amte eines Lektor zugestanden worden sein. Jedenfalls aber ist kein Grund zur Annahme vorhanden, daß J. damals in seinen religiösen Anschauungen bereits kirchenfeindlich gestimmt war. Um das Jahr 350 durften die Brüder Macellum verlassen, ja Gallus wurde sogar im März 351 zum Cäsar ernannt. J. begab sich nach Konstantinopel und konnte wieder seiner Neigung nach studieren. Er hörte den Grammatiker Nikokles und die Vorlesungen des christlichen Sophisten Ekebolius über Rhetorik. Der letztere, dem Winde des Hofes zugänglich, hat den Jüngling zur Verachtung des Hellenismus anleiten wollen, nachmals ist er selbst Heide geworden. Zuletzt, nach dem Tode Julians, erklärte er sich für dumm gewordenes Salz und kehrte in die Kirche zurück. Dem Kaiser erschien der Aufenthalt des Prinzen in der Hauptstadt bald gefährlich; er wurde angewiesen, sich nach Nikomedien zu begeben. Dort wirkte Libanius; allerdings hatte J. versprechen müssen — vielleicht dem Kaiser selbst — dessen Vorträge nicht zu hören; er hat sie gelesen. Mit Recht hat man J.s Reise nach Nikomedien die verhängnisvollste Fahrt seines Lebens genannt. Hier in Nikomedien, dann in Pergamum, endlich in Ephesus ist er von den bedeutendsten hellenistischen Lehrern der Zeit in die neuplatonische Philosophie und Mantik eingeweiht worden. Von Maximus bestimmt, ist er noch im Jahre 351 förmlich, aber in der Stille, zum Heidentum übergetreten. Der Kaiser, welcher die Tempel geschlossen, die Opfer verboten, den alten Götterdienst fast schon vernichtet hatte, war auch der Mörder seiner Verwandten, der Feind seines Lebens. Nun waren dem Jüngling die Augen geöffnet: er sah die alten Götter auf- und niedersteigen. Die Träume der Dichter und die Spekulationen der Philosophen wurden ihm zur lebendigsten Wahrheit. In dem Neuplatonismus offenbarte sich ihm der ganze Reichtum der höchsten Ideale des Altertums; in ihm allein fand er die hellenistische Civilisation sichergestellt. Er hat es nicht anders gewußt, und niemand konnte es ihm sagen, was aus der Religion, der praktischen Philosophie der Väter im Neuplatonismus in Wahrheit geworden war: ein theologisches System, in seinem Grundriß, Zweck und Aufbau wenig von dem der alexandrinischen und byzantinischen „Galiläer" verschieden. Die Dichter und Philosophen, für die er schwärmte, haben es weder gekannt noch bedurft, und die Kultur, die es angeblich schützen und weiterführen sollte, ist von ihm verwirrt und aufgesogen worden. Aber die Stimmungen, Ziele und Maximen Julians entsprachen selbst nicht denen seiner Helden, sondern waren modern. Er hätte sie fast sämtlich auch aus dem Christentume, wie es damals war, legitimieren können. Es war — theoretisch betrachtet — lediglich die griechische Mythologie und Wissenschaft, die es ihm angethan hatte und die er nun gegen die christliche eintauschte. Die Schicksale des Lebens, Phantasie und Erziehung haben ihn zu jener geführt; unzählige andere gleichgestimmte haben sie damals und früher zu Christen gemacht. Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, mit der Geschichte, war auf beiden Seiten fast gleich schwierig und gleich leicht; und war auch das Maß der theoretischen Selbsttäuschung im neuplatonischen Lager ein geringeres, sofern ein festeres Band griechische Mythologie und Kultur mit neuplatonischer Spekulation verband: einfacher und geschlossener war die Weltanschauung der kirchlichen Theologie und der hellenischen Überlieferung eben-

falls angepaßt. Die große Aufgabe, den Hellenismus zu reformieren und das System seines Vorgängers abzuthun, scheint dem Prinzen schon in Nikomedien und Ephesus von seinen Freunden vorgestellt worden zu sein. Sie konnten ihn zum Philosophen und zum Rüstzeug ihrer Pläne, nicht aber zum Staatsmann erziehen. J. ist zeitlebens in der Abhängigkeit von ihnen, ihrer Freundschaft wie ihrem Beifall geblieben, zufrieden und beglückt in dem Bewußtsein ihrer Zustimmung. Ob er schon in Nikomedien nach dem Throne begehrt hat, wissen wir nicht bestimmt, dürfen es aber vermuten. Die ihn für immer gefangen und erworben hatten, scheinen ihm auch bereits Versprechungen für den Fall seiner Thronbesteigung abgenommen zu haben. Im Jahre 354 ließ Konstantius den Gallus hinrichten; auch J. wurde gefangen gesetzt und nach Mailand zum Hofe gebracht. Erst nach einem halben Jahre, und nachdem die Kaiserin sich für ihn verwendet hatte, wurde er entlassen und erhielt die Erlaubnis, nach Bithynien zurückzukehren. Bald faßte der Kaiser erneuten Verdacht wider ihn; aber er beruhigte sich wiederum. J. erhält die Erlaubnis (Sommer 355) nach Athen zu gehen; kein halbes Jahr ist er dort gewesen (die Annahme eines zweimaligen Aufenthaltes daselbst ist sehr unsicher). Über sein Leben und seine Studien in Athen sind wir einigermaßen unterrichtet. Die Gedanken und Pläne, die er in Kleinasien gefaßt hatte, mußten hier reifen; aber er mußte auch die Rolle fortspielen, zu scheinen, was er nicht war, und das Interesse seines Lebens zu verbergen. Auch in Athen hat er mit den bedeutendsten hellenistischen Lehrern persönlich angeknüpft und hat sich in die eleusinischen Mysterien einweihen lassen. Bereits im Oktober 355 finden wir ihn wieder in Oberitalien. Der Kaiser brauchte einen Cäsar und Feldherrn gegen die Einfälle der Germanen in Gallien und J. zeigte sich ihm auf den Rat seiner Götter von nun an gefügig. In die nun folgende Zeit fallen seine Lobreden auf Konstantius, ein trauriges Zeugnis der verkommenen Zeit, in der selbst ein edler Mann solches übernommen hat. Julian erhielt im November 355 die Cäsarenwürde und ging noch im Winter nach Gallien ab. Ungenügend ausgerüstet, fort und fort beargwohnt von seinem Vetter, gehemmt durch viele Widerwärtigkeiten hat J. in einer mehr als vierjährigen angestrengten und ruhmvollen kriegerischen Thätigkeit seine Aufgabe gelöst: er hat Gallien gesäubert, die Alemannen durch wiederholte Einfälle in ihr Land gezüchtigt, im Heere sich Anerkennung und Vertrauen erworben. Den Winter 359 auf 360 brachte er in Paris zu. Dort empfing er den Befehl, seine besten Truppen in den Orient zu Konstantius abzusenden. Seine Soldaten antworteten, indem sie ihn selbst zum Augustus ausriefen. Es scheint wider den Willen J.s geschehen zu sein; er selbst hat in dieser Sache viel Mäßigung oder Klugheit an den Tag gelegt. Er weigerte sich zuerst, ließ sich aber dann doch krönen; zugleich setzte er den Kaiser von dem Geschehenen in Kenntnis und erbat dessen Einwilligung, ohne sich noch selbst den Titel Augustus beizulegen. Konstantius verweigerte die Sanktion und glaubte den Empörer mit dem Schwerte antworten zu müssen. Jetzt erhob sich auch J. Zu Vienna 360/361 rüstete er den Krieg; das Epiphanienfest 361 hat er noch in der Kirche gefeiert, dann warf er die Maske ab. Der Kriegzug sollte unter dem offenkundigen Schutz der Götter stehen. In Eilmärschen brach er auf; die Weisungen seiner Götter begleiteten ihn und verhießen Sieg. Wo er durchzog, ließ er die geschlossenen Tempel öffnen. In kürzester Zeit stand er in Illyrien an der Grenze Thraciens. Der Kaiser zog ihm von Syrien aus entgegen; aber seine Tage waren gezählt. Am 3. November 361 starb er in Cilicien. Es hieß, er habe Julian, der nach schnellem Zuge zuletzt doch gezögert hatte, sich der Hauptstadt zu nähern, noch zum Nachfolger ernannt. Am 11. Dezember 361 zog J. in Konstantinopel ein; er war Alleinherrscher und niemand erhob sich wider ihn. Den Winter über blieb er in der Hauptstadt, damit beschäftigt, die Grundlagen für weitgehende Reformen im Reiche zu legen. Schon aber betrieb er gleichzeitig in unnötiger Eile die Vorbereitungen für einen Feldzug gegen die Perser. Im Sommer des Jahres 362 begab sich J. über Kleinasien, wo er wenig erfreuliche Eindrücke von dem Erfolge seiner bisherigen Religionspolitik empfing, nach Antiochien, um die Rüstungen fortzusetzen. Bald zeigte es sich, daß der Philosoph auf dem Throne nirgendwo weniger Sympathien sich zu gewinnen vermochte als bei der aufgeregten, leichtfertigen und spottsüchtigen Bevölkerung Antiochiens. Sein Auftreten erschien abenteuerlich und seltsam, seine Erlasse kleinlich und lästig. Das Volk rächte sich an dem Kaiser durch Spott und durch ostensibles Verhöhnen dessen, was ihm heilig war. Der christliche Teil der Bevölkerung fing bereits an, sehr bedenklich zu demonstrieren; J. ergriff Repressalien. Man beleidigte sich von beiden Seiten. Daß ein Kaiser wie ein Cyniker lebte, als ein Philosoph regieren wollte und als selbstgefälliger Journalist auf den Markt hinabstieg, um Spott mit Spott zu begegnen, das mußte

seinem Ansehen gefährlicher werden als alle ernsten Züchtigungen, die er verhängen konnte. Am 4. März 363 verließ J. die Stadt, um den Krieg zu beginnen. „Bei seinem Abzuge führte er seine Götter und die Göttin (Athene) mit sich, die er gegossen und in Erz gekleidet hatte, dazu Zauberer und Wahrsagegeister, und alle Söhne des Irrtums geleiteten ihn mit ihren Gebeten.“ Rasch und kühn, wie es seine Art war, rückte er vor, alle Strapazen eines Feldzuges selbst teilend und dabei noch voll lebhaftem Interesse für seine Studien und großen Reformpläne. Nach einigen glücklichen Gefechten traf ihn in der Schlacht am 26. Juni 363 ein Speer in den Leib und wenige Stunden darauf verschied er, sanft und still; eine Anordnung wegen der Thronfolge hat er nicht erlassen. Das Verhängnis seines Todes ist vielfach verschieden ausgedeutet worden. Ephraem Syrus, der noch im Jahre 363 seine Gedichte gegen J. geschrieben hat, will wissen, daß J. an seinem Kriegsglück und an seinen Göttern verzweifelnd absichtlich seine Rüstung ausgezogen habe, „um tödlich getroffen zu werden und zu sterben, ohne daß die Galiläer seine Schmach sehen möchten.“ Der Speer traf; „da wand er sich stöhnend und gedachte dessen, was er den Kirchen bei seinem Abzug brieflich angedroht hatte“ (Carm. III; s. Bickell a. a. O. S. 349 f.). Diese älteste Form der Legende war bisher nicht bekannt. Nach Philostorgius ist J. unter Lästerungen seiner Götter gestorben (VII, 15). Theodorets weltbekannter Bericht (III, 25), nach welchem der Kaiser sterbend gerufen haben soll: „Du hast gesiegt, Galiläer“, ist eine Fortbildung der durch Ephraem überlieferten Legende. Wichtiger ist, daß Perser, wie Ammian berichtet, bereits am Tage nach dem Tode des Kaisers die Römer als Verräter an ihrem eigenen Kaiser geschmäht hätten; denn eine römische Lanze hätte den Kaiser durchbohrt (XXV, 6, 6). Dieses Gerücht setzte sich im Reiche fest, und bald wurden die Christen im Heere verantwortlich gemacht. Libanius hat in seiner Gedächtnisrede diesem Verdachte Worte geliehen. Keiner der Kirchenhistoriker hat dagegen Verwahrung eingelegt. Gregor von Nazianz, Rufin, Sokrates lassen es dahingestellt, ob ein römischer oder persischer Soldat das tödliche Geschoß gesendet. Sozomenus aber, der behauptet, Julian sei unter Verwünschungen Christi gestorben, sucht ausdrücklich den Verdacht des Libanius zu begründen und hat die Stirne, den christlichen Meuchelmörder zu preisen. Legenden wie die, daß der hl. Merkurius vom Himmel herab den Mord vollbracht und ähnliche, haben in der späteren Zeit gewuchert. Die Beurteilung des Sozomenus lehrt, daß Christen der That fähig gewesen sind. Aber mehr läßt sich nicht sagen. Die unverhohlene Freude der Christen über den Tod ihres Feindes gab jedem bösen Gerücht Nahrung. Indessen der Mord selbst ist sehr zweifelhaft; denn 1. Ähnliche Gerüchte entstehen angesichts eines furchtbaren, unerwarteten Schlages sehr häufig. Das Volk will nicht glauben, daß in solchen Fällen etwas Gemeines die Ursache gewesen sei. 2. Julian war ein kühner Soldat, der sich selbst nicht selten in Gefahr begab. 3. Julian — und das ist das Wichtigste — hat selbst keinen Verdacht in dieser Hinsicht ausgesprochen; nach Ammian hat er der Gottheit noch gedankt, daß er nicht clandestinis insidiis sterbe. 4. Eutropius sagt bestimmt, der Kaiser sei durch ein feindliches Geschoß getroffen worden; Ephraem weiß es ebenfalls nicht anders. 5. Trotz ausgesetzter Belohnung fand sich unter den Persern allerdings der Thäter nicht; vielleicht lebte er selbst nicht mehr — dies wurde von den Persern zu dem schmählichen Vorwurfe ausgenutzt, wurde bekannt und hat den Anlaß zur Bildung der Legende gegeben (Am. XXV, 6, 6. Lib., *περὶ τ. τιμωρίας* II, 32. 34. 46 sq.). Aber selbst die Möglichkeit des Meuchelmordes zugestanden, so ist das weitere lediglich nahe liegende Konjektur. Libanius bringt auch nicht den geringsten Beweis dafür, daß gerade ein Christ das Geschoß gesendet (s. auch Teuffel in der Realencyklopädie S. 406 f. und Büttner-Wobst a. a. O.). Bestattet wurde Julian in Tarsus, tief betrauert von seinen Freunden, deren Hoffnungen mit ihm erloschen; den Christen schien nun wieder die Sonne kaiserlicher Gunst. J. hat keinen Sohn hinterlassen. Seine Gemahlin Helena, die Schwester des Konstantius, war schon im Winter 360/361 zu Vienne gestorben.

Die Restaurationspolitik Julians und die Reaktion gegen die christliche Kirche. Die Restauration des Hellenismus war die erste Sorge des Kaisers bei seinem Regierungsantritt, und sie blieb es bis zu seinem Tode; in ihr sah er die eigentliche Aufgabe seines Lebens. Nachdem er die Hauptstadt betreten, säuberte er zuerst den Palast von dem Heere der Höflinge und Schmarotzer. Viele und manche der Höchstgestellten hatten sich Verbrechen zu schulden kommen lassen. Hier verfuhr er scharf bis zur Härte. Auch derer gedachte er, die zum Tode seines Bruders Gallus mitgewirkt, unter deren Ränken und Intriguen er selbst zu leiden gehabt hatte. In wenig Wochen hatte der Hof ein völlig anderes Aussehen. Die neuplatonischen Philosophen eilten nach der Hauptstadt, unter ihnen

Maximus, ihr geistiger Führer. Der Kaiser war auch als Kaiser ganz der Ihre. Der Götterdienst sollte wieder der privilegierte Kultus werden, und zwar der Götterdienst in jeder überlieferten Form. Zunächst wurde die Öffnung aller geschlossenen Tempel geboten, dazu der Wiederaufbau aller zertrümmerten oder halb zerstörten Gotteshäuser. Die konfiszierten Tempelgüter und -Schätze sollten wiedererstattet werden. „Wer hat je so viele Götzenaltäre errichtet? wer hat je alle Dämonen so hoch geehrt? wer hat je so sehr alle Teufel zu besänftigen gesucht"? ruft der hl. Ephraem (Carmen IV). Vor allem lag es dem Kaiser am Herzen, den ganzen Opferdienst wieder in Gang zu bringen. Unermüdlich ist er in Erlassen und Anordnungen gewesen. Wie er selbst in seinem Privatleben in pünktlichster Gewissenhaftigkeit ein bestimmtes Ritual befolgte, in heiliger Scheu Opfer und Spenden vollziehend, so sollten auch aller Orten die alten Kulte wieder aufleben und heilige Ehrfurcht vor den Göttern aller Herzen erfüllen, die Art aber, wie J. für die Feierlichkeit und den Ernst des ganzen Kultuswesens hat gesorgt wissen wollen, zeigt sofort, daß ihm Ideale vorschwebten, die dem antiken öffentlichen Kultus fremd waren. Man kann es mit einem Worte sagen: die angebliche Restitution des antiken Götterdienstes geschah nach dem Vorbilde gewisser Mysterienkulte und in der Absicht, alle alten Kulte in einer Art von heidnischen Reichskirche zu vereinigen. Alle Richtlinien und Wertschätzungen, die das Restaurationswerk des Kaisers bestimmen, sind den Mysterien entnommen. In ihnen aber, welche im Altertum die Ausübung des öffentlichen, staatlichen Kultus begleitet haben, sind stets religiöse Interessen und Ziele verfolgt worden, die zu denen, welche in diesem gepflegt wurden, disparat waren. Sollte nun das gesamte öffentliche Leben durch die Frömmigkeit, wie sie die Mysterienkulte beherrschte, diszipliniert werden, so bezeichnet dieser Plan nicht eine Reaktion, sondern eine Reform im eminentesten Sinne. Reaktionär ist nur die Rückkehr zu den alten Göttern; aber die asketisch-pietistische und mystisch-hierarchische Disziplinierung und Ordnung des Kultus, der Kultusgemeinde und der Priesterschaft wäre einer Umgestaltung aller Verhältnisse gleichgekommen — eine unerhörte Neuerung, die im Altertum kein Vorbild gehabt hat — Ansätze unter Maximinus Daza ausgenommen — viel später aber im christlichen Mittelalter sich teilweise realisiert hat. Man muß bis zu den Zeiten der cluniacensischen Päpste und Fürsten und weiter in die Geschichte des MAs hinabsteigen, um auf einem anderen Boden erst wirklich schlagende Parallelen zu finden. Man kann einwenden, daß, was am Götterdienst um die Mitte des 4. Jahrhunderts noch lebenskräftig war, sich bereits in die Formen der Mysterienkulte und -Frömmigkeit gekleidet hatte, und daß mithin Julian natürlicherweise auch seine Reaktion in diese Bahnen lenken mußte; indessen ist entgegenzuhalten, daß in dem Maße, als der Götterdienst im Mysterienwesen sich verklärte und verkümmerte, er sich auch den Massen und dem öffentlichen Leben entfremdet hatte. Dieses in den öffentlichen Staatskultus umzuwandeln und damit das ganze Verhältnis von Staat und Religion, wie es in der antiken Zeit geherrscht hatte, zu modifizieren, war faktisch eine Reformation, die nur aufgezwungen werden konnte. Das hat auch Julian reichlich erfahren. Das heidnische Volk verhielt sich seinen Plänen gegenüber, die er in einer Reihe kaiserlich-hohepriesterlicher Erlasse darlegte, fast durchgehends kühl und indifferent, ja setzte ihnen geradezu Widerstand entgegen. Es offenbaren sich aber die reformatorischen Tendenzen des Kaisers namentlich in seinen Anordnungen über die Aufnahme in das Heidentum und über die Disziplinierung des Priesterstandes. Hier zielt J. darauf ab, eine eigentümliche Kultgemeinde und einen besonderen Klerikerstand zu schaffen, beide ohne direkte Beziehungen auf den Staat (die Bestimmungen: 1. der Wiederaufnahme in das Heidentum sollen gewisse Ceremonien vorangehen; nur die geistig und körperlich Gereinigten sollen den Göttern sich nahen dürfen. 2. Die Priesterschaft soll als abgestufte und streng kontrollierte Hierarchie organisiert werden: der Kaiser als Pontifex Maximus, in den Provinzen Oberpriester (heidnische Metropoliten); ihnen untergeordnet die Priester der Diöcese. Die selbstständige Würde der Priesterschaft gegenüber den Staatsbeamten wird ausdrücklich konstatiert; selbst nicht dem Kaiser gebührt im Tempel gegenüber dem fungierenden Priester, dem Mittler zwischen Göttern und Menschen, die Ehre. 3. Der Klerus soll sich durch eine besondere Sittlichkeit auszeichnen, und behutsam soll man bei seiner Wahl verfahren. Die Priester sollen den besten Ständen angehören, nicht zu reich, aber auch nicht zu arm dürfen sie sein. Theater, Schaustellungen, Wirtshäuser sollen sie vermeiden; hervorleuchtend durch Gottesfurcht und Menschenfreundlichkeit sollen sie ein Vorbild aller sein. Auf ihre Tracht, ihren Wandel und Umgang haben sie zu achten; fromme asketische Betrachtungen, philosophische Lektüre, religiöse Hymnen werden ihnen anempfohlen; ihr privates Leben soll durch bestimmte Betstunden geregelt sein. Unwürdige

Priester sollen abgesetzt werden. 4. Die Priesterschaft soll sich der Gemeindearmenpflege widmen. Der Kaiser ist selbst bereit, derselben einen Teil der Staatseinkünfte zu diesem Zwecke zu überlassen. — Die Nachahmung der kirchlichen Disziplin liegt auf der Hand; J. hat aus derselben, z. B. in Bezug auf die Armenpflege, die er bei der Kirche unwillig bewunderte, kein Hehl gemacht; andere Übereinstimmungen sind mittelbare, sofern die Mysterien früher schon auch auf die kirchlichen Institutionen eingewirkt hatten). Sehr richtig hat Sozomenos die Religionspolitik des Kaisers charakterisiert, wenn er schreibt (V, 16): „Da Julian aber annahm, daß das Christentum seinen Bestand auf die Lebensführung und die bürgerliche Ordnung seiner Anhänger gründe, hatte er vor, überall die hellenischen Tempel mit der dem Christentum eigentümlichen Einrichtung und Ordnung auszustatten. Er wollte Kanzeln und Ehrensitze errichten, Lehrer und Vorleser hellenischer Glaubenssätze und Gebote anstellen und festgesetzte Gebete für bestimmte Stunden und Tage anordnen. Er beabsichtigte, Klöster für Männer und Frauen, die sich der Philosophie zugewandt hatten, zu gründen und den hellenischen Glauben durch Einrichtung von Unterkunftsstätten für Fremde und Bettler und durch anderweitige menschenfreundliche Fürsorge für die Armen zu verherrlichen. Für freiwillige und unfreiwillige Vergehungen wollte er nach der Lehre der Christen eine Form entsprechender Zurechtweisung auf Grund vorausgegangener Reue festsetzen. Nicht zum mindesten aber soll er die Empfehlungen in den bischöflichen Briefen nachgeahmt haben u. s. w."

Wie aber verhielt sich der Kaiser zur Kirche? Mit Recht hat man zu unterscheiden begonnen zwischen dem, was J. gewollt und dem, was er gethan hat, resp. was unter seiner Regierung geschehen ist. Ebenso sind die einzelnen Phasen seiner Regierungszeit zu unterscheiden. Zwar hat sich seine Politik im Prinzipe bis zu seinem Zuge gegen die Perser nicht geändert; aber in seiner Stimmung wurde der Kaiser immer gereizter, und das wirkte auch auf seine Erlasse. Wider ihren Willen bezeugen auch die Kirchenväter selbst, daß von einer wirklichen Verfolgung der Kirche unter J. nicht die Rede sein kann. Von einer „blanda persecutio inlicens magis quam impellens ad sacrificandum" spricht Hieronymus; ähnlich auch Ephraem, Asterius u. a. G. Arnold hat daher ganz recht, wenn er sagt: „Ich finde zum wenigsten so viel unchristliche und ärgerliche Bezeugungen der Christen gegen diesen Kaiser, die ihn nicht anders als zur Verschmähung und Verfolgung aller guten Dinge bringen können ... Die Zeiten der Christen unter Juliano sind nicht sowohl zu den Verfolgungen als zu einiger Unterdrückung zu rechnen; angesehen jener mehr von ihnen an Verachtung, übeln Nachreden, Beschuldigungen u. dgl., als sie von ihm gelitten haben".

J. wollte keinen Zwang zur Bekehrung ausüben; denn Überzeugungen sollten nicht aufgedrängt werden. Dazu stand ihm sein eigener Glaube, der sich ihm ja nicht nur als Kultus darstellte, viel zu hoch. Aber die Menschen, mit denen er es zu thun hatte, standen viel zu tief, um seine Ideale und seine Gewissenhaftigkeit zu verstehen. Nur einem Despoten konnte damals etwas gelingen. Das Christentum, welches J. als Gottlosigkeit verabscheute, als eine Religion der Leichtfertigen haßte, für Thorheit, Wahnsinn und wiederum für bemitleidenswerten Irrtum ausgab und als einen entarteten Kultus geschichtsloser Barbaren verspottete, dieses Christentum, zerspalten in sich, nur zusammengehalten durch einen herrschsüchtigen Klerus, sollte an seiner eigenen Armseligkeit ersterben. Alle Maßregeln J.s in der ersten Epoche seiner Regierung lassen sich völlig aus dem Bestreben erklären, den Hellenismus wieder als die privilegierte Religion zu restituieren und der Kirche die ihr gewordenen Vorrechte zu nehmen. Darüber ist J. nicht hinausgegangen, und bei der Durchführung dieses Planes stand dem Kaiser kein verbürgtes Recht im Wege. Sind dabei in einzelnen Fällen Ungerechtigkeiten und Überschreitungen vorgekommen, haben Verlockungen zum Übertritt durch Schmeichelei, Überredung und Prämien nicht gefehlt, so kann der Kaiser schwerlich dafür verantwortlich gemacht werden, wäre seine Toleranz auch noch tadelloser gewesen, als sie es faktisch war. Man kann sich vielmehr nur wundern, daß J. in einer Zeit Toleranz bewährte, welche dieselbe überhaupt nicht kannte und auch nicht ertrug (Bestimmungen: 1. im Heere: Abschaffung der Kreuzesfahnen. Einführung von heidnischen Emblemen. Säuberung der Prätorianergarde [nicht des ganzen Heeres] von Christen. 2. Am Hofe und in der Staatsverwaltung: Absetzung und Entfernung der christlichen Beamten. Der Kaiser läßt sein Standbild, dem öffentliche Verehrung zu bezeugen war, mit heidnischen Abzeichen versehen. 3. Die Privilegien werden dem Klerus und der Kirche entzogen, so vor allem die Unterstützungen aus Staatsmitteln, die sogar teilweise zurückbezahlt werden mußten; weiter die Rechte der Gerichtsbarkeit, sowie eine solche bisher eingeräumt war, der Testamentsausfertigungen u. s. w. Die Kirchen dürfen

keine Erbschaften mehr annehmen. Der Klerus wird wiederum steuer- und dekurionenpflichtig. Dazu der Befehl, daß die zerstörten Tempel auf Kosten der Zerstörer, also der christlichen Gemeinden oder Einzelner in ihnen, wieder aufzubauen seien. Alle christlichen Parteien [auch die Donatisten] wollte der Kaiser gleich behandelt wissen. So hat er gleich bei seinem Regierungsantritte die verbannten orthodoxen Bischöfe zurückgerufen und ihnen ihr Eigentum wieder erstattet. In das Amt konnte er sie natürlich nicht wieder einsetzen, ohne selbst Partei zu ergreifen. Diese Maßregel entsprach den Grundsätzen des Kaisers; man hat aber von altersher gemeint, er habe die Gleichberechtigung der Bekenntnisse proklamiert, um den inneren Zwist unter den Christen zu schüren; deshalb habe er auch gnostische Sekten und Schismatiker geschützt. Es ist dies nicht unmöglich, bei der Kurzsichtigkeit der kaiserlichen Politik, aber doch nicht wahrscheinlich. Die Maßregel erwies sich übrigens als sehr günstig für die Kirche; denn die künstliche Parteibildung, in welche das Religionswerk des Konstantius schließlich ausgelaufen war, verschwand und die feindlichen Bekenntnisse standen sich mit einem Schlage in ihrer wahren Stärke gegenüber).

Am 17. Juni erließ J. das berühmte Schulgesetz, nach welchem Kandidaten des Lehramtes erst die Genehmigung der Gemeindebehörden, resp. die Bestätigung des Kaisers einholen sollen. Das Gesetz erschien religiös neutral, schloß aber faktisch die Christen vom Lehramt, den hohen Schulen und der Wissenschaft aus. Dem Kaiser war die Mythologie in philosophischer Behandlung Glaubenssache, und es widersprach seinem frommen Gefühl, daß Ungläubige den religiösen Stoff als Fabeln traktierten. Zugleich schädigte er freilich die Kirche so auf das empfindlichste, indem er den herkömmlichen philosophischen und philologischen Stoff ihrer Behandlung entzog. Man hat nachmals behauptet, J. habe den Besuch der Schulen den Christen verboten; aber das ist wahrscheinlich ein Mißverständnis. Zu den Kampfesmitteln des Kaisers gehört auch seine Schrift „Gegen die Christen" (das erste Buch besitzen wir fast vollständig, von dem zweiten einige Fragmente, von dem dritten so gut wie nichts), die er nicht lange vor seinem Ende hat erscheinen lassen. An Sachkunde und Scharfsinn kann sie sich mit denen des Celsus und Porphyrius nicht messen (das Verhältnis zu Porphyrius bietet ein noch ungelöstes Rätsel; ob Julian den Celsus gelesen hat, ist mindestens zweifelhaft). Das Thema der Schrift ist *„ὅτι τῶν Γαλιλαίων ἡ σκευωρία πλάσμα ἐστὶν ἀνθρώπων ὑπὸ κακουργίας συντεθέν· ἔχουσα μὲν οὐδὲν θεῖον, ἀποχρησαμένη δὲ τῷ φιλομύθῳ καὶ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς μορίῳ τὴν τερατολογίαν εἰς πίστιν ἤγαγεν ἀληθείας"*. In Bezug auf den religiösen Standpunkt Julians und seiner Freunde sowie ihre Geschichtsphilosophie lernt man aus der Schrift viel, in Bezug auf die Kirche sehr wenig. Ihre wirklichen Schwächen werden nur selten getroffen. Wohl begreiflich ist Julians Philosemitismus.

In Antiochien und von Antiochien aus hat der Kaiser eine Reihe von Anordnungen und Entscheidungen erlassen, welche den Anschein erwecken können, als wollte er die bisher verfolgte Politik verlassen; er hat zudem Vorgänge ausdrücklich oder stillschweigend gebilligt, welche sein gerechter Sinn nicht gutheißen durfte. Indessen liegt doch zur Annahme, der Kaiser habe das Prinzip seines bisherigen Verfahrens gegenüber der Kirche ändern wollen, kein hinreichender Grund vor. Auf Schritt und Tritt gekränkt und verletzt, nicht ohne seine Schuld verspottet, in seinen letzten Zielen unverstanden, ungeduldig und unklug hat er fortwährend zwischen Unparteilichkeit und Ansätzen zu Quälereien geschwankt. Auch Schmeicheleien hat er nicht gescheut, wenn er sie vorteilhaft fand. In unruhiger Geschäftigkeit blieb er faktisch thatenlos und erstickte in Deklamationen und ironischen Reflexionen die Entschlossenheit zum Handeln. Selbst Mittel der Unterdrückung, die Erfolg versprechen konnten, wurden in seinen Händen zu stumpfen Waffen. Sein Hohn gegen die „Galiläer" steigerte deren Selbstgefühl, seine Versuche, das christliche Volk von dem Klerus zu entfernen (Erlasse nach Bostra und Alexandrien), waren zu vereinzelte und hatten jedenfalls im ganzen keine Wirkung. J. wollte keine Märtyrer machen; aber er that gerade so viel, daß man kirchlicherseits mit der „Verfolgung" prahlen konnte. Ephraem wendete das so, daß er sagt (Carm. 3), „als der Kaiser den Mut der Christen erprobt hatte, hörte er schlauerweise auf, um nicht ihren Triumph noch herrlicher zu machen". Die Geschichte mit den Gebeinen des hl. Babylas und dem Brande des Daphnetempels schlug ganz zu Ungunsten des Kaisers aus. Hier, wo Julian mit aller Strenge gegen die Impertinenz des christlichen Volkes hätte einschreiten müssen, zeigte es sich, daß Kraft und Entschlossenheit ihm mangelte. Wenn er andererseits Städten, die seine Hilfe gegen äußere Feinde begehrten, diese nur unter der Bedingung der Restitution des Heidentums zusagte, und dabei mit der Entziehung jeden Wohlwollens drohte, so kann eine verkehrtere Politik schwer gedacht werden. Daß in Nisibis zeitweilig das Heidentum wieder öffentlich

eingeführt wurde (Ephr. Carm. 2), ändert daran nichts. Auch gegen einzelne Christen zeigte er sich mehr und mehr ungerecht; aber es mochte ihm Ernst sein, wenn er die Christen vor Gericht mit ihren eigenen Waffen schlug; sie durften ja kein Schwert tragen, also mußten sie von Richter- und Verwaltungsposten ausgeschlossen sein; sie mußten alles Unrecht schweigend erdulden, also seien sie als Kläger abzuweisen; sie mußten arm bleiben, also hätten sie zu zahlen u. s. w. Aus den Bruchstücken der Streitschrift Julians gegen die Christen ersehen wir, daß er das Christentum seiner Zeit durch den Hinweis auf das ursprüngliche, dieses durch das Judentum, dieses durch den Götterkultus bekämpft hat — es ist nicht unwahrscheinlich, daß er dieser litterarischen Bekämpfung auch in seinem Verhalten in einzelnen praktischen Fällen Folge gab. Gesichert ist in dieser Hinsicht die Nachricht, daß er die Lage der Juden — ihre Religion war ihm, wie anderen vor ihm, nur im Gegensatze zur christlichen wertvoll — erleichtert hat. Er hob die drückenden Steuern auf, respektierte die jüdischen Sitten (so scheint er besondere Münzen mit einem Stierbilde für die Juden haben prägen zu lassen: Ephraem, Carm. 1); ja er gab sogar kurz vor seinem Auszug zum Perserkrieg den Befehl, daß der Tempel auf Staatskosten wieder erbaut werde, zudem verheißend, er werde selbst nach Jerusalem kommen und den Gott dort verehren. An der Überlieferung, daß der schon begonnene Bau durch ein Erdbeben zerstört worden sei, wird sich schwerlich zweifeln lassen. Was er sonst noch in diesem Zeitraum gethan hat, das bestätigt alles den Eindruck, daß dieser schwärmerische Regent nur dort entschlossen, ja sogar rücksichtslos und hart sein oder vielmehr scheinen konnte, wo er zugleich passiv bleiben durfte. Man wird daher zwar nie leugnen können, daß ihn wirklich ein Maß von Gerechtigkeit auszeichnete, welches man bei den Zeitgenossen vergeblich sucht; aber das, was an ihm als Tugend erscheint, ist zu einem Teil Schwäche des Schwärmers und Unmännlichkeit des verbildeten Zöglings der Philosophen. Daher auch das zunehmende Schwanken. Man kann es nur mit Mitleid lesen, daß der Kaiser anfing, tumultuarische Auftritte gegen die Christen in den Provinzen stillschweigend oder ausdrücklich zu billigen, daß er unverhohlen Freude daran hatte, wenn heidnische Beamte ihre Instruktionen überschritten, zu Gewaltmaßregeln griffen, oder wenn Kirchen und Märtyrergräber geschändet wurden. Die traurigste Urkunde in dieser Hinsicht ist das Edikt des Kaisers an die Alexandriner nach dem Mord an Georgius. Der oberflächliche Tadel, das versteckte Lob, das daran geknüpfte Verlangen, ihm die Bibliothek des Ermordeten zu übersenden: Alles ist gleich unkaiserlich und wirkt gleich peinlich. Die Nachricht, welche Sokrates bringt, der Kaiser habe angeordnet, daß jeder, der nicht opfern wolle, eine Steuer an den Fiskus zur Bestreitung des Krieges gegen die Perser zu bezahlen habe, wird jetzt von vielen Kritikern bezweifelt. Sie erscheint nicht so unglaubwürdig, wenn man bedenkt, daß der bigotte Monarch den Sieg durch die Existenz der Gottlosen im Reiche ernstlich gefährdet sehen mußte. Daß die Verordnung ausgeführt worden ist, darüber ist freilich nichts bekannt. Schließlich hängt das Urteil über diese Nachricht von der Entscheidung darüber ab, ob man den Berichten der Kirchenväter Glauben schenken will, daß J. mit energischeren Maßregeln gegen die Kirche gedroht habe, wenn er aus dem Osten zurückkehren würde. Man behandelt diese Angabe des Gregor, Rufin, Optatus und Hieronymus jetzt meistens als eine Erfindung. In der That lag sie nahe genug. Aber andererseits ist zu erwägen, daß auch Ephraem sie bezeugt. Er sagt Carm. 2 ausdrücklich: „Bei seinem Abzuge hatte J. dem Waizen gedroht, er werde ihn bei seiner Rückkehr mit dem Dorngestrüpp seines Heidentums bedecken", und Carm. 3 spricht er von Briefen, in denen J. bei seinem Abzuge den Kirchen gedroht habe. Die Nachricht wird also wohl irgend welchen Grund haben, aber wir wissen nicht, welche Drohungen und in welchem Umfange der Kaiser sie erlassen hat. Die Echtheit des Briefes an Basilius bleibt sehr verdächtig. So muß die Frage, ob der Kaiser entschlossen gewesen, seine Politik gegen die Kirche nach Beendigung des Perserkrieges zu ändern, offen bleiben. Könnten wir sie beantworten, so wäre viel zur Beurteilung Julians gewonnen. Aber allgemeine Erwägungen ersetzen die Lücke nicht. Der Monarch, auf dem Throne so unglücklich, ist den würdigsten Tod gestorben: er ist davor bewahrt geblieben, sich selbst untreu zu werden, in seinen Schwächen auszuwachsen und sich in die Erbärmlichkeiten und Laster seiner Zeit zu verstricken. Und so hat er auch ein Recht darauf, daß ihn die Geschichte als den getäuschten, edeln Epigonen einer versunkenen großen Epoche der Menschheit im Andenken erhalte, daß sie ihn ehre als einen Mann, der versucht hat Gerechtigkeit zu üben unter Zeitgenossen, bei denen diese Tugend verschwunden war. Verzichten wird sie darauf, ihn als Vorläufer einer neuen Zeit zu feiern, oder ihm gar die Gesinnung und den Mut des Aufklärers anzudichten; auch nicht neben einem Marc Aurel wird sie ihn stellen.

„Wie eine Wolke ist er vorübergegangen". Die Kirche hat aus dieser Episode ihrer Geschichte nichts gelernt, vielleicht auch nichts lernen können. **Adolf Harnack.**

Julius I., Papst, 337—352. — Quellen: Catalogus Liberianus ed. Mommsen MG Auct. antiqu. IX, p. 76; Liber pontificalis ed. Mommsen I, p. 75 f.; ed. Duchesne I, p. 205; Die Briefe MSL VIII, p. 858 ss.; Jaffé I², p. 30 ss. Weiteres s. d. A. Arianismus, Athanasius Bd 2, S. 6 ff., 194 ff. — Litteratur: Langen, Gesch. der römischen Kirche bis Xystus III., S. 424—459; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im MA I, S. 253 f.; DchrB III, p. 526—532; Jungmann, Dissert. selectae in hist. ecclesiast. II, p. 7—31; Rivington, the primitive church and the see of St. Peter p. 173 ff., 467 ff.; Brieght, The Roman see in the early church p. 81 ff.; Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primates in der Kirche, S. 160—180.

Julius, der Tradition nach der Sohn eines Römers Namens Rusticus, bestieg nach auffällig langer Sedisvakanz am 6. Febr. 337 den römischen Stuhl. Die Nachrichten über seinen Pontifikat sind sehr spärlich. Nur zweierlei tritt klar in der Überlieferung hervor: die Bemühungen des Papstes um die geistliche Versorgung der stark wachsenden römischen Gemeinde — er baute nicht weniger als 5 neue Kirchen — und sein Verhalten im arianischen Streite. Rom war bisher von diesem Streite nicht berührt worden. Auch Julius hat sich nicht aus eigenem Antriebe eingemischt; er entschloß sich dazu erst, als beide Parteien ihn aufforderten, sich über die strittigen Fragen zu äußern. Zuerst trat eine solche Aufforderung an ihn heran von seiten der Eusebianer. Sie schickten im Jahre 338 drei orientalische Kleriker nach Rom und ersuchten ihn um seine Zustimmung zu der Absetzung des Athanasius und zu der Erhebung des Pistus auf den Stuhl von Alexandrien. Aber kurz danach erschien in Rom auch eine Gesandtschaft des Athanasius. Auf die Kunde von ihrer Ankunft verließ der Führer der eusebianischen Gesandten alsbald die Stadt. Die beiden übrigen konfrontierte der Papst mit den Boten des Athanasius. Diese aber trieben ihre Gegner, wie er behauptet, so in die Enge, daß dieselben den Antrag stellten, die Sache auf einer neuen Synode noch einmal vorzunehmen. Julius ging bereitwillig auf diesen Vorschlag ein. Noch vor März 339 setzte er Athanasius hiervon in Kenntnis und ersuchte ihn zugleich, den Ort der neuen Synode zu bestimmen. Aber inzwischen waren die Eusebianer im Bunde mit Kaiser Konstantius zu Gewaltthaten übergegangen: bereits um Ostern 339 langte Athanasius als Flüchtling in Rom an. Einige Zeit darauf trafen dort auch andere verbannte Nicäner ein, darunter Marcell von Ancyra. Die freundliche Aufnahme, die alle diese Männer in Rom fanden, macht es begreiflich, daß die Eusebianer in kränkender Form die Einladung des Julius zu der beabsichtigten Synode ablehnten. Als dann dieselbe endlich im Herbste 340 in der Kirche des Presbyters Vito zu Rom zusammentrat, sprach sie, wie zu erwarten stand, Athanasius und Marcell von allen wider sie erhobenen Beschuldigungen frei. Julius selbst teilte das im Auftrage der Synode in dem berühmten Schreiben an Flacillus und Genossen den Orientalen mit. Dies Schreiben ist mit Recht als „ein Meisterwerk bischöflicher Diplomatie" bezeichnet worden. Obwohl der Papst den Orientalen keinen Vorwurf erspart, wird er doch nie verletzend und unhöflich. Sachlich, das ist charakteristisch für die Praxis des römischen Stuhles, beurteilt er die Streitfrage durchaus vom Standpunkte des kirchlichen Rechtes. Dadurch sah er sich aber auch genötigt, sein eigenes Vorgehen rechtlich zu begründen. So behauptet er, um die Wiederaufnahme des Verfahrens gegen Athanasius und Marcell zu rechtfertigen: schon die große Synode von Nicäa habe die Revision der Akten einer Synode durch eine andere Synode gestattet. Allein unter den Kanones von Nicäa findet sich keine derartige Bestimmung. Diese Behauptung ist also wahrscheinlich aus der Luft gegriffen. Sie entspricht ferner auch nicht dem damaligen kirchlichen Gewohnheitsrechte. Denn dieses kannte, soviel wir wissen, noch keinerlei Rechtsmittel gegen synodale Entscheidungen. Weiter behauptet Julius, um zu rechtfertigen, daß gerade er die Wiederaufnahme des Verfahrens in der Sache des Athanasius eingeleitet hatte: es sei Sitte, daß bei Anklagen gegen Bischöfe oder bei Anklagen gegen den Bischof von Alexandrien — der Zusammenhang erlaubt beide Beziehungen — dem Bischof von Rom Bericht erstattet werde, und daß dann von Rom aus (*ἔνθεν*) verfügt werde, was Rechtens sei (*τὰ δίκαια ὁρίζεσθαι*). Er will damit anscheinend noch nicht für den römischen Bischof in causae maiores oder in Prozessen gegen den Bischof von Alexandrien das Recht der obersten Entscheidung beanspruchen. Er fordert nur, daß der römische Bischof vor der Entscheidung um ein Rechtsgutachten angegangen werde. Aber auch in dieser Beschränkung entspricht seine Behauptung nicht der anerkannten kirchlichen Gewohnheit. Nur soweit Alexandrien

in Frage kam, konnte ein Präjudiz für den Satz angeführt werden: die Entscheidung des Dionysius von Rom in Sachen des Dionysius von Alexandrien. Das Verfahren des Papstes war also rechtlich zweifellos anfechtbar. Das beweisen gerade die Gründe, die er zu seiner Rechtfertigung anführt. — Der Brief des Julius ist denkwürdig als eine überaus klare Darlegung der Rechtsfrage und der römischen Ansprüche, aber den Zweck, den Julius mit ihm verfolgte, die Restitution des Athanasius und Marcell, erreichte er nicht damit. Vielmehr verschärfte er die Spannung zwischen Orient und Occident, Rom und Konstantinopel, wo inzwischen Euseb von Nikomedien Bischof geworden war. Das zeigen die Verhandlungen der Kirchweihsynode in Antiochien im Jahre 341. Im folgenden Jahre bewog dann nicht Julius, sondern in erster Linie wohl Hosius von Cordova den Kaiser Konstans, zur Beilegung des Streites die Berufung einer neuen allgemeinen Synode zu betreiben. Im Herbste 343 trat dieselbe zu Sardika zusammen. Julius war nicht anwesend. Aber die Synode stand doch unter dem Eindrucke der Thatsache, daß der Papst der mächtigste Anwalt der Nicäner sei. Das zeigen die berühmten canones 3, 4, 5 (7). Sie sind erlassen, um den verfolgten Nicänern gegen die Urteile antinicänischer Provinzialsynoden einen sicheren Rechtsschutz zu verschaffen, und zugleich um einige, in der entgegengesetzten Absicht erlassene, Verfügungen der Kirchweihsynode von Antiochien, deren Einfluß auch sonst in den canones von Sardika zu bemerken ist (vgl. c. 1. 2 mit Antiochia 21, c. 8—12 mit Antiochia 11. 12), zu parieren. Hatte man zu Antiochia strikt untersagt, das Verfahren gegen einen abgesetzten Bischof auf einer anderen Synode wieder aufzunehmen (c. 4. 15), so verordneten die Väter von Sardika im Gegensatz hierzu: 1. Der Bischof von Rom ist befugt, auf Antrag der Parteien bei Depositionsklagen gegen Bischöfe die Akten zu begutachten und nach dem Ausfall des Gutachtens die Klage zu erneuter Verhandlung vor die Synode der benachbarten Provinz zu verweisen; 2. es ist ihm freigestellt, zu dieser erneuten Verhandlung römische Kleriker abzuordnen, welche als stimmberechtigte Richter anzusehen sind. Der Papst kann also nicht etwa wie die canones später interpretiert worden sind und noch heute interpretiert werden, motu proprio einen Prozeß vor sein Forum ziehen, er kann 3. auch nicht motu proprio die Provinzialsynode zur Rechenschaft ziehen, und 4. er kann nicht nach seinem Belieben das neue Gericht konstituieren. Er darf lediglich auf Antrag der Parteien ein Rechtsgutachten abgeben und römische Kleriker als Richter zu dem neuen Gericht delegieren. Daraus ergiebt sich: die Gewalt, die das Konzil dem Papste, nicht Julius allein, wie noch Döllinger meint, einräumt, ist weit beschränkter, als die Gewalt, welche das Konzil von Chalcedon für ähnliche Fälle den Exarchen und dem Patriarchen von Konstantinopel zuspricht (vgl. c. 9 Chalcedon). Aber die Bedeutung der Kanones beruht auch garnicht auf ihrem thatsächlichen Inhalt, sondern auf dem Gebrauche, den die römischen Bischöfe widerrechtlich davon gemacht haben, indem sie 1. dieselben dem Konzil von Nicäa unterschoben, und 2. eine oberstrichterliche Gewalt über die Gesamtkirche daraus folgerten. — Es scheint nicht, daß Julius in die Lage kam, von den neuen Befugnissen, die auch in der oben angegebenen Beschränkung eine erhebliche Verstärkung der rechtlichen Autorität des römischen Stuhles bedeuteten, Gebrauch zu machen. Denn schon im Sommer 344 trat in der Kirchenpolitik des Konstantius eine Wendung zu Gunsten der Nicäner ein. Die Person des Papstes, auf die sich bisher alle Blicke gerichtet hatten, steht daher von nun an nicht mehr im Mittelpunkte des fortdauernden Parteikampfes. Wir hören, daß er 346 Athanasius auf der Heimreise nach dem Orient in Rom begrüßte — er gab ihm beim Abschied ein sehr herzliches Schreiben an den Klerus und das Volk von Alexandrien mit, welches darum sehr bemerkenswert ist, weil es ganz von Schmähungen und Verlästerungen der Gegner frei ist — Wir hören weiter, daß er einige Zeit darauf auf Antrag einer Mailänder Synode die Rechtgläubigkeit des Ursacius und Valens prüfte und diese beiden geistlichen Streber wieder in die Kirchengemeinschaft aufnahm: das ist alles. Der verhängnisvollen Wendung, welche der Sieg des Konstantius über Magnentius in der kirchlichen Lage nach sich zog, ward er zur rechten Zeit durch den Tod entrückt, 12. April 352. Die einzigen Schriften, die wir von Julius besitzen, sind die beiden oben erwähnten Briefe an Flacillus und die Alexandriner. Zwei andere Briefe an die Orientalen in Sachen des Athanasius sind Fälschungen Pseudo-Isidors (Jaffé 195. 196). Ebenfalls gefälscht sind die Jaffé 189—194 erwähnten Briefe: sie sind von Apollinaristen fabriziert. Andere von Gennadius und von Leontius von Byzanz genannte Fälschungen derselben Herkunft sind nicht auf uns gekommen. Dagegen besitzen wir noch 10, ebenfalls von späterer Hand herrührende, decreta, Jaffé 197—206, und eine ebenfalls Julius' Namen mit Unrecht tragende Liturgie, welche die syrischen Jakobiten benutzt haben. Die Menge dieser Fälschungen und Pseudepigraphen zeigt, welchen Eindruck die ebenso

feste, wie kluge Politik des Papstes auf Mit- und Nachwelt gemacht, und welche Verstärkung der päpstlichen Autorität sie zur Folge gehabt hat. Schon frühe wurde darum Julius in Rom als Heiliger verehrt (Tag: 12. April, schon im Martyrologium Romanum). H. Böhmer.

Julius II., Papst von 1503—1513. — Quellen: Die Bullen Julius II. finden sich bei Cherubini, Magnum Bullarium Romanum, Lugd. 1655, tom. I, p. 477 ss.; dazu: Brosch, Depeschen vom römischen Hofe zur Zeit Alexanders VI. und Julius II., in HZ 1877, S. 293 ff.; ders., Papst Julius II. s. u., Beilagen (Wichtige Aktenstücke aus d. Zeit Jul. II.); Rawdon Brown, Calendar of State papers, Venice t. I und II, Lond. 1864 ss.; Desjardins, Négociations de la France avec la Toscane, t. II, Paris 1861; Machiavelli, Legazione alle Corte di Roma 24. Oct. — 16. Dez. 1503, legazione seconda, 25. Aug. — 26. Dez. 1506, in Machiavelli, Opere, Firenze 1813, t. VI, p. 364 ss.; Vettori, Sommario della storia d'Italia dal 1511 al 1527 (Arch. Stor. Ital. Append. VI, p. 261 ss); Guicciardini, Historia d'Italia, l. VI ss.; Diarium Johannis Burchardi ed. Thuasne, Paris 1883 f.; Diarium Paridis de Crassis, p. I—IV ab anno 1506—1513, ist wertvoll, nur handschriftlich vorhanden, doch vielfach von den Forschern benutzt; St. Gelais, Histoire de Louys XII., mise en lumière par Godefroy, Paris 1622; Pauli Jovii Historia sui temporis, Basileae 1517, passim; Geronymo Curita, Historia del Rey Don Hernando el Catolico, Saragoça 1585. (Die Glaubwürdigkeit der genannten Schriftsteller untersucht Ranke: Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, 2. Aufl., Leipzig 1874). Viel Material findet sich auch bei Raynaldus, Annales ecclesiastici ad ann. 1503—13.

Litteratur: Spalatin. Leben Julii, abgedruckt bei Tenzel, Bericht von der Reformat., Bd II, S. 11 ff.; Historia Platinae de vitis pontiff. Rom., bearb. von Onuphrio Panvinio, Coloniae Agrippinae 1626, p. 343 ss.; Vitae et res gestae Pontiff. Rom. . . . Alphonsi Ciaconii opera descriptae, ab Augustino Oldoino recognitae, tom. III, Romae 1627, p. 219 ss.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 370 ff.; Archibald Bower, Unpartheiische Historie der römischen Päpste, X, 1, ausgearbeitet von Rambach, Magdeb. und Leipz. 1779, S. 3 ff.; Roscoe, Leben und Regierung Leo X. Bd I, Leipz. 1806, S. 390 ff.; Fr. v. Raumer, Gesch. Europas seit dem Ende des 15. Jahrh., 1. Bd., Leipz. 1832, S. 50 ff.; Jäger, Ueber Kaiser Maximilians I. Verhältnis zum Papsttum (SWA 12, Wien 1854, S. 195 ff., 409 ff.); Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 388 ff.; Lanz, Aktenstücke und Briefe zur Gesch. Kaiser Karls V., Bd I, Einleitung, Wien 1857, S. 73 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, III, Berl. 1870, S. 10 ff.; W. Böhm, Hat Kaiser Maximilian I. im Jahre 1511 Papst werden wollen? in dem 8. Jahresbericht über die Luisenstädt. Gewerbeschule in Berlin, Berlin 1873; L. v. Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reformat., 5. Aufl., 1. Bd, Leipz. 1873, S. 117 ff.; ders., Die römischen Päpste in den letzten 4 Jahrhunderten, Bd I, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 35 ff.; ders., Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514, 2. Aufl., Leipzig 1874, S. 213 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, VIII, 3. Aufl., Stuttg. 1881; Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums, Berl. 1876, S. 297 f.; Schönherr, Der Krieg Kaiser Maximilians I. mit Venedig 1509, Wien 1876; Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 3. Aufl., 1. Bd, Leipz. 1877, S. 112 ff., 231 2c.; Burckhardt, Gesch. der Renaissance in Italien, Stuttg. 1878, S. 11 ff.; Pasquale Villari, Nic. Machiavelli und seine Zeit, übers. von Mangold, 1. Bd, Leipz. 1877, S. 388 ff.; Brosch, Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates, Gotha 1878; Dav. Friedr. Strauß, Ulr. von Hutten, 4. Aufl., Bonn 1878, S. 68 ff.; C. von Höfler, Die romanische Welt und ihr Verhältnis zu den Reformideen des Mittelalters (SWA 91, 1878, S. 493 ff.); Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 1. Bd, Gotha 1880, S. 23 ff.; Creighton, History of the Papacy, vol. IV, p. 54—176, London 1887; Pastor, Gesch. der Päpste, III (1484—1513), Freiburg 1895.

Giuliano della Rovere wurde in Albizzola bei Savona im Jahre 1443 als Sohn unangesehener Leute, des Rafael Rovere und der Theodora Manerola, einer Griechin, geboren. Daß das Geschlecht dieser ein mit der gleichnamigen hochadligen Familie verwandtes gewesen, ist eine Behauptung, die nur dem Umstande ihre Entstehung verdankt, daß Giuliano wie früher sein Onkel Francesco (Sixtus IV.) den Stuhl Petri bestieg. Giuliano scheint zuerst seinen Beruf im Kaufmannsstande gesucht zu haben, bis sein Oheim Francesco Kardinal wurde und somit die geistliche Laufbahn bessere Aussichten bot, als die kaufmännische; 1471 wurde er Kardinal von S. Pietro ad Vincula, jedoch nicht in das besondere Vertrauen Sixtus IV. aufgenommen, welches damals Girolamo Riario, ebenfalls ein naher Verwandter, ungeteilt besaß. Wohl wurde Giuliano freigebig mit Pfründen bedacht, aber im Dienste der Kurie nur selten gebraucht; vielleicht erachtete man ihn, da er die ihm im Jahre 1474 gestellte Aufgabe, als Heerführer Città di Castello zu erobern, nicht

zur Zufriedenheit des Papstes gelöst, für unfähig, die verwickelten Geschäfte der Kirche zu führen; erst im Jahre 1480 ward ihm wieder eine Legation anvertraut, die ihn auf zwei Jahre nach Frankreich an den Hof Ludwigs XI. brachte. Mit dem ruchlosen Günstling des Papstes, Girolamo Riario, ließ er sich insoweit ein, als er sich anheischig machte, das Adelsgeschlecht der Colonna, zu denen er in einem nahen Verhältnis stand, dem Könige von Neapel abwendig und in das Lager dieses Nepoten Sixtus' IV. hinüberzuziehen. Als aber die Colonna, weil sie die päpstlichen Anerbietungen zurückgewiesen und sich in eine blutige Fehde mit dem Geschlechte der Orsini, das auf der Seite Sixtus' IV. stand, eingelassen hatten, der wahrhaft entsetzlichen Rache des Girolamo Riario ausgesetzt waren, da nahm sich Giuliano unerschrocken und nachdrücklich der Hartbedrängten an. Eine leitende Rolle spielte der Kardinal von S. Pietro ad Vincula unter Innocenz VIII., zu dessen Erhebung er das meiste beigetragen hatte; seinem Einfluß war es zuzuschreiben, daß dieser Papst in dem Kampfe der neapolitanischen Barone gegen ihren König Ferrante für jene Partei ergriff (s. d. A. Innocenz VIII. oben S. 138, 2). Es ehrt aber den Kardinal Rovere, daß er sich nicht willig finden ließ, nach dem Tode Innocenz' VIII. Alexander VI. mit der Tiara zu schmücken. Er widerstand der Bestechung des schamlosen Borgia; und wenn auch der Papst 1493 Giuliano alle seine Einkünfte garantierte und Sicherheit zusagte, die Aussöhnung war nur eine scheinbare, schon 1494 floh Rovere heimlich nach Frankreich, sein Leben vor dem Gift und dem Dolche Alexanders VI. in Sicherheit zu bringen. Hier am Hofe Karls VIII. setzte er alles in Bewegung, um den König für einen Zug nach Italien zum Zweck der Erwerbung Neapels und der Absetzung Alexanders VI. zu gewinnen. Wohl unternahm Karl VIII. das Wagstück, die Eroberung Neapels gelang, aber der sehnlichste Wunsch Guilianos, der Prozeß gegen den simonistischen Papst, ging nicht in Erfüllung; es gelang Alexander VI., den König von Frankreich durch große Zugeständnisse taub zu machen für die Ratschläge des erbittertsten Gegners der Borgia, des Kardinals Rovere. In dem Ausgleich mit dem Papste hatte Karl VIII. von Alexander VI. für Giuliano folgendes ausbedungen: ferneres Verbleiben in seiner amtlichen Stellung, ungehinderte Nutznießung aller seiner Pfründen, ungestörten und sicheren Aufenthalt in Rom. Aber selbst auf dieser Grundlage wollte der Kardinal seinen Frieden mit Alexander VI. — dessen offene Feindschaft ihm weniger gefährlich dünkte als die in einem Breve zugesicherte Freundschaft — doch noch nicht machen. Politische Klugheit, nicht etwa Abscheu vor dem nichtswürdigen Verbrecher auf dem Stuhle Petri, ließ ihn die Aussöhnung hinausschieben: sie erfolgte erst im Jahre 1498, als die wachsende Macht des Papstes, mit dem sich auch der Nachfolger Karls VIII., Ludwig XII. von Frankreich, auseinandergesetzt, ihn selbst in Frankreich zu erreichen drohte. Er übernahm jetzt die für ihn wenig ehrenvolle Rolle eines Heiratsagenten für Cäsar Borgia, den Sohn Alexanders VI., ja noch mehr, er ließ sich bereit finden, ein Bündnis zwischen dem Papst und dem Könige von Frankreich aufzurichten, welches über Italien neues Kriegsverderben brachte. Jedoch Alexander VI. traute dem Kardinal nicht, er suchte schon im Jahre 1502 zweimal sich mit List seiner zu bemächtigen; der den Fallstricken des Borgia glücklich entronnene Giuliano sah sich genötigt, ein Versteck zu wählen, das er so geheim zu halten wußte, daß alle Anstrengungen des Papstes, seinen Aufenthaltsort zu ermitteln, ohne Erfolg blieben. Erst der Tod Alexanders (1503) gestattete ihm, und die bevorstehende Papstwahl erforderte dringend die Rückkehr nach Rom. Aus dem Konklave ging als Papst Pius III. hervor, der aber nur 26 Tage pontifizierte. Jetzt befand sich der Kardinal von St. Pietro ad Vincula am Ziel seiner Wünsche: am Abend des 31. Oktobers vereinigten sich die Stimmen der Kardinäle auf den jetzt 60jährigen Giuliano Rovere, der, um die aus Spanien gebürtigen Glieder des heil. Kollegiums zu gewinnen, sich zu dem erniedrigenden Versprechen hatte verstehen müssen, Cäsar Borgia den ferneren Besitz der von ihm durch Verrat und Mord gewonnenen Romagna nicht streitig zu machen; und das Zeugnis glaubwürdiger Zeitgenossen läßt wohl keinen Zweifel übrig, daß verschwenderisch ausgeteilte Geldsummen dem Giuliano Rovere die Wege zum Stuhle Petri geebnet. Für die hohe Würde mochte ihn wohl auch empfohlen haben seine Thatkraft, die Festigkeit seines Charakters und seine oft erprobte staatsmännische Begabung, nicht aber etwa glänzende Tugenden, an denen sein bisheriges Leben sehr arm gewesen — den sinnlichen Ausschweifungen hatte er bis zu dem Grade gefröhnt, daß sein Körper der durch sie verursachten Krankheit zu erliegen drohte. Der Dienste, die Cäsar Borgia ihm bei seiner Wahl geleistet, eingedenk, überhäufte Julius II. — so nannte sich der Rovere-Papst — seinen früheren Gegner in den ersten Tagen seines Pontifikats mit Beweisen der Freundschaft, die aber nur bis zum 22. November 1503 währte, bis zu dem Augenblick, da die Kirche die Auslieferung seiner festen Schlösser in

der Romagna von dem hartbedrängten Sohne Alexanders VI. verlangte; die Berechtigung zu dieser Forderung leitete Julius II. aus seiner Pflicht ab, jene Burgen der Kirche zu erhalten und den Übergang derselben in den Besitz der Venetianer, welche sie dem Tyrannen der Romagna, zugleich aber der Herrschaft des Papstes, entreißen wollten, zu verhüten.

Den die Herausgabe seiner Schlösser verweigernden Borgia ließ Julius (29. Nov. 1503) gefangen nehmen, nach Rom führen, und gab ihm die Freiheit erst dann wieder, als er den Kastellanen seiner Burgen die Übergabe derselben an die Bevollmächtigten der Kurie befohlen. Als nun die Venetianer fortfuhren, auf Kosten der Kirche sich in der Romagna auszudehnen, und die päpstlichen Ermahnungen, die in der Romagna bereits erworbenen Ortschaften dem Stuhle Petri zurückzuerstatten, unbeachtet ließen, suchte Julius II. ein Bündnis zwischen den hervorragendsten Staaten gegen die venezianische Republik zu stiften. Am 22. September 1504 schlossen die Beherrscher Deutschlands und Frankreichs, Maximilian und Ludwig XII., auf Anstiften des Papstes einen Vertrag, dessen Spitze gegen Venedig gerichtet war; diese Koalition hatte zur Folge, daß die Signorie alle in der Romagna gewonnenen Besitzungen — mit Ausnahme von Rimini und Faenza — Julius II. zurückgab; nicht für sein Geschlecht und für seine Nepoten beanspruchte sie der Papst, sie mit anderweitigen Erwerbungen zu einem der Kirche und ihrem Haupte unterworfenen Staate zu vereinigen, war das Ziel, welches ihm bei seinen Eroberungsplänen vorschwebte. Um den Plan der Begründung eines Kirchenstaates zur Ausführung zu bringen, verschmähte er es nicht als Feldherr an der Spitze eines Heeres gegen die Tyrannen von Perugia und Bologna zu ziehen; beide Städte ergaben sich ihm im J. 1506. Um nun auch die letzten Venedig verbliebenen Städte in der Romagna der Republik zu entreißen und sie dafür, daß sie vakante Bischofsstühle besetzt und den Klerus besteuert hatte, zu bestrafen, war er bestrebt, Italien von neuem zum Tummelplatz deutscher, französischer und spanischer Söldnerscharen zu machen. Bei der Wahl der Mittel nichts als seinen Vorteil zu Rate ziehend, gelang es Julius II. durch Zweideutigkeit und Trug aller Art, die bisher verfeindeten Könige von Deutschland, Frankreich und Spanien auszusöhnen und sie am 10. Dez. 1508 in der Liga von Cambray zu einem Kampf gegen Venedig zu vereinigen. Auf die von ihm dem Untergang geweihte Republik schleuderte der Papst am 27. April 1509 den Bann; eine gegen die Franzosen verlorene Schlacht zwang dieselbe bald, Julius II. die von ihm beanspruchten Gebiete in der Romagna herauszugeben und um Absolution zu bitten; diese wurde gewährt; der Papst aber trennte sich nun von der Liga von Cambray und schlug sich auf Seite der Venetianer gegen den König von Frankreich, den er doch selbst nach Italien berufen. Sehr teuer hat die Signorie die Freundschaft des Papstes erkauft; zu der Überlassung ihrer romagnolischen Gebiete mußte sie das Versprechen eines Verzichtes auf die Besetzung erledigter bischöflicher Sitze und auf die Besteuerung des Klerus hinzufügen. Die gleiche Erbitterung, die Julius II. bisher gegen die Venezianer erfüllt, beseelte ihn jetzt gegen Ludwig XII., dem er einen gefährlichen Widersacher in Heinrich VIII. von England und kriegsgeübte Gegner in den Schweizern zu schaffen sich angelegen sein ließ. Der Versuch, England mit Frankreich zu verfeinden, mißlang und der von den Schweizern unternommene Kriegszug blieb resultatlos; auch das Unternehmen, den Herzog Alfons von Este, den Beherrscher Ferraras, für seine Bundesgenossenschaft mit Frankreich zu strafen und Ferrara dem Kirchenstaate einzuverleiben, hatte nur den Erfolg, daß Julius in Bologna — wohin er sich begeben, um den Kampf gegen Ferrara mit größerer Energie zu führen — beinahe in die Gefangenschaft der Franzosen geraten wäre. Um den Papst in Schach zu halten, versammelte Ludwig XII. im Sept. 1510 in Tours eine Synode der französischen Bischöfe, woselbst man beschloß, Julius II. fernerhin den kirchlichen Gehorsam zu verweigern und sich mit dem Kaiser Maximilian ins Einvernehmen zu setzen in betreff eines zu berufenden allgemeinen Konzils, welches alsdann über den Papst die Absetzung auszusprechen habe. Auch in Italien, selbst im Kardinalkollegium, fühlte man endlich die Schande, die dem Stuhle Petri dadurch angethan wurde, daß sich der Stellvertreter des Apostelfürsten in einen nur auf Eroberungskriege und auf Blutvergießen bedachten Feldhauptmann gewandelt hatte; fünf Kardinäle verließen den Papst, gingen nach Mailand, dem Hauptquartier der Franzosen, ein Schisma stand bevor. Ob Julius II. auch die Gefahr gekannt, die seinem Throne von seiten Maximilians I. drohte, wissen wir nicht. Es sind uns drei Schreiben des Kaisers erhalten, in denen er den wundersam klingenden Plan entwickelt, sich selbst als Papst in den Besitz der Tiara zu setzen, also Kaisertum und Papsttum in einer Hand zu vereinigen. Der Haß, den Julius II. in Italien, Frankreich und Deutschland auf sich geladen und die damaligen Verwicklungen und Kriegswirren ließen Maximilian die Ausführung dieser phantastischen Idee möglich er-

scheinen. Nichts war im stande, Julius II. in seinem Vorhaben, Ferrara dem Herzog Alfonso zu entreißen, zu beirren; die Eroberung der Stadt war aber ein kaum durchzuführendes Wagnis ohne vorhergegangene Erstürmung Mirandolas. Wahrhaft schaudererregend ist das Bild, wie dieser Papst, mitten im Winter in den Reihen der von feindlichen Bomben bedrohten Söldner stehend, die ermüdenden Scharen zum Kampfe anfeuert, die entsetzlichsten Drohungen gegen die Belagerten ausstößt und schließlich, weil er es nicht abwarten kann, daß die Thore sich öffnen, durch eine kleine Bresche in einem hölzernen Kasten sich hinaufwinden läßt. Endlich ereilte die Nemesis den nur nach Vergrößerung des Kirchenstaates strebenden Julius II. Bologna fiel in die Hände der Franzosen, der Herzog von Urbino, ein Neffe des Papstes, ermordete auf offener Straße einen Julius II. besonders vertrauten Kardinal; die fünf schismatischen Kardinäle beriefen im Einverständnis mit Maximilian und Ludwig XII. ein Konzil nach Pisa, welches auch im November 1511 hier zusammentrat. Um das Ansehen desselben zu untergraben, sagte der Papst für den 19. April 1512 eine Kirchenversammlung in Rom an, und um endlich die Franzosen aus Italien zu vertreiben, bringt er 1511 die „heilige Liga" zustande, an der sich Ferdinand von Spanien und die Venetianer beteiligten. Das Glück der Schlacht entschied zu Gunsten Frankreichs, die ganze Romagna, an deren Erwerbung Julius II. seine Zeit und Kraft gesetzt, ging verloren. Erst als England und der Kaiser ihren Beitritt zu der hl. Liga erklärt hatten, gelang es dieser vom Papste gestifteten Koalition, die Franzosen zu einem Rückzug über die Alpen zu zwingen; sie setzte denn auch Julius II. in den Stand, die kürzlich verlorenen Teile der Romagna zurückzugewinnen und dem von ihm gegründeten Kirchenstaate Parma und Piacenza hinzuzufügen. Als ihn am 20. Februar 1513 der bevorstehende Tod eine Überschau über das, was er während seines Pontifikats geleistet, halten ließ, soll ihn tiefe Reue über seine Mißregierung der Kirche erfaßt und er sein Geschick, das ihn auf den päpstlichen Stuhl gerufen, beklagt haben.

Hat auch dieser die Völkerwelt mit Haß und Krieg erfüllende Papst nicht einen einzigen Zug aufzuweisen, der uns an den erinnert, dessen Stellvertreter zu sein er sich rühmte, an seinen Namen sind doch ewig dauernde Schöpfungen geknüpft, die ihm in der Geschichte der Kunst Unsterblichkeit sichern. Bramante, Michel Angelo, Rafael haben in seinem Dienste ihre Meisterwerke geschaffen, an ihren Arbeiten beteiligte er sich mit jener inneren Glut, die ihn trieb, alle Hindernisse — mochten sie in dem festen Gestein der belagerten Burgen seinem Heere oder in der Härte des Marmors seinem Künstler entgegentreten — im Sturm zu überwinden; indem er den Neubau der Peterskirche unternahm — er übertrug ihn Bramante — und durch reichlich erteilten Ablaß die Summen für denselben flüssig zu machen suchte, hat er den äußern Anlaß zu dem an die Vollendung von S. Peter sich knüpfenden Ablaßstreit gegeben; mit dem die Reformation Luthers ihren Anfang nimmt. Julius II. hat sich um die Kunst auch durch die Begründung des vatikanischen Museums die größten Verdienste erworben; auf seinen Befehl fanden jene Ausgrabungen in Rom statt, die unter anderem die Gruppe des Laokoon dem Schutt der Thermen des Titus entrissen. Trotz der gewaltigen Ausgaben, die ihm seine unaufhörlichen Kriege, seine vielfachen Bauten, die den hervorragendsten Künstlern gewährte Beschäftigung verursachten, hinterließ er bei seinem Tode der Kirche in Geld, kostbaren Geräten und Edelsteinen einen Schatz von ca. 400000 Dukaten. Die Zurückhaltung, die er seinen Nepoten gegenüber beobachtete, die Sparsamkeit, welche ihn den Prunk und die Völlerei seiner Vorgänger verschmähen ließ, hatten ihm die Aufhäufung einer so hohen Summe ermöglicht. Die Urteile der Mit- und Nachwelt über Julius II. sind weit auseinander gegangen. Während ein anonymes, noch zu Lebzeiten des Papstes verfaßtes satyrisches Gebet für seine Seele ihn einen Teufel nennt, den Christus durch seine Allmacht in einen Engel des Lichts verwandeln möge, während Hutten ihn bezeichnet als einen Hirten in Wolfsgestalt, als einen „Banditen, den sämtliche Laster beflecken" und als „die Pest des Menschengeschlechts, dessen Arbeit Tod, dessen Erholung die schändlichste Ausschweifung" ist, während Luther, der zur Zeit Julius II. Rom besucht hatte, ihn einen „Blutsäufer", ein „gräulich gewaltig Wundertier", einen „grausamen Wüterich" schilt, so priesen ihn italienische Dichter als den gewaltigen Bändiger des Löwen von S. Marco, als einen zweiten Mars, als den Verteidiger Italiens gegen die Horden der Barbaren. Gewiß hat Vettori, der Zeitgenosse Julius II., recht, wenn er von diesem Papste sagt, „sicherlich war er mehr glücklich als klug, mehr kühn als kräftig". Rafael hat Julius II. gemalt — eins der packendsten Porträtbilder, die es giebt. Merkwürdig, daß da der Mann, welcher nie Ruhe fand, dargestellt ist, wie er fern vom Lärm des Krieges im Armstuhl ruhend sitzt — das Haupt geneigt, tief in Gedanken, nur das Auge mit den drohenden dichten

Brauen darüber ein Zeuge unbeugsamer Entschlossenheit und Thatkraft. Aber auch hier — es ist die Ruhe vor dem kommenden Sturm, den die breite Stirn schon überdenkt, er schaut rückwärts auf das was ihm gelungen ist und vorwärts auf neue Kämpfe.

Zöpffel † (Benrath).

Julius III., Papst von 1550—1555. — Quellen: Die Bullen dieses Papstes finden sich bei Cherubini, Magnum Bullarium Romanum, Lugduni 1655, t. I, p. 778 sq.; Rainerii liber de creatione Julii III., Rom. 1550 (Vergerio) Al Ser.mo Re d'Inghilterra Eduardo VI della creazione del nuovo Papa Giulio III e cio che di lui sperare si possa, 1550; dass. franz., Des faitz et gestes du P. Jules III. et ce qui se peut esperer de ce Concile, lequel il pretend commencer à Trente, 1551; (Vergerius) De idolo Lauretano, quod Julium III Rom. ep. non puduit in tanta luce Evangelii undique erumpente veluti in contemptum Dei atque hominum approbare, 1553; (Vergerius) Consilium quorundam Episcoporum Bononiae congregatorum, quod de ratione stabiliendae Romanae Ecclesiae Julio III P. M. datum est 1553; daß diese Schrift nicht von den drei Bischöfen abgefaßt, vielmehr auf ihren Namen von einem Gegner der Kurie zur Verhöhnung des Papstes gefälscht ist, hat schon le Plat erkannt und ist von Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. III, 1, Bonn 1840, S. 372, Anm. 38 von neuem hervorgehoben worden; als ihren Verfasser hat aber erst Sixt den Vergerius erwiesen (vgl. Sixt, Vergerius, 2. Ausg., Braunschw. 1871, S. 295 ff.); Vitalis, Elogium Julii III et Cardinalium ab eo creatorum, Rom. 1553; Paolo Sarpi, Histoire du concile de Trente, par Pierre-François le Courayer, t. I, Amsterdam 1736, p. 554 sq., t. II, p. 5 sq.; Pallavicini, Vera concilii Tridentini historia, pars II, Antverpiae 1670, p. 207 sq.; Ribier, Lettres et Mémoires d'estat, Paris 1666, t. II, p. 252 sq.; die venetianischen Berichte von Dandolo in Albéri, Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato, Serie II, Bd 3, p. 347 sq.; die Depeschen des florentinischen Gesandten Serristori bei Canestrini, Legazioni di Averardo Serristori, Flor. 1853, p. 207 ss.; Massarelli, Diarium sacri concilii Tridentini, bei Döllinger, Sammlung v. Urkunden zur Gesch. d. Konzils von Trient, 1. Bd, Nördlingen 1876, 1. Abt., S. 66 ff.; Massarelli, De Pontificatu Julii III. diarium, ibid. S. 259 ff.; Sleidans Reformationsgeschichte, übers. von Semler, 3. Bd, Halle 1772, S. 363 ff.; Lanz, Korrespondenz des Kaisers Karl V., 3. Bd, Leipz. 1846, S. 1; Lämmer, Meletematum Romanorum mantissa, Ratisbonae 1875, p. 156 ff.; v. Druffel, Beiträge zur Reichsgesch., 1546–1551, München 1873 und 1875; Adriani, Istoria de suoi tempi, Venet. 1637, p. 494 ss.; Historia Platinae de vitis Pontiff. Rom. . . ed. Onuphrius Panvinius, Colon. Agrippinae anno 1626, p. 385 ss.; Ciaconius, Vitae et res gestae Pontiff. Rom. et S. R. E. cardinalium ed. ab Aug. Oldoino, t. III, Rom. 1677, p. 741 ss.; Raynaldus, Annales eccles. ad a. 1550—1555; Palatius, Gesta Pont. Rom., t. IV, Venet. 1688, p. 161 ss.; etc.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 387 ff.; Archibald Bower, Unparth. Historie der Röm. Päpste, 10. Tl., 1. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1779, S. 183 ff.; Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinand I., VI, Wien 1835, S. 451 ff.; Soldan, Gesch. des Protestantismus in Frankreich, I, Leipz. 1855, S. 226 ff; Petrucelli della Gattina, Hist. diplom. des conclaves, t. II, Paris 1864, p. 23 ss.; Maurenbrecher, Karl V. u. die deutschen Protestanten 1545–1555, Düsseldorf 1865, S. 216 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, III, 2, Berl. 1870, S. 503 ff.; Ranke, Englische Geschichte, vornehmlich im 17. Jahrhundert, 1. Bd, 3. Aufl., Leipz. 1870, S. 194 ff.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 5. Bd, 5 Aufl., Leipz. 1873, S. 79 ff.; Ranke, Die römischen Päpste, 1. Bd, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 177 ff.; Maynier, Etude historique sur le concile de Trente, Paris 1874, p. 586 ss.; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karl V., Freib. im Breisgau 1879, S. 418 ff.; M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaats, 1. Bd, Gotha 1880, S. 189 ff.; De Leva, La guerra di Papa Giulio III contra Ottavio Farnese, in Rivista stor. Ital. 1884, p. 632 sq.; ders., La elezione di Papa Giulio III, ibid. 1884, p. 22 sq.; ders., Storia doc. di Carlo V etc. (5. Bd, 1890). Außerdem vgl. die bei dem Art. Tridentiner Konzil angegebenen Quellen und Bearbeitungen.

Giovanni Maria del Monte war im Jahre 1487 in Rom als Sohn eines angesehenen Rechtsgelehrten geboren; daß er die geistliche Laufbahn einschlug, die ihn rasch von Staffel zu Staffel auf der hierarchischen Leiter hinaufführte, war mit durch die hochangesehene Stellung seines Onkels Antonio del Monte bedingt, des Erzbischofs von Siponto und späteren Kardinalpresbyters vom Titel S. Praxedis. Den jüngeren del Monte erhob Julius II. auf den Erzstuhl von Siponto, als derselbe durch Kreierung des obengenannten Antonio zum Kardinalpresbyter frei wurde. Als Clemens VII. mit dem kaiserlichen Heere, das 1527 Rom gebrandschatzt hatte, endlich ein Abkommen traf, war der Erzbischof von Siponto eine der Geißeln, die mit ihrer Person für die Erfüllung der päpstlichen Verpflichtungen hafteten. In Todesgefahr schwebte er, als die Landsknechte, erbittert, daß das vom Papste ausbedungene Lösegeld nicht ausbezahlt ward, Galgen auf

Campo di Fiori aufrichteten, um die Geißeln die Versäumnis Clemens VII. büßen zu lassen. Paul III. kreierte den Erzbischof, dem er bereits schwierige Aufgaben und Ämter zugewiesen — eine Legation in Bologna, die Stellung eines Auditors der apostolischen Kammer, eine Gesandtschaft an Karl V. — im Jahre 1536 zum Kardinalpresbyter; ihn ernannte der Papst neben Cervini und Pole zu seinem Legaten auf dem 1545 eröffneten Konzil von Trident; als solcher hat er auf der Kirchenversammlung alle Pläne des Kaisers zu durchkreuzen gesucht und sich den Haß Karls V. in dem Maße zugezogen, daß dieser den Kardinal Monte in einer Anweisung an Mendoza für die nach dem am 10. November 1549 erfolgten Tode Paul III. bevorstehende Papstwahl aus der Zahl der Kandidaten für den Stuhl Petri strich. Dennoch ging der vom Kaiser Ausgeschlossene durch ein Kompromiß der farnesischen Partei mit der französischen am 7. Februar 1550 als Julius III. aus dem Konklave hervor. Sofort nach seiner Erhebung gab er dem Kaiser deutlich zu verstehen, daß er seine Opposition gegen ihn aufgeben, sich ihm aufs engste anschließen wollte; hatte der Kardinal del Monte von der von Karl V. geforderten Fortsetzung des Konzils in Trient nichts wissen wollen — der Papst Julius III. ließ dem Kaiser die Wiederaufnahme der Konzilsverhandlungen anbieten. Als auch das Kardinalkollegium sich mit diesem Plane einverstanden erklärt hatte, setzte der Papst in einer Bulle vom 13. Nov. 1550 die Wiedereröffnung der Kirchenversammlung auf den 1. Mai des folgenden Jahres fest. Dieses Eingehen auf die kaiserlichen Wünsche hatte eine sich immer erweiternde Entfremdung Julius' III. von Heinrich II. von Frankreich zur Folge. Als letzterer ein Bündnis mit den Farnese gegen den Kaiser einging, stellte sich der Papst auf die Seite Karls V. Mögen auch die Drohungen Julius' III., Heinrich II. die Königskrone kraft seiner päpstlichen Machtvollkommenheit zu nehmen, nur aus der Aufwallung entsprungene Drohungen gewesen sein, sie bezeugen doch, wie fest sich der Papst an den Kaiser anschloß; dem kaiserlichen Gesandten konnte er mit aller Entschiedenheit erklären, es sei sein Wille, das nämliche Schiff mit Sr. Majestät zu besteigen, und sich demselben Glücke anzuvertrauen. Doch als der am 15. Januar 1552 zu Chambord geschlossene Vertrag zwischen dem Könige von Frankreich und dem deutschen Fürstenbunde unter der Führung des treulosen Moritz von Sachsen, Karl V. zu einem gleichzeitigen Kampfe am Rhein, in Tyrol und in Italien nötigte, als vollends der Kurfürst von Sachsen den Kaiser am 19. Mai 1552 zur Flucht aus Innsbruck zwang, da mußte sich auch Julius III. im April 1552 zu einem Abkommen bequemen, welches den Farnese ihre Besitzungen, die sie vom Papste zu Lehen hatten, garantierte, und dem Kriege mit Frankreich durch den Abschluß eines zweijährigen Waffenstillstandes ein vorläufiges Ziel setzte; um dieselbe Zeit, am 15. April, sprach der Papst die Aufhebung des Konzils aus, die ihm übrigens nicht sehr ungelegen kam, da die Reformfrage einer Entscheidung — infolge des kaiserlichen Übergewichts — entgegensah, die Julius III. nichts weniger als genehm war. Der unglückliche Ausgang, den der im Waffenbündnis mit dem Kaiser geführte Krieg genommen, ließ Julius III. auf jedes entschiedene Eingreifen in die italienischen Wirren während der letzten Jahre seines Pontifikats verzichten. Machte er auch noch einzelne Versuche, die Kirche auf dem Wege von Kommissionsberatungen der Kardinäle zu reformieren, das Resultat dieser Verhandlungen war doch kein erhebliches. Während des Pontifikats Julius' III. ereignete sich in England die Rückkehr der Kirche zur römischen Obedienz. Der Papst sandte den Kardinal Reginald Pole, eine treffliche und für den ins Auge gefaßten Zweck sehr geeignete Persönlichkeit, an den englischen Hof. Das Parlament war nur unter einer Bedingung bereit, den Papst anzuerkennen, in die sich dann auch Julius III. fügte: dem englischen Adel die durch Kauf und Schenkung in seinen Besitz übergegangenen Kirchengüter auch für alle Zukunft zu belassen. Um diesen Preis thaten die englischen Lords dem Papste den Gefallen der Erneuerung der Ketzergesetze. Julius III. war keine thatkräftige, großen Zielen nachjagende Natur; er ließ sich eine herrliche Villa mit prächtigen Gärten erbauen, um hier ganz seinen Neigungen zu leben. Daß sein sittliches Leben vor und nach seiner Erhebung auf den Stuhl Petri keine strenge Beurteilung verträgt, steht durch die Aussagen vieler Zeitgenossen fest. Ob er unnatürlichen Lastern, deren ihn nicht bloß Vergerius bezichtigt, ergeben gewesen, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Sein Verhältnis zu dem Jüngling Innocenz, einem Gassenbuben aus Parma, den er mit Beweisen seiner Gunst überhäufte, bald nach Antritt seines Pontifikats zum Kardinal trotz des Einspruchs des heiligen Kollegiums erhob und den er ungeachtet seiner Sittenlosigkeit aus dem Kreise seiner Vertrauten auszuschließen nicht die seelische Kraft besaß, dieses Verhältnis hat den Anlaß zu den unsaubersten Gerüchten über die Lasterhaftigkeit des Papstes gegeben. Dieser erklärte Liebling ist nicht der einzige Unwürdige, an den während dieses

Pontifikats kirchliche Würden und Güter verschenkt worden sind. Seine Verwandten stattete der Papst mit Bistümern aus, verlieh ihnen Ehrenämter in Rom, kreierte sie zu Kardinälen. Julius III. starb am 23. März 1555, nachdem er noch kurz vorher den Kardinal Morone als seinen Legaten nach Deutschland gesandt, damit er auf dem Reichstage zu Augsburg dem Religionsfrieden eine Wendung gebe, die Deutschland nach dem Vorbilde Englands in den Schoß der römischen Kirche zurückführe. Die Deutschland am nachhaltigsten, aber auch am nachteiligsten beeinflussende Amtshandlung Julius' III. war die 1552 ausgesprochene Bestätigung des von Ignaz Loyola gegründeten Collegium germanicum in Rom; den Spott seiner Zeitgenossen, insbesondere des Vergerius, rief er hervor, als er das heilige Haus zu Loretto mit einem Privilegium ausstattete.

(Zöpffel †) Benrath.

Julius Afrikanus Sextus, gest. nach 140. — Ausgaben: Gallandi T. II; Routh, Reliq. SS^2 T. II; Migne T. X, dazu Pitra, Anal. SS II, p. 291 f., IV p. 71. 337. — Litteratur: Tillemont, Mém. T. III p. 254 sq.; Du Pin, Nouv. Bibl. T. I, p. 115; Cave, Hist. litt. p. 68; Fabricius-Harleß, Bibl. Gr. T. IV p. 240 sq.; Möhler, Patrologie, S. 577 f.; Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie, 2 Bde, Leipzig 1880—1898; Richardson, Bibliogr. Syn., S. 68 f.; Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. I S. 507 ff., II S. 70 ff. Die Arbeiten zur Chronographie siehe bei Gelzer, dazu Schürer in der ZKG, Bd II, S. 319 ff; Spitta, Der Brief des J. A. an Aristides, Halle 1877. Ueber das Verhältnis zu Hippolyt siehe Mommsen, Chronograph v. 354, S. 595 und Frick, Chronica minora, p. XXXV qs. Zu der *ἀναγραφὴ Ὀλυμπ.* s. die Litteratur bei Nicolai, Griech. Litt.-Gesch. II, S. 584 und Rutgers, Africani *Ὀλυμπ. ἀναγραφή* etc., Leiden 1882. Schwartz, Die Königslisten des Eratosthenes u. s. w. in den Abh. der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen XI, 2, 1894. Zu den *Κεστοί* s. Vincent, Extr. des mss. relatifs à la géometrie pratique des Grecs., Paris 1858; Gemoll, Unters. über die Quellen, den Verf. und die Abfassungszeit der Geoponica (Berliner Studien f. class. Philol., Bd I, 1883 f., S. 1 ff.); Beckh, Geoponicorum codd. mss. Acta semin. philol. Erlang. 4 (1886) p. 261 sq.; Trieber, Kritische Beiträge zu Afrikanus (Aufsätze, Curtius gewidmet 1884, S. 67 ff.); Rühl in d. Neuen Jahrbb. f. Philol., Bd 155, 1897, S. 288. (Weitere Litteratur über die *Κεστοί* s. bei Krüger, Gesch. d. altchristl. Litteratur S. 156, cf. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt. 2. Aufl. S. 261 ff.) — Nachrichten über J. A. bei Origenes, Eusebius (h. e. VI, 31, cf I, 6, 2; I, 7), Hieronymus, Photius (cod. 34), Suidas u. s. w.

Von dem Leben des. J. A. ist wenig bekannt und von seinen Werken wenig erhalten; dennoch läßt sich feststellen, daß er „ein Mann von nüchternem Verstand, selbstständigem Wissen und nicht unbedeutender Darstellungsgabe" gewesen ist; man darf noch mehr sagen: er war einer der ausgezeichnetsten Gelehrten unter den Vätern. Sein Hauptwerk, die Chronographie, ist in den Werken der Ausschreiber, namentlich Eusebs, untergegangen; aber es läßt sich noch erkennen, daß es nicht nur die Wurzel der gesamten christlichen Chronographie gewesen ist, sondern auch vorzüglicher als alle Werke der Nachfolger.

Aus Afrika (Libyen?) gebürtig und vielleicht ursprünglich Offizier, nahm er nach der osrhoënischen Expedition des Severus (195) seinen Aufenthalt in Emmaus (= Nikopolis); ca. 215 ging er nach Alexandrien, um bei Heraklas zu studieren. Nach Emmaus zurückgekehrt, ging er im Auftrag seiner Mitbürger nach Rom in Angelegenheiten seiner Heimatstadt (z. B. des Elagabal oder Alexander). Im 4. Jahr Elagabals veröffentlichte er seine Chronographie, unter Alexander, dem sie gewidmet sind, seine *Κεστοί*. Der Brief an Origenes, der uns erhalten ist, ist von A. in hohem Alter verfaßt: er nennt den Origenes in ihm „Sohn". Ob er je Kleriker gewesen ist, darüber läßt sich (trotz der Behauptung später Zeugen) zweifeln. Nicht nur zu dem Kaiser Alexander, sondern noch mehr zu dem Königshause von Edessa (Abgar VIII) stand er in freundlichen Beziehungen. Gestorben mag er bald nach 240 sein; sein Geburtsjahr wird um d. J. 160 liegen. Er ist einer der wenigen alten griechischen Väter, der, wie Origenes, Beziehungen zu Rom gehabt hat, und das ist seiner Chronographie zu gut gekommen.

In diesem Werk (5 BB) hat sich die apologetischen Zwecken dienende Untersuchung der Daten der Weltgeschichte zur wissenschaftlichen entwickelt, ohne sich von der ursprünglichen Absicht zu entfernen. In fünf Büchern (vom dritten an synchronistisch) ist der ganze Stoff mit guter Kenntnis der profanen und jüdischen (Justus von Tiberias) Vorarbeiten behandelt. Daß in dem fünften Buch die Bischofslisten für Rom, Alexandrien und Antiochien gegeben waren und Eusebius dieselben von dort entnommen hat, habe ich in meiner Chronologie gezeigt. Die Fragmente des Werks werden demnächst von Gelzer herausgegeben werden; die Routhsche Sammlung ist unvollständig. Gelzer hat gezeigt,

daß die spätere byzantinische Chronographie nicht nur durch Vermittelung des Eusebius, sondern auch direkt auf A. fußt. Leider ist das Verhältnis zu Hippolyt noch nicht klar gestellt.

Über die *Κεστοὶ ἢ Παράδοξα* (14? 24? Bücher) sind wir z. Z. noch schlechter unterrichtet als über die Chronographie; Mitteilungen über das, was erhalten ist, zu machen, ist ohne rechten Wert, da die Untersuchungen noch in den Anfängen stecken. (Eine Uebersicht hat Preuschen in meiner altchristl. Litt.-Gesch. I, S. 503 ff. gegeben.) Das Werk scheint eine Art von Encyklopädie der realistischen Wissenschaften, der angewandten Mathematik und der Technik gewesen zu sein, z. T. angefüllt mit kuriösen, läppischen, mirakulösen und anstößigen Dingen (weßhalb A. als Verfasser in Zweifel gezogen ist). Veröffentlicht sind bisher Abschnitte zum Landbau, zur Meßkunde, zur Taktik, zur Medizin und Veterinär-Medizin, zur Geheimmittelkunde u. s. w.

Die beiden Briefe — an Aristides über die Genealogien Jesu (nur fragmentarisch erhalten) und an Origenes über die Susannageschichte — sind Kleinodien kritischer historischer Arbeit, obwohl A. nur im zweiten Brief eine richtige These vertritt. Aus dem ersten Brief ergiebt sich u. a., daß Afrikanus (wie Hegesipp) noch Nachforschungen über die leiblichen Verwandten Jesu angestellt hat. Die Antwort des Origenes auf den zweiten Brief sticht unvorteilhaft von diesem ab.

Einiges spricht dafür, daß A. das Apologeticum Tertullians ins Griechische übersetzt hat (s. Texte und Unters. VIII, 4). Was ihm sonst beigelegt worden ist, ist alles unsicher bezw. unglaubwürdig (s. meine Altchristl. Litt.-Gesch. I, S. 513). **A. Harnack.**

Julius Echter, Bischof, gest. 1617, und die Gegenreformation in Würzburg. — Buchinger, Julius Echter von Mespelbrunn; Wegele, Geschichte der Universität Würzburg; ders. in d. AdB; Lossen, Die angeblichen prot. Neigungen des Bischofs Julius Echter von Würzburg (FdG 23); Ritter, Deutsche Geschichte im ZA der Gegenreformation I, S. 624 ff.: Dür bei Wetzer und Welte; Goetz, Beiträge zur Geschichte Herzog Albrechts V. und des Landsberger Bundes. — Die zuverläßigsten Nachrichten über Julius Echters kirchliche Haltung geben, so lange seine eigenen Korrespondenzen noch unveröffentlicht und unbenutzt sind, die vom Preuß. hist. Institut in Rom und von der Görresgesellschaft herausgegebenen Nuntiaturberichte: Hansen, Der Kampf um Köln, 1576—1584; ders., Der Reichstag zu Regensburg 1576, der Pacificationstag zu Köln 1579, der Reichstag zu Augsburg 1582; Schellhaß, Die süddeutsche Nuntiatur des Grafen Portia 1573/74; Schwarz, Die Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers 1573—1576; Ehses, Die Kölner Nuntiatur 1587—1590. — Kleinere Beiträge zur Geschichte Julius Echters finden sich im Archiv d. hist. V. für Unterfranken, bes. in Bd 41. Vgl. o. Bd II S. 375 den Artikel Balthasar von Dernbach und die Gegenreformation in Fulda.

Vielfache Beziehungen haben von Anfang an zwischen der Reformation und dem Bistum Würzburg bestanden; der neue Samen fiel auch hier auf fruchtbaren Boden — Ulrich von Hutten, Karlstadt liefern den Beweis dafür; aber eine allgemeine Ausbreitung der Reformation gelang infolge der ablehnenden Haltung der Obrigkeit doch nicht. Erst seit 1540, nach dem Tode des ihnen wenig günstigen Bischofs Konrad II., ist für die Anhänger der neuen Lehren eine gute Zeit angebrochen; sowohl Bischof Konrad IV. von Bibra (1540—1544) wie noch mehr Bischof Melchior Zobel (1544—1558) ließen den protestantischen Anschauungen freie Bahn. Bürgertum und Adel lösten sich zum größten Teile von der alten Kirche los und besetzten die von ihnen abhängigen Pfarreien mit lutherischen Predigern; die Institutionen der katholischen Kirche verfielen, vor allem die Klöster, und die Weltgeistlichkeit verwahrloste und glitt mit vielen ihrer Glieder sachte in das neue Fahrwasser hinein. Einzelne Städte, wie Karlstadt und Münnerstadt, waren fast ganz lutherisch; andere, wie die Hauptstadt Würzburg, zählten in der Bürgerschaft und im Rate mehr Protestanten als Katholiken. Bischof Friedrich von Wirsberg (1558—1573) hat, obwohl von ganz andern Anschauungen erfüllt, diesen Verhältnissen fast ohnmächtig gegenüber gestanden. Er war, wie sein Hofmeister 1562 von ihm sagte, in der Religion „etwas heftig," aber er war weder willensstark genug, gegen die Abtrünnigen mit Ernst einzuschreiten, noch hätte er die rechte Möglichkeit dazu gehabt: das Stift befand sich nach den Leiden des Markgrafenkriegs (1553/54) und nach dem Grumbachschen Überfall (1563) in einem hilflosen verschuldeten Stande — Friedrich selber war kein guter Verwalter — und die Kräfte der katholischen Reaktion begannen ja überhaupt sich eben erst zu sammeln, geistig und politisch. Immerhin hat Bischof Friedrich gethan, was sich einstweilen thun ließ: er schloß sich politisch so eng wie möglich an Baiern an — von seinem Kanzler Hellu konnte man zweifeln, ob er in baierischen oder in würzburgischen Diensten stand, so vielfach hat ihn Herzog Albrecht bei den Verhandlungen zur Erweiterung des Lands-

berger Bundes, dem auch der Bischof mit Eifer angehörte, verwendet — und Friedrich hat ferner in richtiger Erkenntnis des Hauptübels die ersten Grundlagen zur Erneuerung der Geistlichkeit geschaffen. Er hat schon sehr früh, 1559, an eine Berufung der Jesuiten gedacht, 1561 eine höhere Schule zu gründen versucht, die freilich nach zwei Jahren schon wieder einging, und 1567 verwirklichte er trotz des Widerstands seines Domkapitels die Gründung eines Jesuitenkollegs in Würzburg mit zugehörigem Gymnasium und einem Konvikt für unbemittelte Zöglinge. Das war die wichtigste Saat für die Zukunft. Auch daß Friedrich solche Männer, wie es sein Kanzler Hellu war mit seiner Rührigkeit im Interesse der katholischen Sache, mit seinen Verbindungen in München, Trier und Brüssel, um sich hatte, zeigt, was er gern gewollt hätte. Er ließ 1569 die Dekrete des Konzils von Trient im Bistum veröffentlichen, er stellte eine Visitation der Klöster an, er befahl strenge Beaufsichtigung des Bücherverkaufs — aber schließlich blieb gegenüber allem Widerstand, den er nicht zu überwinden vermochte, dem entmutigten Manne nur das Gebet, daß ihm ein stärkerer Nachfolger gegeben werden möchte. Noch auf seinem letzten Krankenlager regten sich seine heißen Herzenswünsche: er wolle die ganze Diöcese von Ketzern säubern, unwürdige Priester nicht mehr dulden, nur katholische Räte und Beamte verwenden, die Trienter Dekrete durchführen, für das Schulwesen noch besser sorgen, damit niemand außer Landes zu gehen und sich ketzerischer Ansteckung auszusetzen brauche.

Als er am 12. Oktober 1573 starb, war das Stift noch immer im übelsten Zustand; weder die weltlichen noch die geistlichen Angelegenheiten waren von Friedrich vorwärts gebracht worden. Selbst das Jesuitenkolleg entfaltete damals noch nicht die gewünschte Wirkung: die Abneigung gegen das selbstständige und selbstbewußte Auftreten der Jesuiten war nicht nur beim Domkapitel und bei der Bevölkerung, sondern sogar beim Bischof und seinen Räten zu groß, als daß ein planvolles Zusammenwirken aller reformfreundlichen Kräfte schon hätte stattfinden können. Die Frage, wem das Stift in Zukunft gehören werde, dem Protestantismus oder der katholischen Kirche, hing in hohem Maße von der Persönlichkeit des neu zu wählenden Bischofs ab — das wußte man in München und in Rom und suchte deshalb, seit man von Friedrichs gefährlicher Krankheit erfahren hatte, eine gute Neuwahl vorzubereiten. Aber noch ehe eine Einwirkung von Rom her erfolgen konnte, wurde am 1. Dezember 1573 — vielleicht allerdings mit Zuthun eines anwesenden baierischen Gesandten — einstimmig der jugendliche Domdechant Julius Echter von Mespelbrunn zum Bischof gewählt. Es hat sich, wie wir aus Julius' eigenem Munde wissen, anfangs ein Widerspruch gegen seine Wahl geregt, aber sie erfolgte dann doch einstimmig, obwohl er unzweifelhaft der Kandidat der strengen Richtung gewesen ist.

Julius Echter, aus altem fränkischen, in mainzischen Diensten stehendem Geschlechte, war am 18. März 1545 auf dem Schlosse Mespelbrunn im Spessart geboren, als zweiter Sohn des mainzischen Rates Peter Echter. Vater und Mutter waren dem alten Glauben zähe treu geblieben; so geschah auch die Erziehung der Kinder im Geiste der katholischen Kirche. Kanonikate, die Julius 1554 in Würzburg, 1559 in Mainz erhielt, haben wohl die Mittel zu einer ungewöhnlich ausgedehnten Ausbildung gewährt: er hat von 1560—1569 in Mainz, Löwen, Douai, Paris, Angers, Pavia und Rom studiert — an lauter Plätzen, wo die alte Kirche herrschend geblieben war. Als Lizentiat der Rechte und mit einer Bildung, die später oft an ihm gerühmt wurde, ist Julius 1569 nach Würzburg gekommen und als aktives Mitglied ins Domkapitel aufgenommen worden. Sowohl seine Begabung wie die Geringwertigkeit der andern Kapitulare zeigte sich, als er — der jüngste im Kapitel — schon im Frühjahr 1570 zum Domscholaster, im August desselben Jahres zum Domdechanten — dem wichtigsten Amte des Kapitels — und dann mit 28 Jahren zum Bischof gewählt wurde. Er war noch nicht einmal Priester; auf seine Bitte hin war er 1571 zwar nicht förmlich, aber doch stillschweigend davon dispensiert worden.

Leicht war die Aufgabe nicht, die ihm jetzt noch vor dem Mannesalter zufiel: ein verschuldetes, schlecht verwaltetes Stift mit einer zur größeren Hälfte protestantisch gesinnten Bevölkerung, einer unbrauchbaren, weil ungebildeten und unsittlich lebenden Geistlichkeit, mit einem zwar nicht protestantischen, aber doch alle kirchlichen Verpflichtungen vernachlässigenden und um des erwünschteren weltlichen Lebens willen jeder Reform abgeneigten Domkapitel war das Erbteil, das der Neuerwählte antrat. Hatte er ein festes Programm, den Mißständen abzuhelfen, war er mit Recht eine Hoffnung der strengeren Partei, war das anfängliche Zögern, das an ihm bemerkt wurde, nur die kluge Vorbereitung auf den entscheidenden Schlag?

Die Frage nach der kirchlichen Stellung Julius Echters ist, nachdem sie eine Zeit lang umstritten war, jetzt unzweifelhaft so zu beantworten, daß er niemals protestantische

Neigungen gehabt hat, sondern daß er stets der katholischen Kirche mit Eifer anhing. Das wenige, was man als Spuren protestantischer Sympathien deuten zu können glaubte, hat einer strengeren Prüfung nicht stand gehalten; dagegen haben sich die Zeugnisse vermehrt, daß Julius schon im ersten Jahrzehnt seiner Regierung die Erwartungen der kirchlichen Reformpartei mit Recht auf sich lenkte, wenn er ihnen auch noch nicht in dem Maße wie später entsprach. Schon vor seiner Wahl galt er dem Nuntius Gropper als der einzige geeignete Kandidat; alle Schilderungen, die nach seiner Wahl von ihm gemacht worden sind, stimmen darin überein, daß er ein aufrichtiger Katholik sei, von dem man das beste hoffen dürfe. So kam es, daß man in Rom seine Wahl mit hoher Befriedigung aufnahm — die beinahe für alle deutschen Bistümer befürchtete Gefahr der Säkularisierung galt im Augenblick für Würzburg als beseitigt. Urteilten doch selbst die strengsten und maßgebendsten der Kritiker günstig über Julius: der Rektor des Würzburger Jesuitenkolleges konnte ihn im Herbst 1572 empfehlen; aus dem Sommer 1575 liegen zwei andere Zeugnisse von Würzburger Jesuiten vor, die seinen Eifer für Wiederherstellung des morschen Kirchenwesens, für Heranbildung besserer Geistlichen rühmen — hatte er sich doch auch vor seiner Priesterweihe und Konsekration zum Bischof (Pfingsten 1575) durch geistliche Exerzitien bei den Jesuiten vorbereitet und dann neben einem Franziskaner auch einen Jesuiten zum Beichtvater angenommen. Alle aus den folgenden Jahren stammenden Urteile über Julius bestätigen immer wieder das gleiche: daß es ihm ernst war mit seiner katholischen Gesinnung und daß er sie gern bethätigen wollte. Während man ihn deshalb auf katholischer Seite überaus hoch schätzte, spricht das Urteil protestantischer Kreise aus den Worten des Kurfürsten von der Pfalz von 1576: Julius sei ein großer Jesuiter und mit diesem Teufelsgeschmeiß ganz und gar umgeben.

Auch seine Thätigkeit in der Reichspolitik bestätigt, was man katholischerseits von ihm dachte; er hat sich eng an die katholischen Stände des Reichs angeschlossen und mit ihnen die gemeinsamen Interessen vertreten: so auf dem Regensburger Reichstag von 1576 gegenüber der Freistellung und der Deklaration K. Ferdinands, so auf dem Augsburger Reichstag von 1582 im Magdeburger Sessionsstreit und in allen die Religion berührenden Fragen. Aufs engste hat sich Julius vor allem an Baiern angelehnt; die Politik seines Vorgängers fortsetzend hat er dem Landsberger Bunde bis zu dessen Ausgang (1598) als das eifrigste Mitglied neben Baiern angehört und die Aufrechterhaltung und Erweiterung des Bundes immer wieder befürwortet, — nur mit Bedauern hat er schließlich der Auflösung zugestimmt. Baierns Politik hat er im Kölnischen Kriege vom ersten Moment an unterstützt; seine frühere Freundschaft mit Kurfürst Gebhard hat ihn nicht daran gehindert, und es war ein vollständiger Irrtum, wenn einzelne Protestanten sich damals Hoffnung auf ihn machten, — es war lediglich die Mißdeutung einer Verstimmung, die ihn 1582 in Augsburg im Augenblick allerdings ergriffen hatte, als ihm Madruzzo im Auftrag der Kurie des fuldischen Handels halber heftig zusetzte, obwohl man ihm gerade damals auf dem Reichstag wegen seiner energischen Haltung gegenüber den Protestanten besonders dankbar hätte sein müssen. Mit dieser fuldischen Angelegenheit hängt alles zusammen, was Anlaß zu der Vermutung geheimer protestantischer Neigungen gegeben hat, mit ihr auch der einzige offenbare Makel, der auf seinen Charakter fällt — denn um einen Fehler nicht einzugestehen, hat er die Wahrheit in vielfacher Weise gebeugt.

Der Grund, warum Julius 1576 auf das Anerbieten der fuldischen Stände, bei der Absetzung des Abtes Balthasar von Dernbach mitzuwirken und sein Nachfolger zu werden, einging, war sicherlich kein religiöser: antikatholische Absichten, wie Ritterschaft und Städte der Reichsabtei Fulda sie hegten, hat Julius niemals gehabt; im katholischen Interesse aber, wie er später vorgab, konnte er doch unmöglich handeln, wenn er bei der Verdrängung des kirchlich eifrigen und keineswegs schwächlichen Abtes mitwirkte. Der treibende Grund war doch vielmehr nur der, daß Julius der sich häufig wiederholenden Streitigkeiten zwischen seinem Bistum und der ihm zwar unterstellten, aber dennoch als reichsunmittelbar selbstständigen Abtei ein für allemal ein Ende machen wollte, indem er diese scheinbar so günstige Möglichkeit einer Einverleibung ergriff: ein jugendlich vorschneller Ehrgeiz hat ihn dabei angereizt. Er hat im Juni 1576 in Hammelburg persönlich mitgeholfen, den gefangenen Abt zur Abdankung zu zwingen; er hat die Administration angetreten und nach allen Seiten hin verkündet, daß der Abt freiwillig zurückgetreten sei. Der wahre Sachverhalt blieb nicht lange verborgen, und als Balthasar sich beschwerdeführend an Kaiser und Papst wandte, ist die Entrüstung über Julius in den katholischen Reihen eine allgemeine geworden. Der Kaiser hat die Hammelburger Abmachungen für nichtig erklärt und seit 1577 die Abtei in Sequestration genommen, bis der Streit vor dem Reichs-

kammergericht entschieden sei. Daß ein Rechtsverfahren eingeleitet wurde anstatt der unmittelbaren Wiedereinsetzung des Abtes, darin lag noch immer ein Erfolg des Bischofs — er dankte es wohl der Gunst, die ihm Rudolf II. widmete. Bis zum Jahre 1602 hat sich das gerichtliche Verfahren hingezogen: da erst erhielt der Abt sein volles Recht zurück.

Auch die Kurie hat sich natürlich vom ersten Augenblick an bei diesem Handel schroff gegen Julius gestellt; man ließ sich durch den von Julius nach Rom geschickten Gesandten nicht überzeugen, daß nur auf diese Weise die Abtei vor dem Protestantismus habe gerettet werden können. Mahnungen und Drohungen sind in den nächsten Jahren unausgesetzt von Rom aus an Julius gerichtet worden, damit er das Geschehene selber rückgängig mache.

Julius blieb jedoch hartnäckig dabei, daß er für sein gutes Recht und für seine Ehre einzutreten habe: der Abt habe ihn freiwillig zum Nachfolger haben wollen und alle späteren Ausstreuungen seien beleidigende Verdrehungen der Wahrheit! Im Laufe der Jahre hat Julius seine Meinung in verschiedener Weise ausgesprochen: 1577 und 1579 sagte er päpstlichen Nuntien, der Abt habe ihn selber gerufen und ihn mit Hinweis auf die gefahrdrohende Lage der Abtei um Übernahme der Administration gebeten, und um den Freund aus Verlegenheit zu befreien, habe er schließlich zugestimmt; 1589 dagegen schrieb er nach Rom, er sei vom Abte hintergangen worden, indem dieser ihm nur die Entwirrung einer verwickelten Sache habe zuschieben wollen. Unwahr ist beides! Man war in Rom erbittert über Julius: seine Hartnäckigkeit übersteige alle erlaubten Grenzen und verletze die dem hl. Stuhle schuldige Ehrerbietung, schrieb der Kardinal Como 1579 an den deutschen Nuntius Castagna, und Madruzzo erhielt 1582 in seiner Instruktion den Auftrag, den Bischof auf seine wahre Ehre, auf die Nächstenliebe und auf den Gehorsam gegen den Stellvertreter Christi hinzuweisen. Mit den Auseinandersetzungen zwischen Madruzzo und Julius in Augsburg (Sommer 1582) hängt das Gerücht zusammen, das kurz nachher über die Absichten des Bischofs entstand und das man in den Kreisen des wetterauischen Adels, am Hofe des Kurfürsten Gebhard von Köln und des protestantischen Erzbischofs von Bremen hoffend aufnahm: als Madruzzo ihm einmal allzudeutlich die Wahrheit gesagt und die Zustimmung des Papstes zur Behauptung der Abtei als gänzlich ausgeschlossen bezeichnet hatte, war Julius darüber so aus der Fassung, daß er erregte Äußerungen gethan haben mag — Bedeutung für seine fernere Haltung hatten sie freilich nicht. Auch die Drohungen Roms verwirklichten sich nicht; man hielt mit der Strenge, die man gerne gebraucht hätte, dennoch zurück: des Bischofs Gesinnung, sein Eifer für die katholische Sache war im übrigen zu wertvoll, als daß man ihn ganz vor den Kopf stoßen wollte. So ließ man schließlich dem Rechtsverfahren, dem sich Julius allein unterwerfen wollte, seinen Lauf.

Es sollte der Nachweis erbracht werden, daß von protestantischen Neigungen bei Julius mit Recht nicht gesprochen werden kann. Wenn trotzdem ein Jahrzehnt lang von einer wirklichen Gegenreformation in Würzburg noch nichts zu spüren war, so lag es einmal daran, daß die Hilfskräfte für ein solches Unternehmen noch fehlten — die von den Jesuiten geleiteten Schulen sollten sie erst heranbilden — vor allem aber, daß Julius selber seine Gesinnung noch nicht in energische That umzusetzen wagte. Es hat sich in ihm in diesem ersten Jahrzehnt eine innere Entwicklung vollzogen: eine Reihe von sehr verschiedenartigen Gründen haben zusammenwirkend ihn erst zum wahren Kämpfer für die Gegenreformation gemacht. Sein ganzes Wesen mußte sich offenbar durch Erfahrungen erst festigen — anfangs ist trotz seiner gutkirchlichen Gesinnung weder eine klare Einsicht in die kirchliche Lage und die sich gegenüberstehenden Kräfte noch ein allzu großer Mut zum Handeln zu spüren. Er scheute z. B., obwohl man ihn von Rom aus mehrfach dazu ermahnte (1575, 1577), die Abhaltung einer Diöcesansynode: er meinte, nur ein gemeinsames Vorgehen aller Bischöfe seiner Provinz könne etwas nützen, der einzelne würde sich bei solchem Vorgehen den tödlichen Haß der protestantischen Fürsten zuziehen. Einschreiten gegen die verdächtigen oder offenbar ketzerischen Geistlichen des Stifts schien ihm unmöglich: ganze Gegenden würden dadurch von Geistlichen entblößt werden, da ein Ersatz zunächst nicht vorhanden sei. Auch wagte er nicht, von allen Beamten des Herzogtums, wie der Nuntius Portia 1577 mahnte, den Eid auf das katholische Glaubensbekenntnis zu fordern: das gehe besonders aus Rücksicht auf die adeligen Familien nicht, von denen keine mehr rein katholisch sei und denen doch gewisse Ämter nicht vorenthalten werden könnten. In seiner nächsten Umgebung blieben noch so eifrige Protestanten wie Georg Ludwig von Seinsheim. Rücksichten auf den Adel und auf die 1573 beschworene Wahlkapitulation hielten Julius auch dem Kapitel gegenüber zurück. Noch 1582 überschätzte er den bei größeren Reformen zu erwartenden Widerstand

so sehr, daß er sich bei Madruzzo, dem er über die Mängel in 300 seiner Pfarreien berichtete, ein päpstliches Breve ausbat, das ihn selber wegen des schlimmen Zustands seiner Diöcese tadeln, ihm eine Visitation und Prüfung aller anzustellenden Geistlichen auferlegen sollte; ein zweites ähnliches Breve bat er an das Kapitel zu richten — er wollte gegenüber Kapitel, Klöstern und Ritterschaft dadurch gedeckt sein, weil man ihm sonst „Neuerungen" vorwerfen würde. Die Kurie hat diese Breven ganz nach dem Vorschlage des Bischofs ausgestellt. Man sieht, wie ängstlich Julius noch 1582 war! Bis zu gewissem Grade hat wohl auch die fuldische Angelegenheit hemmend gewirkt: die Würzburger Jesuiten meinten 1577, wenn Julius nur erst aus diesem Handel heraus wäre, so würde er vielleicht Dinge für die Kirche verrichten, die sich andere in Deutschland noch nicht gewagt hätten. Die Verwicklung mit Fulda hat die Gedanken des Bischofs jahrelang so stark beschäftigt, daß er für ein anderes großes Unternehmen nicht frei genug war; sie ist aber andrerseits wohl auch einer der Antriebe gewesen, die Julius 1585 zum Exekutor der Gegenreformation werden ließen: er konnte, so hartnäckig er sich auch weigerte, sein Unrecht einzugestehen, sich doch nicht verhehlen, daß er sich bei den streng Gesinnten und vor allem in Rom schwer geschädigt habe, und er mag deshalb einen deutlichen Beweis seiner guten Absichten für erwünscht angesehen haben. Dazu kommen nun freilich noch andere, vielleicht ebenso wichtige Erfahrungen: die Schwäche der protestantischen Fürsten war auf den beiden Reichstagen von 1576 und 1582 und vor allem bei dem mißglückten Versuche Kurfürst Gebhards von Köln so klar hervorgetreten, daß Julius wohl keine Sorge mehr vor ihrer Einmischung empfand. Auch das ist nicht zu unterschätzen, daß seit dem Regierungsantritt Gregors XIII. (1573) von seinen Nuntien eine unermüdliche Arbeit der Ermahnung und Anspornung verrichtet worden ist, die den Kleinmütigen Mut machte, auf die erprobten Wege hinwies und das Gefühl des festen Rückhalts an der vorhandenen katholischen Partei stärkte.

So sind es gleichmäßig politische Erfahrungen, Anmahnungen von außen, die Lehre eines Mißerfolges und das Reifen seiner Persönlichkeit zur vollen Entfaltung, die Julius erst mit der Zeit an die entscheidende Aufgabe seines Lebens herantreten lassen. Freilich war in den Jahren vorher doch mancherlei schon geschehen: 1574 war die Benediktinerabtei Banz reformirt worden, 1575 mußten alle Konkubinen, selbst die der Kanoniker, die Stadt Würzburg verlassen, 1577 wurden 14 Prädikanten aus dem Stifte verjagt, obwohl Julius dabei Sorge vor dem Adel hatte; 1581 war ein Vorstoß der Ritterschaft, bei dem es sich neben der Klage über landesherrliche Übergriffe in adelige Rechte auch um kirchliche Beschwerden handelte, erfolgreich abgewiesen worden: die Ritterschaft klagte über Verletzung des Religionsfriedens, verlangte Wiedereinsetzung der vertriebenen Prediger, Abschaffung der Jesuiten, Gestattung der Ehe für alle Landgeistlichen; aber Julius lehnte diese Einmischung in die Religionsangelegenheiten, schroff ab und die Ritterschaft wagte keinen weiteren Widerspruch — zugleich ein Zeichen, wie wenig Julius auf die Stände des Hochstifts Rücksicht zu nehmen gewillt war! Verhandlungen über eine Reform der Geistlichkeit sind schon seit 1582 mit dem Kapitel gepflogen worden, aber an dessen Widerstand gescheitert: jede Reform, meinte das Kapitel, werde die Geistlichen nur dem Protestantismus vollends in die Arme treiben. Das Wichtigste aber war, was Julius bis gegen Mitte der achtziger Jahre auf dem Gebiete des Unterrichtswesens geschaffen hatte. Es schwebte ihm von Anfang an die Wiederrichtung der Universität, die einstmals zu Würzburg bestanden hatte, vor; aber der Papst, der seine Zustimmung dazu geben sollte, wollte 1575 trotz prinzipieller Genehmigung nicht viel davon wissen: erst müsse Jesuitenkolleg und Gymnasium und Priesterseminar vollständig fest stehen und ausgebaut werden. Auch das Domkapitel war gegen den Plan, weil es die Jesuiten nicht als Lehrer und Leiter an der Universität haben wollte. Nachdem Julius den päpstlichen Wünschen nachgekommen war, und seit 1578 das Priesterseminar neu organisiert hatte, hat er die Verwirklichung seines Lieblingsplanes 1581 fest ins Auge gefaßt und dem Kapitel zum Trotze — er ignorierte es ganz — am 2. Januar 1582 die neue Universität mit einer theologischen und philosophischen Fakultät eröffnet; das theologische Seminar wurde jetzt mit der Universität vereinigt. Bis alle Fakultäten eingerichtet und ein eigenes Universitätsgebäude errichtet war, sind noch beinahe 8 Jahre vergangen; die Vorlesungen sind inzwischen im Kolleg der Jesuiten, denen der stärkste Einfluß auf die Universität zufiel, gehalten worden. Das Domkapitel fügte sich seit 1585. Eine Musteranstalt der Gegenreformation war hier errichtet worden; katholisch mußte alles sein: Lehrer, Schüler und Wissenschaft. An Studentenzahl rasch aufblühend hat sie dem Bistum vor allem die Geistlichen und Beamten geliefert, die man zum Ersatz einer glaubensschwachen Generation brauchte.

Mit dieser Generation ein für allemal aufzuräumen, ist der Zweck des Vorgehens, das Julius 1584 begann und das der energischste Ausdruck der Gegenreformation im Hochstift Würzburg wurde. Der Erlaß einer neuen Kirchenordnung (1584 lateinisch, 1589 in etwas veränderter Form deutsch gedruckt) hat der Geistlichkeit zuerst ihre Pflichten im Geiste des Tridentiner Konzils eindringlich vorgehalten und die kirchliche Organisation wieder straffer angezogen. Dann wurden alle lutherischen Prediger aus dem Lande entfernt — an 170 sollen es gewesen sein — und auch die übrigen den kirchlichen Vorschriften nicht entsprechenden Geistlichen ihrer Ämter beraubt und durch zuverlässigere Elemente ersetzt. Die protestantischen Beamten wurden entlassen; des Bischofs nächste Umgebung bekam jetzt den streng katholischen Charakter, wie ihn die Hofordnung von 1614 später in Worten wiedergegeben hat — protestantische Gesinnung machte jetzt auch den Adel unbrauchbar zum Hof- oder Staatsdienst. Eine Visitation der gesamten Diöcese richtete sich gegen alle protestantischen Glieder der Bevölkerung: Julius hat sie selber zum größten Teile ausgeführt und begleitet von einigen Jesuiten die eigene Autorität zur Bekehrung der Abgefallenen eingesetzt. Mit den kleineren Städten wurde begonnen (1585) und mit der Hauptstadt (1587) das Werk beschlossen. Überall machten gütliche Aufforderungen den Anfang, dann folgten Belehrung, Zwang zum Besuch der Messe und Androhung von Strafen; 1587 mußte auswandern, wer sich nicht fügen wollte. Zureden und drohen hatte natürlich viel Erfolg: im Laufe von 3 Jahren sind etwa 100 000 bekehrt worden. Aber ein paar hundert sind doch ihrer Überzeugung treu geblieben und haben die Auswanderung vorgezogen, obwohl sie dabei auch noch ein Drittel ihres Vermögens dem Bischof hinterlassen mußten! Es wurde gesorgt, daß alle Magistrate in den Städten, alle Lehrer an den Schulen hinfort katholisch waren, daß überall der Kirchenbesuch der Unterthanen genau überwacht wurde.

Julius hat den Sturm der Entrüstung, den er durch sein Vorgehen auf protestantischer Seite hervorrief, ruhig hingenommen. Flugschriften erschienen gegen ihn; die fränkische Ritterschaft protestierte, aber ohne ernste Nachhaltigkeit; die Kurfürsten von Sachsen, Pfalz und Brandenburg, der Landgraf von Hessen, die Markgrafen von Brandenburg und von Baden, der Fürst von Anhalt haben ihm schriftlich oder sogar durch Gesandte Vorhalte gemacht, einige haben sich auch mit ihren Beschwerden über Verletzung des Religionsfriedens an den Kaiser gewandt — Julius blieb dabei, daß er nur thue, was ihm der Religionsfrieden erlaube. Er hat damals die Bedeutung dieser protestantischen Ermahnungen nicht mehr überschätzt; er dachte wohl das gleiche, was er 1589 dem Kaiser im Straßburger Handel riet: er möge nur thatkräftig mit Poenalmandaten und Sequestration vorgehen, die protestantischen Fürsten würden deshalb nicht zu den Waffen greifen. Auch fühlte er stark genug den Rückhalt, den er besaß: Herzog Wilhelm von Baiern sowohl wie der Papst haben ihm Hilfe zugesagt, wenn er der Religion halber angegriffen werden sollte; des Kaisers Gunst war ihm sicher.

Mit der Unterdrückung des Protestantismus ging Hand in Hand die Reform des alten Kirchenwesens. Die neue Kirchenordnung gab neben dem, was das persönliche Leben der Geistlichen betraf, Vorschriften über den Gottesdienst, über den Besitz der Kirchen, über die Einhaltung der Konzilsbeschlüsse; dazu kamen neue verbesserte Ausgaben der gottesdienstlichen Bücher, der Breviarien, Gradualien, Antiphonare, Psalterien und Missalen — Julius selber schrieb dazu einschärfende Vorreden. Daß der Buchhandel nur einwandfreie Bücher vertreibe, wurde kontrolliert. Die Klöster spürten ebenfalls die energisch bessernde Hand des Landesherren: das Vermögen der unwiederbringlich verfallenen wurde besseren Zwecken (Universität, Hospital) zugewandt, die lebensfähigen dagegen wieder hergestellt, mit Visitationen scharf überwacht und tüchtige weltliche Verwalter eingesetzt. Selbst an das Kapitel wagte sich Julius, wenn auch ohne Schroffheit, mit Reformen heran: die Residenzpflicht wurde eingeschärft, die Aufnahmebedingungen strenger gemacht und der Einfluß des Bischofs auf die Besetzung erledigter Stellen erweitert.

Was das äußerlich auffallendste Kennzeichen des nachtridentinischen Katholizismus wurde, fand auch durch Julius jetzt die eifrigste Pflege: Prozessionen und Marienandachten, Erwerbung und pomphafte Verehrung von Reliquien, Gründung und Begünstigung von geistlichen Bruderschaften.

Hinter den kräftigen und grellen Farben des Bildes, das die Diöcese seit Ende der achtziger Jahre gewährte, traten die letzten bescheidenen Lebenszeichen des Protestantismus an der oder jener Stelle des Stiftes zurück; einzelne vom Adel widersetzten sich noch längere Zeit und Reste der Reformation haben sich in die Zeit der kurzen Schwedenherrschaft (1631—1634) und von da wieder bis zum Beginn der Religionsfreiheit am

Anfang des 19. Jahrhunderts hinübergerettet. Im allgemeinen aber ging es in Würzburg wie überall, wo die Gegenreformation energisch durchgeführt wurde: die Bevölkerung war schon in der nächsten Generation völlig verwandelt, der Kirche und den Jesuiten mit Hingebung zugethan.

Unzweifelhaft ist das geistige und materielle Leben des Bistums Würzburg durch die Gegenreformation eingeengt worden: wissenschaftlich hervorragendes ist z. B. von der Universität nicht ausgegangen. Aber was innerhalb der engeren Sphäre geleistet werden konnte, hat Julius — mit seiner energischen und sittenreinen Persönlichkeit das System belebend — jedenfalls geleistet. Der wirtschaftlich zerrüttete Zustand, in dem er das Bistum übernommen hatte, ist in einer Zeit langen Friedens durch sein Geschick beseitigt worden: die Verwaltung wurde geordnet, die Schuldenlast erheblich vermindert, verpfändete Güter eingelöst, die Rechtspflege verbessert; das Unterrichtswesen wurde durch Anlegung von Volksschulen auf dem Lande ausgedehnt. Gott gebe uns Franken wieder einen solchen Vater und Haushalter, hat ein schlichter Würzburger Bürger bei Julius Echters Tod (13. Sept. 1617) in seinen Hauskalender geschrieben. — Das segensreichste und dauerndste Denkmal bleibt neben der Universität, die freilich später ihren ursprünglichen kirchlichen Charakter zu ihrem Glück vollständig verlor, das Juliusspital, das 1576 aus dem Vermögen des verfallenen Klosters Heiligenthal gegründet und von Julius mit größter Sorge gefördert wurde. Die Lieblingsschöpfungen des Bischofs (Spital mit Kirche, Universität mit Kirche) sowie die Wiederherstellung oder Neugründung von etwa 300 Kirchen im Bistum, die Erneuerung des Würzburger Doms und des durch Brand zweimal beschädigten Schlosses Marienberg haben auch zu einer reichen Bauthätigkeit unter seiner Regierung geführt.

So ist das Hochstift durch Julius in jeder Weise gehoben und durch ihn zu einem ansehnlichen Faktor innerhalb des Reiches und seiner Parteien gemacht worden. Die von Anfang an eingenommene Stellung in der Reichspolitik hat Julius auch in seiner spätern Zeit festgehalten: er ist bei allen Gelegenheiten eine Stütze, oft auch ein Führer der katholischen Partei gewesen. Der enge Zusammenhang mit der baierischen Politik blieb bestehen; mit Herzog Maximilian war er 1609 der Gründer der Liga und dann mit seiner Energie und mit den vermehrten Kräften seines Bistums eines ihrer wertvollsten Mitglieder. **Walter Goetz.**

Jumpers wurden früher spottweise die calvinistischen Methodisten in Wales genannt, weil sie ihre innere Erregung nicht bloß in Ausrufen, wie sie in methodistischen Versammlungen gewöhnlich sind, äußerten, sondern auch „vor Freuden hüpften und sprangen“. Solche ekstatische Erscheinungen traten zuerst etwa 1760 in den welschen Methodistenkreisen zu Tage und verbreiteten sich rasch mit ansteckender Gewalt, so daß sie wohl eine Zeit lang als charakteristisch für dieselben gelten konnten. Man berief sich zur Rechtfertigung auf Lc 6, 23; AG 3, 8, und 2 Sa 6, 16. In neuerer Zeit ist aber mehr Nüchternheit herrschend geworden, und der Methodismus, dem die Mehrzahl der Einwohnerschaft von Wales zugehört, nimmt dort eine wichtigere Stellung ein als selbst die Staatskirche, dies auch darum, weil er der Landessprache alles Recht wiederfahren läßt. Vgl. History and Constitution of the Calvinistic Methodists Drawn up by their own Association Ministers, 1827. **C. Schoell †.**

Junilius, um 550. — Ausgaben: J. Gast, Bas. 1545; Paris 1644. diese Ausgabe abgedruckt in MSL 68, 15—42; H. Kihn, Jun. Afr. instituta regularia divinae legis, Frib. Br. 1880. Vgl. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Jun. Afric. als Exegeten, Freib. 1880 (im Anhang 465—528 ist auch die Schrift abgedruckt); G. Salmon in DchrB 3, 1882, 534 f.; A. Rahlfs, Lehrer und Schüler bei Junil. Afric., in Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., 1890, 242—246 (Beitrag zur Textkritik). — Die dem J. zuweilen zugeschriebene kleine exegetische Abhandlung: commentaria in tria priora capita Geneseos bildet den Anfang des Genesiskommentars in Bedas Werken, wo die vorangeschickte Zuschrift an einen Abt Acca gerichtet ist (vgl. J. A. Fabricius, Bibl. Lat. ed. Mansi 4, Patav. 1754, 205).

Junilius (Junillus, *'Ιούνιλος*), aus Afrika gebürtig, dessen Buch instituta regularia divinae legis (bisher fälschlich nach der Überschrift des 1. Kapitels: de partibus divinae legis genannt) nach einem Teile seines Inhalts gewöhnlich zu den ersten Anfängen einer biblischen Einleitungswissenschaft gerechnet wird, gehört in das 6. Jahrhundert als Zeitgenosse Cassiodors, welcher ihn (institutt. div. lect. 1, 10) unter den introductores sacrae scripturae an letzter Stelle aufführt. Ältere bezeichnen ihn unrichtig als Bischof; er ist vielmehr als hoher Staatsbeamter (vir illustris s. Fulgent. Ferrand.

bei A. Reifferscheid, Anecdota Cassinensia im Breslauer Lektionsindex, Winter 1871/72, S. 7) in Konstantinopel unter Justinian, nämlich als der von Prokop in der Historia arcana 20 erwähnte quaestor sacri palatii anzusehen (s. Kihn 222 ff.). Die erwähnte, Schrift hat er wahrscheinlich 551 dem Bischof Primasius von Hadrumetum gewidmet, der in den Wirren des Dreikapitelstreites (siehe d. Art. Bd V S. 21 ff.) nach Konstantinopel gekommen und dort in Beziehung zu seinem vornehmen Landsmanne getreten war, und dessen Name sich auch unter dem Constitutum des Vigilius (553) findet. In dem vorausgeschickten Briefe an diesen sagt Junilius, daß er das folgende einem Perser namens Paulus verdanke, der in der berühmten Schule zu Nisibis seine Bildung empfangen habe. Mit größter Wahrscheinlichkeit haben wir in diesem den Paulus aus Basra (Bassora) am Tigris, Schüler des Mar Abas, nachher (nachweislich schon 553) Metropolit von Nisibis (J. S. Assemani, Bibl. Orient. III, I, 87. 435. 632; III, II, 928) zu sehen, der als Unterthan des persischen Reiches Persa genannt wird, nicht den als Verfasser der Logik bekannten Paulus Persa (Assem. l. l. II, 414; III, I, 439; Land, Anecd. Syr. 4, Lugd. Bat. 1875, 1—30. 99—113), der auch nicht (nach Nestles Vermutung, s. ThLZ 1876, Nr. 26) mit jenem identifiziert werden darf. Paulus, der Schüler des Mar Abas, ist von Justinian zu einem Gespräch über die Grundlehren des Glaubens herangezogen worden (Assem. III, I, 632, vgl. 88); damals wird Junilius ihm bekannt geworden sein. Primasius selbst hat von Junilius verlangt, daß er das von Paulus empfangene Kompendium zur Einleitung in das tiefere Schriftstudium auch anderen mitteilte, und zu diesem Zweck hat Junilius es (zunächst aus griechischer Vorlage des ursprünglich syrischen Werkes übersetzend) zusammengestellt und in die Form von Frage und Antwort gebracht. Die Schrift enthält nun in den beiden Büchern, deren Abteilung übrigens keinen inneren Grund hat, Regeln, eine methodische Einleitung in die hl. Schriften nach Form, Umfang und Inhalt, also isagogischen und bibl. theologischen, resp. dogmatischen Stoff. So handelt der erste Teil, Buch 1, 1—10 von dem, was nach seinem Ausdruck zur superficies dictionis gehört: von dem Unterschied der Redegattungen, wonach er die historischen, prophetischen, sprichwörtlichen und einfach lehrenden Bücher unterscheidet und aufzählt, von der verschiedenen Autorität dieser Schriften (die hier in Betracht kommenden Schriften sind teils von vollkommener, teils von mittlerer, teils von gar keiner Autorität), von den Verfassern, vom Unterschied poetischer und prosaischer Schriften, von der Aufeinanderfolge beider Testamente. Besonders bemerkenswert ist, daß unter den kanonischen Schriften historischen Inhalts im AT die BB 1. und 2. Paral., Job, Esra (mit Nehemia), Esther nicht aufgezählt, sondern mit Judith, 1 und 2 Mak (nach Kihns Textrezension auch Tobias) als Antilegomena (adjungunt plures) oder libri mediae auctoritatis (c. 7) bezeichnet sind, unter unrichtiger Berufung auf die von Hieronymus bezeugte Meinung der Hebräer, welcher nur eine Reminiszenz an die Stellung der Hagiographa zu Grunde liegt. Es ist aber nachweislich die Ansicht Theodors von Mopsuestia, die hierin, wie in der Verweisung des (mit dem Buch der Weisheit zusammengestellten) Hohenliedes, des Briefes Jakobi mit 2 Ptr, Judas, 2. und 3. Jo, und der Offenbarung (de Johannis Apocalypsi apud orientales admodum dubitatur) unter die Antilegomena, ausgesprochen wird. Dies hat seit Brasichelle, Expurgatio biblioth. s. patrum, Rom. 1607, 66, unserem Autor manchen Vorwurf zugezogen. Dieselbe unbestrittene Autorität in der syrischen Kirche läßt sich aber durchweg erkennen auch in dem zweiten Teil, Buch 1, 11—2, 27, der einen Ueberblick über den Lehrinhalt der hl. Schrift giebt, und zwar unter den Rubriken: 1. de deo: Wesen, Personen, Wirkungsweisen, Verhältnis zu den Geschöpfen, nämlich begriffliches als Prinzip der Eigenschaftsbestimmungen, der Sache nach zusammenfallend mit der via eminentiae und negationis; 2. de praesenti saeculo: Schöpfung, Regierung (hier auch von den verschiedenen Arten göttlicher Gesetze), von den natürlichen Dingen und ihren Zuständen, vom freien Willen; 3. de futuro saeculo: d. h. von der offenbarungsgeschichtlichen Ökonomie Gottes, von Erwählung oder Berufung (acceptio s. vocatio), die in 10 Stufen, als Annahme Abrahams, der drei Patriarchen, des Stammes Juda, des Volkes in Ägypten, Davids, des Hauses Davids, der Rückkehr aus dem Exil, der Annahme Jesu Christi nach dem Fleisch, endlich der Berufung der Heiden verläuft; ausführlich wird dann von den Typen, von den Prophezeiungen (besonders eingehend), endlich den Erfolgen dieser Typen und Prophezeiungen teils in der Zeit, unter Gesetz und Gnade, teils in der Ewigkeit gesprochen. An diesen interessanten Abriß schließen sich noch zum Schluß einige hermeneutische Regeln (c. 28), Gründe für die Inspiration der Schrift, eigentlich für ihre Glaubwürdigkeit überhaupt (c. 29), endlich eine ziemlich äußerliche Bestimmung des Verhältnisses von ratio und fides. W. Möller † (G. Krüger).

Junius, Franz, gest. den 13. Oktober 1602 a. St. — Vita nobil. et erud. viri Franc. Junii ab ipso conscripta, in luc. ed. a Paulo Merula, Lugd. Batav. 1595, Essling. 1769. Auch in den verschiedenen Editionen der Opera Junii, sowie in Gerdesii Scrinium antiq. Tom. I, ps. II, Gron. et Brem. 1749. Auch in deutscher und englischer Uebersetzung. Levensbeschrijving van beroemde en geleerde Mannen, VI, Amsteld. 1733. La France protestante; Bayle, Dictionnaire hist. et crit; Glasius, Godgeleerd Nederland; V. d. Aa, Biogr. Woordenboek d. Nederl; Sepp, Godgel. Onderwijs in Nederl. I, Leid. 1873; J. P. Niceron, Memoires, Tom 16; J. G. de Crane, Oratio de Vossiorum Juniorumque familia, Gron 1821; F. Gomari, Oratio in obitum Fr. Junii, Lugd. Bat. 1602; Siegenbeek, Geschied. der Leidsche Hoogeschool; Joh. Reitsma, Fr. Junius. Gron. 1864; Alfr. Davaine, Fr. du Jon., Paris 1882; Fr. W. Cuno, Blätter der Erinn. an Dr. Kasp. Olevianus, Barmen 1887; derselbe, Fr. Junius der Ältere, Prof. d. Theol. und Pastor. Sein Leben u. Wirken, seine Schriften und Briefe. Mit dem Bildnis und einem Faksimile des Junius, Amsterdam 1891.

Franz Junius, eigentlich du Jon, Sohn des Dionys du Jon, dessen Vater Wilhelm du Jon, Herr von La Boffardinière bei Issoudun, unter Ludwig XII. in den Adelsstand erhoben wurde, ist geboren den 1. Mai 1545 a. St. zu Bourges im Departement Cher, Frankreich. Bis zum 12. Lebensjahre wurde er wegen seiner Schwächlichkeit im Hause seines Vaters, der königlicher Rat und Kriegskommissär war, durch Privatunterweisung herangebildet. In der öffentlichen Schule, der er nunmehr übergeben wurde, ward ihm eine unmenschliche Behandlung von seiten eines rohen Lehrers zu teil. Doch ertrug er dieselbe mit aller Geduld, um nicht seinen von ihm heftig geliebten Vater mit Klagen zu betrüben. In seinem 13. Jahre begann er das Studium der Rechte bei Hugo Donellus, steckte aber dasselbe bald wieder auf, um auf dem Gymnasium zu Lyon die Lücken seiner humanistischen Vorbildung auszufüllen. Hierselbst fand er sich umgeben von Verführungen zur Unsittlichkeit sowie zur Atheisterei. Den ersteren begegnete er siegreich, während er den letzteren unterlag. Ein Volksaufruhr führte ihn aus der Stadt aufs Land, wo ein frommer Landmann ihn auf seine Verirrungen aufmerksam machte. Der Besuch eines ref. Gottesdienstes und die Unterredungen seines Vaters veranlaßten ihn, ein Neues Testament aufzuschlagen. Sein Auge fiel auf das 1. Kapitel des Johannesevangeliums, das ihn erschütterte und zum lebendigen Glauben brachte. Er zog nun nach Genf, wo er nach dem Tode seines Vaters, der von dem fanatischen papistischen Janhagel zu Issoudun bei einer Untersuchung ihrer Greuelthaten erschlagen wurde, sich dem Studium der Theologie widmete. Unter unsäglichen Entbehrungen lebte er hier bis zum April 1565, da ihn die wallonische Gemeinde von Antwerpen zu ihrem Prediger berief. Mit seinen Amtsbrüdern wurde er in dieser Stellung oft verfolgt. Öfters predigte er beim Scheine der Flammen, in denen die Märtyrer des reformierten Glaubens ihren Tod fanden. Nachher finden wir ihn unter den Feldpredigern jener Tage. Ein Glaubensbekenntnis, das er im August 1566 für seine Glaubensgenossen aufstellte, zeugt von dem Ansehen, das er genoß. Auch wurde er zur Revision der Konfessionsschrift des Guido de Bray (der Belgica) ausersehen. Gegen die Bilderstürmerei trat er mit aller Entschiedenheit auf. Trotzdem hielten ihn die Gegner für einen Anstifter derselben, daher er sich täglich vor Nachstellungen hüten mußte. Hierauf wirkte er einige Zeit im Limburgischen. Römische und Anabaptisten bereiteten ihm aber viele Hindernisse. Um Ostern 1567 begab er sich auf die Flucht. Er wurde Pastor bei der wallonischen Gemeinde zu Schönau in der Kurpfalz, wo er, nachdem er ungern den Feldzug des Prinzen Wilhelm von Oranien nach der Champagne mitgemacht, mehrere Jahre litterarischen Arbeiten sich widmen und mit Dathenus und Colonius für die pfälzischen Fremdengemeinden und deren Autonomie thätig sein durfte. Im Jahre 1573 berief der Kurfürst Friedrich III. Junius nach Heidelberg, um den Professor der alttestamentlichen Exegese Emmanuel Tremellius bei seiner lateinischen Uebersetzung des ATs zu unterstützen. Diese seine Mitarbeit gab ihm in der Folge Veranlassung zur Veröffentlichung des 1. Briefes St. Johannes, der Apostelgeschichte und der beiden Korintherbriefe nach dem arabischen Kodex des NTs, sowie zu einer hebräischen Grammatik. Nach dem Tode des genannten Kurfürsten mußte er der lutherischen Reaktion Ludwigs VI. weichen und wurde von dem Pfalzgrafen Johann Kasimir an das von demselben neugegründete reformierte Casimirianum zu Neustadt a. d. Haardt berufen. Bald darauf aber übernahm er die Predigerstelle der Wallonen in Otterberg, wo er sein später für das Synodal- und Presbyterialwesen epochemachendes Werk: **Ecclesiastici sive de natura et administratione ecclesiae Dei libri tres** schrieb. Im Juni 1582 kehrt er zu seiner Professur nach Neustadt zurück und zieht 1584, nach dem Tode Ludwigs VI., mit hiesiger Hochschule nach Heidelberg. Im Jahre 1588 giebt er in lateinischer Über-

setzung des Kuropalaten Georg Codinus Werk de officialibus palatii Constantinopolitani, aber nach einem verstümmelten Kodex, wie er zu seinem Kummer zu spät bemerkte, heraus, worüber ihn der Ingolstadter Jesuit Jakob Gretser verspottet. Auch konnte J. durch eine vermeintliche zweite Ausgabe dieses Werkes nach einer Abschrift des besten Kodex, die er auf der Heidelberger Universitätsbibliothek, deren Leiter er eine Zeit lang war, gefunden, durch Schuld des Verlegers, sich nicht retablieren. Im Jahre 1592 folgte er einem Rufe an die Universität Leiden, an der er bis zu seinem Ende unter großem Zulaufe lehrte. Er starb am 13. Oktober 1602 a. St. an der Pest.

Junius hat sich in der theologischen Wissenschaft einen nicht unbedeutenden Namen erworben. Seine zahlreichen Schriften, worunter auch mehrere philologischen und historischen Inhaltes sich befinden, sind sämtlich in unserer obengenannten Monographie aufgeführt. Seine Kommentare zu einigen Büchern des ATs haben große Anerkennung bei seinen Zeitgenossen gefunden. Die Parallela sacra sind sogar bahnbrechend auf diesem Gebiete gewesen. Für die Sache des Protestantismus ist er mit großem Geschicke gegen die Kirche Roms aufgetreten, wie seine Schriften bezeugen, von denen Admonition Chrestienne und vor allen seine Animadversiones zu den Kontroversschriften des Jesuiten Bellarmin am bekanntesten geworden sind. Als Apologet der christlichen Wahrheit hat er sich in Defensio catholicae doctrinae gegen die Antitrinitarier hervorgethan. Auch gegen Arminius, den Independentismus und andere kirchliche Abnormitäten ist er, trotz seiner großen Friedensliebe, energisch vorgegangen. Le paisible Chrestien ou de la Paix de l'Eglise Catholique, einige Monate vor dem Abfall Heinrichs IV. (von Frankreich) vom Protestantismus geschrieben, behandelt die Idee einer vom Papste unabhängigen gallikanisch-katholischen Kirche. Für Deutschland erschien diese Schrift lateinisch unter dem Titel Eirenicum mit einigen Modifikationen; die Lutheraner werden darin gegen die Reformierten zu brüderlicher Gesinnung aufgefordert. Das Ansehen unseres Gelehrten war unter seinen Glaubensgenossen sehr groß, wie die Menge von Gutachten bezeugt, um welche er von kirchlichen Korporationen und Synoden verschiedener Länder gebeten wurde. Obgleich in seinen jüngeren Jahren ein Feind des weiblichen Geschlechts, hatte er sich viermal doch verehelicht. Sein ganzes Leben hindurch hatte er mit einer großen Schüchternheit zu kämpfen. Lachen war ihm zuwider. Sein Urteil war bei aller Milde und Bescheidenheit stets präzisiert und nie schwankend. Dabei besaß er die Elastizität des Geistes, auch mit Andersgesinnten freundlich verkehren zu können, was solche öfters zu dem unrichtigen Schluß verleitete, sie könnten sich auf ihn als ihren Gewährsmann berufen. In seiner theologischen Überzeugung ist er stets ein genuiner Schüler des großen Calvin gewesen. Sein gleichnamiger Sohn, gest. 1677 zu Windsor, hat eine epochemachende Bedeutung für die Entwickelung der germanischen Sprachstudien sich erworben. **Cuno.**

Jurieu, Pierre, geb. 1637, gest. 1713. — Litteratur: De Chaufepié, Nouveau dictionnaire historique et critique pour servir de supplément à celui de Bayle, Amsterdam 1750; Gebrüder Haag, La France protestante, Paris 1846; Ch. Weiß, Histoire des réfugiés protestants de France, Paris 1853, 2 Bde in 12°; C. E. Mégnin, Pierre Jurieu, Strasbourg 1854; A. Sayous, Littérature française à l'étranger, Paris 1853; Jean Rou, Mémoires inédits et opuscules, Paris 1857, 2 Bde in 8°; E. van Oordt, P. Jurieu, historien et apologète de la Reformation, Genève 1879; A. Schweizer, Geschichte der reformierten Centraldogmen; Saigey, Art. über Jürieu's Streit mit Pajon in Revue de théologie de Strasbourg XIV, p. 335; Frank Puaux, Les précurseurs français de la tolérance, Dôle 1880; und Art. in Lichtenbergers Encyklopädie; Art. J. Bonnet, Bulletin d'Histoire du Protest. français, t. XXXIV, p. 404; J. Denis, Bayle et Jurieu in den Mémoires de l'Académie de Caen, 1886; Alfred Rebellian, Bossuet historien du Protestantisme, Paris 1891; J. B. Kan, Bayle et Jurieu, dans le IV vol. du Bulletin de la Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes 1890; Michelet, Histoire de France, Bd. XIV S. 407.

Pierre J. war, mit Bayle, der bedeutendste Theolog und kräftigste Kontroversist unter den französischen Reformierten am Ende des 17. Jahrhunderts. Sein Vater, evangelischer Pfarrer zu Mer bei Blois, hatte sich schon als Kontroversist ausgezeichnet. Durch seine Mutter war er Enkel des berühmten Theologen P. Du Moulin. Er studierte Philosophie unter Drouet auf der Akademie von Saumur und Theologie zu Sedan, wo er den Vorlesungen von Du Moulin und Leblanc de Beaulieu beiwohnte (1656—58), dann bereiste er die Niederlande und England. Im letzteren Lande setzte er seine theologischen Studien unter Leitung seines Oheims Rivet fort und empfing die anglikanische Ordination. — Nach Frankreich in die väterliche Pfarrstelle zurückgerufen (1659/60), ließ er sich die heimatliche Ordination erteilen und blieb in diesem Amte bis 1674, mit Ausnahme eines

Jahres, während dessen er die Gemeinde von Vitry-le-François aushilfsweise bediente, wo er sich die Anhänglichkeit von allen erwarb. Im Jahre 1674 nahm er einen Ruf von der Universität Sedan als Professor der hebräischen Sprache an und wurde daselbst auch bald als Prediger angestellt. Als Dozent wie als Prediger entsprach J. allen Erwartungen so sehr, daß Bayle, welcher durch seine Vermittelung eine philosophische Lehrstelle in Sedan erhalten hatte (1675), ihn als „un des premiers hommes de ce siècle, le premier de notre communion" bezeichnet hat. Während der zehn Jahre, die er in Sedan verbrachte, ließ er keinen der Angriffe von Arnauld, Bossuet, Maimbourg, Nicole u. s. w. gegen den Protestantismus vorübergehen, ohne sie zu widerlegen. Im J. 1677 reiste er nach Paris, um an der Konferenz über den Pajonismus teilzunehmen. Im Jahre 1680 schlug er einen dringenden Ruf der Wallonischen Gemeinde zu Rotterdam aus, um auf seinem Posten zu bleiben. Erst im Juli 1681, als die Akademie zu Sedan aufgehoben wurde und gerade für ihn der Aufenthalt in Frankreich gefährlich geworden war, begab er sich nach Rotterdam, wo man für ihn, neben einer Pfarrerstelle, noch eine Professur an der „Ecole illustre" gründete. Von hier aus arbeitete J. mit unverdrossenem Eifer an der Rettung der reformierten Kirche Frankreichs, durch seine Schriften, wie durch seine Fürsorge für die verbannten Prediger. — Als im Oktober 1685 das Edikt von Nantes aufgehoben ward und eine Menge von Refugiés in den Niederlanden Zuflucht suchten, wurde J. der erste Helfer für viele und er verwendete seinen Einfluß bei den Häuptern der Republik, besonders bei dem Prinzen von Oranien, sowie bei der Herzogin von Braunschweig, welche durch J. reiche Spenden an die bedrängten Flüchtlinge gelangen ließ. — Wie andere Theologen (vgl. Comenius), wurde er durch die traurige Erfahrung, verbunden mit eifriger Hoffnung auf die Zukunft des evangelischen Glaubens, veranlaßt, in der apokalyptischen Prophetie das, was er wünschte, zu suchen, wie er auch sich etwas später dazu hinreißen ließ, schwärmerische Propheten des Dauphiné als Zeichen baldiger Herstellung der reformierten Kirche zu überschätzen. — So lebhaft sich J. der französischen Geistlichen annahm und die Aussöhnung mit den Lutheranern betrieb, ebenso eifrig beschränkte er die Toleranz auf diejenigen, welche die Grunddogmen des reform. Glaubensbekenntnisses festhielten. Folglich schloß er aus der christlichen Gemeinschaft aus die Arminianer, Socinianer und Pajonisten. Da die letzteren ihre Ansichten in England und Holland zu verbreiten suchten, wurde eine Wallonische Synode (1686) in Rotterdam zusammenberufen, wo auf J.s Anraten die strengsten Maßregeln gegen sie getroffen wurden: der Uniformitätsakt sollte von jedem wallonischen Geistlichen unterzeichnet werden. — Zur Zeit des Ryswyker Friedens (1697) bot J. alles auf, die protestantischen Mächte für die Reformierten in Frankreich zu interessiren, jedoch ohne Erfolg. Indessen mahnten ihn die Gebrechen des Alters ein Werk zu beschleunigen, an dem er lange gearbeitet hatte, seine Geschichte der Dogmen (1704—5). Von da an hielt seine geschwächte Gesundheit ihn von der Arbeit zurück; er starb 11. Januar 1713 im Alter von 75 Jahren, im vollen Besitz des Glaubens, welchen er sein Leben lang bekannt und verteidigt hatte.

Wir wollen nun J.s Meinungen über einige Hauptpunkte der Dogmatik erörtern, nämlich: die Heilslehre, die Kirche und die Toleranz. J. verteidigte gegen Arnauld und Nicole die jüngste Formel, welche die Dortrechter Synode der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gegeben hatte. 1. Daß der Gläubige, nachdem er gerechtfertigt worden, die Gerechtigkeit nicht mehr verlieren könne. 2. Daß jeder Erwählte zur Gewißheit seines Heiles zu gelangen vermöge. Die genannten römischen Theologen behaupteten, daß solche Dogmen der Sittenlehre verderblich seien, dagegen beweist J. (Apologie pour la morale des Réformés), daß diese Lehre mit dem ethischen Gesetze übereinkomme; ja selbst, daß sie die größten Tugenden erzeugt habe. Andererseits hatte Cl. Pajon, Professor an der Akademie zu Saumur, die Dortrechter Lehre zu mildern gesucht, indem er lehrte, daß die göttliche Gnade, obgleich unwiderstehlich, den Sünder ohne seinen Willen nicht heilen kann. Er schrieb der Predigt des Gotteswortes bestimmenden Einfluß zu, da es nicht nur in den Seelen weilen, sondern auch in dieselben den heiligen Geist einflößen könne. — J. antwortete, daß er damit nicht erklären könnte, warum Gott zwischen den Erwählten und den Verdammten einen Unterschied macht, und hielt Gottes unbedingtes Dekret und unbesiegbare Gnade fest (Beauté de la nature et de la grâce 1687). — In Betreff der Kirche hält J. die „via media" zwischen den Extremen. Er verwirft ebenso den Begriff der Independenten, den sog. Kongregationalismus (De la puissance de l'Eglise) wie den Grundsatz der römisch-katholischen Kirche (Du vrai système de l'Eglise). In seinen, wie in Calvins Augen, ist die wahre K. an diesen zwei Zeichen erkennbar: der Predigt des reinen Gotteswortes und der rechten Verwaltung der Sakramente. Sie darf

sich selbst durch Vertreter des christlichen Volkes regieren und hat das Recht, alle diejenigen auszuschließen, welche das Glaubensbekenntnis nicht annehmen. Später aber wurde J. genötigt, um Bossuets Einwürfe zu widerlegen und neue Bedürfnisse zu befriedigen, seinen Begriff der K. zu erweitern (s. Lettres pastorales). Von nun an ist ihm die K. nicht mehr auf eine einzige Kommunion beschränkt, sondern sie schließt in sich alle getrennten K.-Gemeinden ein, welche die Grundwahrheiten des Christentums festhalten (s. De pace inter Protestantes ineunda consultatio, 1688).

In Bezug auf die Toleranz hat J. noch mehr in seinen Meinungen geschwankt. In seinen Schriften gegen D'Huisseaus „Réunion du Christianisme" und Bayles Commentaire philosophique, hat er ihre grenzenlose Toleranz als weder ehrlich noch der christlichen Lehre gemäß verworfen. Dennoch hat J. in seiner Politique du Clergé de France behauptet, daß, weit entfernt daß die Toleranz Unruhen des Volkes in einem Land erzeugen könne, im Gegenteil dieselben daher kämen, daß der Herrscher die Verschiedenheit der Glaubensmeinungen nicht dulden wollte. „Der Römisch-katholische in Frankreich, so schrieb er, der Reformierte in den Niederlanden sollten von ihren Landsleuten sagen: „Eure Religion ist ein unbesiegbares Hindernis zu Eurer Beförderung". Schließlich in seiner „Histoire du Calvinisme et du Papisme" machte J. einen Unterschied zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht. Im Namen der zweiten fordert er die volle Gewissensfreiheit. Was aber den öffentlichen Gottesdienst betrifft, so soll die Mehrheit des Volkes entscheiden, denn der Herrscher ist nur ein Abgeordneter der Volkssouveränität. — Damit kommen wir zu J.s politische Ansichten. Seit La Rochelles Fall war der republikanische Gärungsstoff unter den französischen Calvinisten erloschen, Ludwig XIII. und Ludwig XIV. hatten keine treueren Unterthanen als die Reformierten. Aber die Verletzung des Nanter Ediktes — eines Grundgesetzes des Königreichs — durch den König selbst, brachte mehrere Protestanten, wie z. B. Jurieu, dahin, an dem göttlichen Recht der Könige zu zweifeln und den Grundsatz der Volkssouveränität wieder aufzunehmen. „Es muß", so schrieb er, „in der Gesellschaft eine Gewalt geben, für welche es nicht nötig sei Recht zu haben, um ihre Thaten giltig zu machen". Nun besteht diese Gewalt nur in dem Volke. Das Volk allein macht die Herrscher, indem es ihnen die Obergewalt mitteilt" (s. Réflexions sur la cruelle persécution). Nach diesen Citaten sind wir berechtigt zu schließen, daß J. ein Vorläufer der modernen Demokratie gewesen ist. Gleichwie viele Gedanken Voltaires schon in Bayles Schriften vorkommen, so findet man in J. den Keim von Rousseaus Contrat social.

Werke. Da viele Streitschriften jener Zeit ohne Verfassernamen erschienen, ist es zuweilen schwer einige derselben J. mit Gewißheit zuzuschreiben. Es ist dies der Fall mit den „Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté" (1689—90). Eine genaue Vergleichung mit den „Lettres pastorales", welche J.s echte Werke sind, hat mich überzeugt daß beide Bücher von demselben Verfasser sein können.

A) Werke über die Dogmatik und die Polemik. 1. Gegen die Römisch-Katholiken: Apologie pour la morale des Réformés. Quévilly 1675 in 8°; Préservatif contre le changement de religion, Rouen 1680 in 12°; La politique du Clergé de France, Amsterdam 1680; Examen de l'Eucharistie de l'Eglise romaine, Rotterdam 1682; Le Janséniste convaincu de vaine sophistiquerie, Amstd. 1683; L'esprit de M. Arnauld, Deventer (Rotterdam) 1684 (2 vol. in 12); Reflexions sur la cruelle persécution que souffre l'Eglise réformée en France, 1685; Préjugés légitimes contre le papisme, Amsterdam 1685; Le vrai système de l'Eglise et la véritable analyse de la foi, Dordtr. 1686; Lettres pastorales adressées aux fideles de France, Rotterdam 1686—89; Traités sur la théologie mystique, le quiètisme étc., Rotterdam 1699. 2. Reformierte oder Lutheraner betreffend: Examen du livre de la réunion du Christianisme, Orléans 1671 in 12°; Lettre sur le baptême, Sedan 1675; Traité de la puissance de l'Eglise, Quévilly 1677; Traité de la nature et de la grâce, Utrecht 1688; Des droits des deux Souverains en matière de religion, Rotterd. 1687; De pace inter Protestantes ineunda consultatio, Utrecht 1688; Tableau du Socinianisme, La Haye 1691; Défense de la doctrine universelle de l'Eglise, Rotterdam 1695 in 8°. B) Geschichte und Politik: Abrégé de l'Histoire du Concile de Trente, Genève 1682, 2 vol. in 8°; Histoire du calvinisme et du papisme, mis en parallèle, Rotterdam 1683, 2 vol. in 4°; Relation de ce qui s'est fait dans les affaires de la religion Reformée, 1898; Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais, Amsterdam 1704, in 4°. C) Erbauung und Apokalyptik: Traité de la dévotion, Rouen 1674;

L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Eglise, Rotterdam 1686, 2 vol. in 12°; La pratique de la dévotion ou traité de l'amour divin, Rotterd. 1700; Pensées sur la mort, Rotterdam 1713; Sermons, Genève 1720.

Bonet-Maury.

Justin, der Gnostiker. — Quellen: Hippolytus, Philosophumena 5, 5. 23—28. 10, 15 fin. (Duncker-Schneidewin S. 130, 33—35. 214, 98—232, 7. 516, 6—518, 43). Vgl. R. A. Lipsius, Art. Gnosticismus in Ersch u. Grubers Allg. Encyklopädie 1. Sekt., 71. Teil, Leipz. 1860, 253—256 (Sonderausgabe S. 74 ff.); W. Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, 241—248; A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus u. die Philosophumena, in ZwTh 5. 1862, 446—452; ders., Die Ketzergesch. d. Urchristentums, Lpz. 1884, 64. 67. 270—277; G. Salmon in DchrB 3, 1882, 587—89; ders., The Cross-References in the Philosophumena, in Hermathena 11, 1885, 389—402; H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker (TU 6, 3. H.), Lpz. 1890, 1—108 pass.; A. Harnack, Gesch. d. altchr. Litteratur 1, Lpz. 1893, 169. Bei dem Ueberblick über das System ist stellenweise der Wortlaut des Art. von J. Jacobi in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie, Bd V, S. 241 f., benutzt worden. Vgl. außerdem den Artikel Ophiten.

Der Gnostiker Justin ist uns nur aus der Darstellung Hippolyts bekannt, die ihn im allgemeinen als zu den Ophiten (s. den A.) gehörig erkennen läßt. Auch sein System setzt ein mit drei Prinzipien, zwei männlichen, dem „Guten“ und dem „Vater alles Gewordenen“ (auch Elohim), und einem weiblichen, der „Eden“ (Edem, auch Israel genannt), die bis zum Gürtel Jungfrau, unten Schlange war, entsprechend dem Mythus bei Herodot 4, 8—10. Offenbar ist dabei das erste Prinzip als das übergreifende gedacht, der eigentliche Urgrund, in dem die Idee und das Vorherwissen aller Dinge beschlossen liegt, während Elohim als der zukünftigen Dinge unkundig, Eden gar als den Leidenschaften unterworfen und „doppelsinnig“ geschildert war. Elohim und Eden vertreten die Idee des Urmenschen als die allgemeinen Prinzipien der sichtbaren Schöpfung. Aus ihrer Liebesgemeinschaft entstehen zwölf „väterliche“ und zwölf „mütterliche“ Engel, die in ihrer Gesamtheit das Paradies (Gen 2, 8) darstellen. Durch Vermittelung dieser Engel werden nun aus den edleren Teilen der Eden die Menschen, aus den unedlen die Tiere gebildet. Dem Menschen giebt Eden die *ψυχή*, Elohim das *πνεῦμα*. Alle Menschen besitzen es und unterscheiden sich daher nur je nachdem sie sich dem Vater oder der *κτίσις* (d. i. Eden) zuwenden. Der Geist strebt nach oben, auch Elohim, der, wie er aus Gott hervorgegangen ist, zur Rechten des Vaters aufgenommen wird, nachdem er einen Eid geschworen hat, seine Erkenntnis Gottes geheim zu halten und nicht zur „Schöpfung“ abzuweichen. Eden, von Elohim verlassen, erfüllt die Welt mit Sünde, Irrtum und Übel, und kämpft mit Elohim, ihr zur Seite die mütterlichen Engel. Während die väterlichen (pneumatischen) Engel alttestamentliche Bezeichnungen (Michael, Amen, Baruch, Gabriel u. s. w.) haben, tragen die mütterlichen heidnische Namen (Babel, Achamot, Naas, Satan, Pharao u. ä.). Unter den väterlichen Engeln spielt Baruch, dessen Widerspiel unter den weiblichen Engeln die Schlange ist, eine besondere Rolle. Ihn sendet Elohim dem von der Schlange verfolgten Pneuma im Menschen zur Hilfe. Durch ihn offenbart er sich Moses und den Propheten, die aber sämtlich durch Eden verlockt und bethört werden. Getäuscht, wendet sich Baruch an das Heidentum und findet in Herakles einen Propheten, der nun gegen die niederen Engel seine zwölf Thaten verrichtet. Aber selbst er erliegt der Eden (Babel-Aphrodite als Omphale). So erscheinen Judentum und Heidentum nur als die unreinen Vorstufen, die unter dem Übergewicht des sinnlichen, psychischen Lebens stehen. Endlich wird Baruch zu Jesus, dem Sohne Josephs und der Maria, gesandt, der der Schlange widersteht. Er belehrt die Menschen über ihr Verhältnis zu Elohim und Eden und über das, was sein wird. Die Schlange bewirkt seine Kreuzigung, welche die Rückgabe des Geistes an Elohim, des Leibes und der Seele an Eden zur Folge hat. So wird Irdisches und Himmlisches gesondert. Die aber, die in die Mysterien sich einweihen lassen, müssen den Eid Elohims schwören, nicht umzukehren vom „Guten“ zur „Kreatur“, die Mysterien zu bewahren und sie niemanden zu verraten. Dann gehen sie ein zum Guten und trinken vom Lebenswasser, die Geistestaufe tritt an die Stelle der Wassertaufe. „Auf viele Ketzereien bin ich gestoßen, keine war schlimmer als diese“, schließt Hippolyt; ihm fehlte das Organ, in den tiefen Sinn solcher wunderlich gestalteten Weltanschauung einzudringen.

Diese Gedanken waren in einem nach der Hauptfigur „Baruch“ betitelten Buche vorgetragen, das dem Hippolyt bekannt war und aus dem er einen Auszug giebt. Bei der Beurteilung ist nun nicht außer Acht zu lassen, daß Hippolyts Bericht zu denjenigen

Abschnitten der Philosophumena gehört, die von Salmon und Stähelin mit guten Gründen als kritisch verdächtig in Anspruch genommen worden sind. Doch kommt selbst Stähelin (S. 97) zu dem Schlusse, daß der Bericht, trotz des vollständigen Mangels an anderen Angaben, glaubwürdiger sei als andere, z. B. als der über den Araber Monoimos (Philos. 8, 12—15), mit dem er viele Berührungspunkte hat. Ist aber der Bericht im wesentlichen glaubwürdig, so ist jedenfalls mit Hilgenfeld und Salmon die Ansicht von Lipsius abzuweisen, der in dem System Justins eine der ältesten Formen der Gnosis, insbesondere in dem justinischen Elohim die älteste Form des gnostischen Demiurgen erkennen wollte. Die von L. hervorgehobenen Berührungen zwischen der justinischen Gnosis und der Lehre der pseudoclementinischen Homilien sind nicht so zu verwerten, als sei auch für Justin das Christentum noch das wahre Judentum. Vielmehr erscheint bei ihm das Judentum als eine Vorstufe des Christentums, die noch unvollkommener ist als das Heidentum. Unverkennbar ist die Ähnlichkeit mit den Gedanken der „Gnostiker" des Irenäus (adv. haer. 1, 30, 1—31, 2). Dem Artikel über die „Ophiten" muß es überlassen bleiben, die geschichtliche Stellung der justinischen Gnosis genau zu bestimmen. Daß sie nicht zu den frühen, eher zu den spätesten Formen der Gnosis überhaupt gehört, dürfte sicher sein.

G. Krüger.

Justin der Märtyrer. — Ueber die Ausgaben von Robert Stephanus (Par. 1551), Sylburg (Heidelb. 1593), Morellus (Par. 1615 [1636]), Grabe (Oxford 1700) und die Ausgaben einzelner Werke, vgl. E. C. Richardson, Bibliographical Synopsis in The Antenicene Fathers (Buff. 1887) S. 21. Die Benediktiner-Ausgabe hat unter Beifügung wertvoller Untersuchungen Prudentius Maranus besorgt (Par. 1742, Abdruck Vened. 1747). Die bis jetzt beste ist die von J. C. Th. Otto (3 Bde, Jena 1842—48; 3. A. 1876—81 in 5 Bden). Bei Migne Bd 6 (Par. 1857). Zu Grunde liegt für die Apologien und den Dialog nur Cod. Par. gr. 450 a. d. J. 1364 (dazu bei Otto für Apol. I c. 65—67 Cod. Ottob. gr. 274 saec. 15), welcher ein Corpus opp. Iustini repräsentiert, freilich zumeist unechter Schriften, wie dies bei dem etwa gleichzeitigen nunmehr verbrannten Argentor. 9 durchweg der Fall war. Das Fragment aus De resurrectione ist zuerst von P. Halloix in seiner Vita Justins (Douai 1622) herausgegeben worden, von Lequien in den Werken des Johannes v. Damaskus (Par. 1712) II, 756 ff., zuletzt von K. Holl in „Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela" (Lpz. 1899. TU NF Bd V, 2) S. 36 ff. Von den Sonderausgaben der Apologie ist die letzte von G. Krüger in der „Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften." Freiburg 1896. Ueber die Uebersetzungen ins Lateinische, Dänische, Englische, Französische, Deutsche, Italienische und Russische vgl. Robertson a. a. O. S. 21 f. Ebendort (sowie bei Potthast, Bibl. hist.² 1411, Krüger und Bardenhewer) auch über die Litteratur (Uebergangen Sprinzl, Theologie Justins in der Linzer Theol. prakt. Quartalschr. 1884—86; mir unbekannt). Ich mache daher nur namhaft: Tillemont, Mémoires etc. II, 344 ff.; S. G. Lange, Ausführl. Geschichte d. Dogmen, 1796; Semisch, Justin d. M., 2 Bde, Breslau 1840—42; Otto bei Ersch und Gruber II, 30 S. 39 ff.; Höfling, Die Lehre der ält. Kirche v. Opfer, Erl. 1851, S. 43 ff.; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche², Bonn 1857, S. 298 ff.; C. Weizsäcker, JdTh Bd 12, 1867; besonders M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins d. M., Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erl. 1878, und in der 2. A. dieser Encyklopädie (Dagg. A. Stählin, Justin d. M. und sein neuester Beurteiler, Lpz. 1880); Th. Zahn, ZhTh 1875, ZKG 8, 1885, 1—84; Gesch. d. neutestamentl. Kanons I, 2, Erl. u. Lpz. 1889, S. 463 ff.; Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard und Luther. Entwicklungsgang christlicher Wahrheitserfassung, Lpz. 1882; Bornemann, Das Taufsymbol J. d. M., ZKG 1879, S. 1 ff.; Harnack, Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. in der alten Kirche und im Mittelalter, Leipzig 1882 (TU I, 1) S. 130 ff.; Dogmengesch.³ I, 464 ff. 482 ff.; Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 99 ff. II, 274 ff. 508 ff.; Die pseudojustinische Rede an die Griechen (der syrische Text ist Uebersetzung einer freien Bearbeitung), SBA 1896, S. 627 ff.; Ueber Dräsekes Aufsätze s. d. A. Apollinaris von Laodicea I, 671 ff., H. S. Holland, DchrB III, 560 ff.; Fr. Loofs, Dogmengesch.³, Halle 1893, S. 75 ff.; C. Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in J. Apologie, Leipzig 1890; Bosse, Der präexistente Christus des J., Greifsw. 1891; W. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums J. d. M., Leipzig 1893; H. Veil, J. d. M. u. Philos. Rechtfertigung des Christentums verdeutscht, Straßburg 1893; Elter, De I. monarchia et Aristobulo Iudaeo, Bonner Programme 1893 u. 94; O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, S. 87 ff.; G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg und Leipzig 1895, S. 63 ff., und Nachträge 1897, S. 18 f.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erl. u. Lpz. 1895, S. 69 ff.; Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freib. 1896, S. 116 ff.; E. de Faye, De l'influence du Timée de Platon sur la theol. de J., Par. 1896; F. Emmerich, De I. phil. et mart. apol. altera, Münster 1896; P. Batiffol, L'auteur véritable de l'ep. ad Zenam et Serenum (der novatianische Bischof Sisinnius in Konstantinopel um 400, Rev. bibl. internat. V, 114; Th.

Wehofer, Die Apologie Just. d Phil. u. M. in litterarhistorischer Beziehung (als Rede), RQS Supplementheft 1897; dagegen G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins, ThQS 1899, S. 188—206; A. Aal, Der Logos II. Gesch. der Logosidee in der christlichen Litteratur, Leipzig 1899, S. 242 ff.; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II (1900), 279—298. 348 ff. und oftmals 508—984. — W. Bousset, Die Evangeliencitate Just. d. M., Gött. 1890; A. Baldus, Das Verhältnis J. d. M. zu unseren synoptischen Evangelien, Münster 1895; J. Kunze, Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbekenntnis, Lpz. 1899, S. 419 ff.

I. Die Schriften. Justin wird zuerst, und zwar als *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος*, von Tatian erwähnt (Orat. 18. 19), der ein sonst unbekanntes Wort Justins (*ἐοικέναι τοὺς δαίμονας λῃσταῖς*) citiert und berichtet, daß der Cyniker Crescenz ihm Nachstellungen bereitet habe. Irenäus redet Adv. haer. 1, 28, 1 (vgl. Euf. KG 4, 29) von seinem Martyrium und von Tatian als seinem Schüler; er beruft sich zweimal auf ihn (*καλῶς [ὁ] Ἰουστῖνος* 4, 6, 2. 5, 26, 2) und erweist sich von Justin abhängig, besonders 3, 2, 3 und Fragm. 43 von Apol. 1, 12 Ende (vgl. Harnack, Litt.-Gesch. I, 100). Tertullian nennt Adv. Val. 5 den Iustinus philosophus et martyr als den ältesten der Ketzerbestreiter. Hippolyt führt ihn Philos. 8, 16 als den „Märtyrer" an, vgl. Pseudotert. 26. Vermutlich nennt auch er im sog. „kleinen Labyrinth" (Euf. KG 5, 28) den Justin vorne an unter den früheren Bekennern der Gottheit Christi. Methodius hat in seiner Schrift De resurr. II, 18; I, S. 232 ed. Bonw. sich auf Justin berufen: *Ἰουστῖνος δὲ ὁ Νεαπολίτης ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ*. Daher konnte Eusebius (KG 4, 18, 9) mit Recht sagen, Justins Schriften seien *σπουδῆς ἄξιοι καὶ τοῖς παλαιοῖς* gewesen. Zuerst genannt wird von Irenäus des Justin Schrift gegen Marcion (4, 6, 2); Methodius citiert eine die Frage nach der Auferstehung betreffende Stelle. Eusebius hat dann sehr ausführlich über Justin gehandelt (vgl. auch die Chron. ad ann. 2156 Abr. und ad a. 2168 Abr., welche Stellen Harnack, Die Überl. u. G. d. gr. Apol., TU I, 1, S. 142 f. A. auf Julius Afrikanus zurückführt). In der KG nennt Euf. 4, 18, 1 die Apologie an Antoninus Pius, dessen Söhne und den Senat, eine 2. Apologie an Mark Aurel und Verus, 3. einen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*, eine Auseinandersetzung mit den griechischen Philosophen über die Natur der Dämonen enthaltend; 4. einen *Ἔλεγχος πρὸς Ἕλληνας*, 5. *Περὶ θεοῦ μοναρχίας*, in welcher auch Zeugnisse aus heidnischen Schriftstellern verwertet waren (vgl. Tert., De test. an. 1); 6. eine Schrift *Ψάλτης*; 7. *Περὶ ψυχῆς* in schulmäßiger Form, worin die Meinungen der griechischen Philosophen mitgeteilt wurden, deren Widerlegung nebst der Darlegung der eigenen Anschauung in einer anderen Schrift folgen sollte; 8. den Dialog mit Tryphon. Noch viele andere Werke Justins seien im Umlauf; aus Irenäus kennt er die Schrift *Πρὸς Μαρκίωνα*, aus Apol. I, 26 Justins Syntagma wider alle Häresien (KG 4, 11, 10). Athanasius, C. gent. 9 ist von Apol. I, 29 abhängig. Epiphanius gedenkt haer. 46, 1 Justins. Hieronymus De vir. ill. 9 hat Eusebs Bericht nur durch den Irrtum, Justin habe die Apokalypse kommentiert, vermehrt; auch seine Bemerkung ep. 70, 4, daß Justin geschrieben habe defendens ignominiam crucis et resurrectionem Christi ist wohl nur Phrase. Rufinus hat das lateinische Original des Briefes Hadrians der Apologie Justins entnommen. Fortan kennt kein Abendländer mehr die Schriften Justins, aber auch die Griechen schöpften ihre Kenntnis zumeist aus Irenäus, Eusebius oder aus untergeschobenen Werken. Theodoret nennt Justin neben Ignatius, Polykarp, Irenäus und Hippolyt (vgl. ob. Bd 8, 127, 59). Das Chron. pasch. ad ann. 165 p. 482 f. ist vielleicht in der Datierung des Martyriums auf 165 selbstständig (Harnack, Litt.-Gesch. I, 105) Über Prokop von Gaza f. u. Anastasius Sin. (MSG 89, 962) nennt Justin unter den Vätern, die das Paradies auf die Kirche deuten (neben Philo, Papias, Irenäus); er und Ambrosius hätten in ihren Schriften *Εἰς τὸ ἑξαήμερον* die Worte aus Ezechiel über das himmlische Paradies angeführt, und er habe die vernünftige Seele des Menschen und seine fünf Sinne die sechs Werke des 6. Tages genannt. Leontius, Adv. Eut. et. Nest. 2 bringt (bei Otto[3] III, 256) ein Fragment *ἐκ τοῦ Κατὰ Ἑλλήνων*, Maximus Conf. (bei Otto[3] V, 372) zwei solche *ἐκ τοῦ Πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγου*. Aus De resurrectione teilen die Sacra Parallela mehrere Fragmente mit; ebenso solche (Holl, S. 49 ff.) aus einer Schrift gegen die Juden, aus angeblich der 1., 2. und 5. Apologie u. a. Da der Bericht des Photius, Bibl. cod. 125, im 2. Teil Eusebius entlehnt ist, scheint es sich hier durchweg um andere Schriften zu handeln als die Photius selbst bekannt gewordenen des 1. Teils (so Harnack TU I, 1 S. 150 f.; anders Hilgenfeld, ZwTh 1883, S. 35 ff.), und es ist nicht unmöglich, daß unter der *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* Justins Apologie und Dialog zu verstehen sind. Fraglos

untergeschoben sind die als justinisch weiter citierten Werke, nämlich das wider die beiden ersten Bücher „der physikalischen Vorlesung" (τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως) oder gegen Form, Stoff und Vereinigung (κατὰ εἴδους καὶ ὕλης καὶ στερήσεως), nach Photius auch gegen den „fünften Körper" und die „ewige Bewegung" (κατὰ τοῦ πέμπτου σώματος ὁμοίως καὶ κατὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως) des Aristoteles gerichtete, und die „summarischen Lösungen der wider die Religion vorgebrachten Zweifelfragen" (Κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας). — In der Sammlung altchristlicher apologetischer Schriften, die der Bischof Arethas (vgl. Bd 2, 1 ff.) veranstaltete (erhalten im Par. gr. 451), finden sich auch zwei Schriften unter Justins Namen, die eine beginnend Ἰουστῖνος Ζήνᾳ καὶ Σερήνῳ τοῖς ἀδελφοῖς χαίρειν, die andere der Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας. In Mutin. 3. D. 7 saec. 11, einer Abschrift des Par. 451, und kommt noch hinzu die Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος, die schon durch den Cod. Coisl. 120 saec. 10, in der syrischen Bearbeitung, in der Patrum doctrina aus dem 7. Jahrhundert und in allen griechischen Handschriften Justin zugeschrieben wird. Die Sammlung justinischer Werke im Par. 450 enthält nach Ad Zenam et Serenum, der Cohortatio, den Apologien und dem Dialog noch weiter De monarchia, die Expositio rectae fidei, eine Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν, dann Ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων und Ἐρωτήσεις πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς περὶ τοῦ ἀσωμάτου καὶ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν mit Antworten, worin sich noch ohne Aufschrift des Athenagoras Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν anschließt. In der Straßburger Handschrift Gr. 9 war mit De monarchia, Cohort., Expositio noch eine Schrift Πρὸς Ἕλληνας und der Brief an Diognet mit τοῦ αὐτοῦ als justinisch verbunden; die erstere wird durch Cod. Nitr. Mus. Brit. Add. 14658, aus dem 7. Jahrhundert, einem Ambrosius zugewiesen; Harnack, SBA 1896, S. 640 ff. hat wahrscheinlich gemacht, daß ein Ambrosius der griechische Bearbeiter der ursprünglichen Schrift ist. (Über Fragmente unter Justins Namen vgl. Harnack, Litt.-Gesch. I, 109 ff., Holl 49 ff.)

Die Unechtheit der meisten dieser Schriften steht außer Zweifel. Die Ἔκθεσις περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἢ περὶ τριάδος hat Dräseke in ihrer kürzeren Fassung als Werk des Apollinaris von Laodicea herausgegeben und zu erweisen gesucht (TU VII, 3. 4, S. 158 ff. 353 ff., vgl. ZKG VI, S. 1 ff., 503 ff., ZwTh 26 S. 481). Aber nicht einmal dem Apollinaris kann sie angehören, vgl. Spasskij, Apoll. v. L. S., 1895 (russisch S. 282 ff.); auch ist die längere Recension die ursprüngliche (Funk, ThQS 78, 1896, S. 116 ff. 224 ff.). Die Formel S. 360, 30 f. φύσεις δὲ δύο, ἡ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, ἡ δὲ ἡμετέρα scheint in die Zeit nach dem Chalcedonense zu weisen; im 6. Jahrhundert wird die Schrift entstanden sein. Auch der Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας ist sicher nicht justinisch, schon weil er die Chronik des Julius Afrikanus verwertet hat (Ashtons Ausgabe der Apologie S. 294, Schürer ZKG II, 319 ff.); freilich hat ihn schon Stephanus Gobarus (bei Photius, Bibl. cod. 232) im 6. Jahrhundert Justin geschrieben, und das Gleiche thun alle Handschriften und die Sacra Parallela. Die Cohortatio sucht die Widersprüche bei den heidnischen Dichtern und Philosophen nachzuweisen; ihren Besitz an Wahrheitserkenntnis verdanken sie aber dem AT. Den wirklichen Autor erblickt auch hier Dräseke in Apollinaris von Laodicea (ZKG VII, 1885, S. 257 ff., Apoll. v. L. 83 ff.), Völter (ZwTh 26, 1883, S. 180 ff.) in Apollinaris von Hierapolis, andere in anderen. Diels, Doxographi graeci, 1879, S. 17 (66) läßt die Cohortatio durch den pseudoplutarchischen Auszug aus den Placita des Aëtius hervorgerufen sein; andere sehen besonders Cap. 11 Porphyrius berücksichtigt (Dräseke, Spasskij). Den Brief an Zenas und Serenus (eine Ermahnung zu christlichem Leben) glaubt Batiffol (a. a. O.) dem novatianischen Bischof Sisinnius um 400 zuweisen zu können; über die Abhängigkeit dieses Briefes von Clemens Alex. Pädagog. 2, 2 f. Harnack, Litt.-Gesch. I, 113 f. In De monarchia sind im Widerspruch mit Eusebs Angabe IV, 18 (ἣν οὐ μόνον ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν συνίστησι βιβλίων) nur Zeugnisse heidnischer Schriftsteller verwertet, meist gefälschte Dichterstellen, zum Erweis der Einheit, Gerechtigkeit und Bedürfnislosigkeit Gottes und der Nichtigkeit der Götter. Harnack, Litt.-Gesch. II, 512 hält die Abfassung durch Justin nicht für ausgeschlossen und das 2. Jahrhundert als Entstehungszeit für wahrscheinlich. An eine Fälschung unter Justins Namen (so Elter) ist nicht zu denken. Der Verfasser der kleineren Schrift Πρὸς Ἕλληνας kann, schon weil von der Oratio Tatians abhängig, nicht wohl Justin sein; Harnack a. a. O. S. 516 f. weist sie den Jahren 180—240 zu. Über den Brief an Diognet vgl. Bd IV, 675 ff. Die Echtheit der sog. beiden Apologien und des Dialogs wird dagegen allseitig anerkannt. Sie sind nur

durch Par. 150 überliefert. Aber die Apologie kennt als Werk Justins nicht nur Euseb (vgl. Harnack, Litt.-Gesch. I, 102 f.), sondern wahrscheinlich schon Methodius De res. 2, 18, 9 (s. o.) und schon Tatian kommt auf die von Justin Ap. II, 3 erwähnten Anfeindungen zu sprechen. Die Beeinflussung des Athenagoras, Theophilus, Pseudomelito (syr. Apologie) und besonders Tertullians im Apologetikum durch Justin hat Harnack (Litt.-Gesch. I, 100) betont, und in Melitos Apologie hat schon das Chron. paschale (ed. Bonn. S. 483) Spuren von Justin vorgenommen. Eusebius redet von zwei Apologien, aber die beiden erhaltenen Apologien hat er als eine einzige gelesen und benutzt (Harnack, TU I, 1 S. 143 f.), wie denn thatsächlich die zweite nur ein Nachtrag zur ersten ist und mit dieser eine Einheit bildet (Zahn, Harnack gegen Krüger JprTh 1890, S. 579 ff., ThLZ 1892, Sp. 297 ff.; zu Emmerichs Hypothese einer Hinzufügung bei einer 2. Ausgabe vgl. Harnack, Litt.-Gesch. II, 275) zu betrachten ist. Die Identität des Verfassers von Apologie und Dialog ist schon durch die Bezugnahme auf die erstere Dial. c. 120, aber auch durch die weitgehende Übereinstimmung gesichert. Auch zeigen sich Irenäus und Tertullian, Adv. Marc. III vom Dialog abhängig (Harnack, Litt.-Gesch. I, 100). Zahn, ZKG 1886, S. 37 ff. hat nachgewiesen, daß der Dialog ursprünglich in zwei Bücher zerfiel (vgl. auch das Lemma im Cod. Rupef. bei Holl Nr. 102 *ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β λόγου*), daß daher (ebenso wie der Eingang) in Cap. 74 ein größeres Stück verloren gegangen ist; ferner, daß der Dialog wohl auf einen geschichtlichen Vorgang in Ephesus (Eus. KG 4, 18, 6) zurückgreift und die Persönlichkeit des Rabbi Tarphon verwendet ist, aber in durchaus hellenisierter Gestalt, wie denn auch die Auseinandersetzung wesentlich mit heidnischen Bedenken statt hat. — Ungleich mehr als Apologie und Dialog ist *Περὶ ἀναστάσεως* angezweifelt. Nur in den Sacra Parallela sind relativ umfangreiche Fragmente erhalten (bei Holl Nr. 107—110), die aber keinen Schluß auf den Umfang der Schrift selbst ermöglichen. Schon vor jenem Florilegium aber wird von Prokop von Gaza (etwa 465—528) unter den Gegnern der Deutung von Gen. 3, 21 auf den Leib namhaft gemacht „Justin der Philosoph und Märtyrer in dem Buch *Περὶ ἀναστάσεως*" (vgl. Zahn, S. 20). Methodius beruft sich De resurr. II, 18, 9 ff. für die Erklärung von 1 Ko 15, 50 auf Justin, und es ist das Nächstliegende an eine Schrift über die Auferstehung zu denken, zumal das Citat bei Methodius sich auch im Ausdruck (*παλιγγενεσία* für die Auferstehung wie Dial. 85 und Irenäus nur V, 2—13, 5) mit den Fragmenten berührt (Zahn, S. 30 f.); auch sonstige, jedoch keine sprachlichen, Beziehungen bestehen zwischen Methodius De resurr. und den Fragmenten der Sacra Parallela aus Justin (vgl. Meth., De res. II, 20 mit Holl Nr. 107, 148 ff.; I, 43 mit 107, 195 ff.; I, 30, 3 mit 107, 270; I, 41, 1 mit 107, 273; I, 50, 3 mit 107, 288; I, 53, 3. III, 5, 7 mit 109, 1 ff.). Die gleiche Erklärung von 1 Ko 15, 50 begegnet auch bei Irenäus V, 5, 9, 4, und diese wie andere Berührungen in dem gleichen Zusammenhang (V, 2—13, 5) machen eine litterarische Abhängigkeit desselben von Justin De resurr. sehr wahrscheinlich (Zahn, S. 13. 31). Der unverkennbare litterarische Zusammenhang zwischen Tertullian und den Fragmenten von De resurrectione kann nur auf einer Verwertung des Griechen durch den Lateiner beruhen (gegen Bousset S. 124 ff., vgl. Harnack, Litt.-Gesch. II, 509), der ähnlich, nur noch stärker, wie die Apologie De resurrectione benutzt hat; bei ihm kehrt auch (De res. 7) die von Prokop bei Justin vorgefundene Erklärung von Gen 3, 21 wieder (Bousset, S. 124). Wie Justin ist er Schüler des Pythagoras und Plato (Harnack a. a. O., der aber zugleich noch Bedenken gegen Justin äußert). Eine genaue Untersuchung über das Verhältnis von De resurrectione zu Apologie und Dialog steht noch aus; aber schon jetzt darf die Zugehörigkeit von De resurrectione an Justin als begründet beurteilt werden. — Das *Σύνταγμα κατὰ Μαρκίωνος* (Iren. IV, 6, 2, vgl. Eus. IV, 17. 26) ist verloren. Ebenso das *Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων*, auf das Justin selbst verweist (Ap. I, 26); Hegesippus scheint es benutzt zu haben (Harnack, Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipzig 1873, S. 6 ff.), vielleicht auch Irenäus und Tertullian (Harnack a. a. O., S. 41 ff., 57 ff. und ZhTh 1874, S. 160. 223); über den mutmaßlichen Inhalt läßt die Apologie nur wenig erschließen.

Der Dialog ist später als die Apologie geschrieben; vgl. die Berufung auf die letztere Dial. 120. Wenn in den Verhandlungen des Dialogs der jüdische Krieg als *νῦν γενόμενος* bezeichnet wird, so ergiebt sich daraus noch nichts für die Abfassungszeit des Dialogs selbst (Zahn, S. 49 f.). — Die Abfassungszeit der Apologie läßt sich mit relativer Genauigkeit feststellen (Zahn, Forschungen VI S. 8 ff. 364; Harnack, Litt.-Gesch. II, 276 ff.). Die Adresse der Apologie an Antoninus Pius, Mark Aurel und Lucius Verus ergiebt die Jahre 147—161. Eine noch bestimmtere Datierung ermöglicht die Bezugnahme Apol. 1, 29

auf den Statthalter Ägyptens Felix. Dies muß Lucius Munatius Felix sein, der nach der Urkunde Nr. 237 in The Oxyrhynchus Papyri II ed. Grenfell and Hunt S. 141 ff. am 13. September 151 Präfekt Ägyptens war. Offenbar aber handelt es sich bei Abfassung der Apologie um ein Ereignis der neuesten Zeit; Eusebs Chronik setzt die Angriffe des Crescens in das Jahr 152/53 (Harnack, S. 278). Die sog. 2. Apologie ist als Anhang beigegeben worden, veranlaßt durch Vorgänge, die inzwischen in Rom vor Q. Lollius Urbicus als Stadtpräfekten (er war es frühestens seit 150) stattgehabt hatten (II, 1 f.). Als Stadtpräfekten zeigt diesen auch die Apologie des Apulejus, wahrscheinlich vor dem Jahr 157 (Zahn, S. 11 f.).

Die Apologie will vor den als fromm und Philosophen gefeierten Kaisern den Nachweis liefern, daß die Christen zu Unrecht verfolgt werden, da sie vielmehr Vertreter echt philosophischer Lehre und Lebens sind. — Über die Gliederung dieser Apologie ist viel gehandelt worden. Wehofers Versuch, sie durch Heranziehung der für die Rhetorik geltenden Grundsätze festzustellen, muß so viele Abschweifungen voraussetzen, daß er schon dadurch undurchführbar wird. Vielmehr hat Justin offenbar nur im allgemeinen einen bestimmten Gedankengang in Aussicht genommen. Kap. 1—12 giebt den Beweis mehr vorläufig und negativ: Die Anklagen gegen die Christen sind in religiöser und sittlicher Hinsicht ungerecht. Dieser, im Grunde schon genügenden (12, 11) Rechtfertigung der Christen folgt von Kap. 13 an noch eine ausführliche Darlegung dessen, was es um das Christentum ist. Die Christen sind die wahren Verehrer Gottes, des Schöpfers des Alls, mit den seiner allein würdigen Opfern des Gebets und des Danks und sie besitzen als Lehrer seinen Sohn, dem sie die zweite Stelle neben Gott geben. Durch diesen haben sie die Anleitung zu vollkommener Sittlichkeit empfangen, wie dies die Worte Christi und das Leben der Christen bezeugen. Begründet aber ist die Sittlichkeit der Christen auf ihrer Gewißheit der Auferstehung, die nicht wunderbarer ist als das Werden des Menschen. Von besonderer Bedeutung aber ist für Justin der Glaube an den Mensch gewordenen Logos, Kap. 21 f. Was daran irre zu machen droht, beruht auf Betrug der Dämonen (23—26); im Gegensatz dazu wird noch weiter die Gerechtigkeit der Christen geschildert (27—29). Dann aber bringt Justin den Beweis für Christus als Gottes Sohn aus der alttestamentlichen Weissagung, die an ihn zu glauben zwinge, da sie in allem einzelnen seines Lebens erfüllt worden (30—50); der Trug der Dämonen kann daran nicht beirren (54—57); auch Plato hat von Moses gelernt (58—60). In das gottesdienstliche Leben der Christen (Taufe, Abendmahl, Sonntagsgottesdienst) gewährt 61—67 einen Einblick. Der Anhang in der sog. 2. Apologie aber zeigt in Anlehnung an neuerliche Vorkommnisse das Verhalten der Christen in den Verfolgungen und die Dämonen als die Urheber der Verfolgungen der Christen. — Der Dialog sucht nach der Einleitung Kap. 1—9, zunächst zu zeigen, daß das Christentum das neue Gesetz für alle Menschen ist (10—30), sodann den Glauben an Jesus als den Christ aus der Schrift zu begründen (31—108); der Schluß 109—142 zeigt, daß die Christen das wahre Volk Gottes sind. — Die Fragmente aus De resurrectione beginnen damit, daß die Wahrheit, Gott der Vater des Alls und sein Sohn Jesus Christus, der ihn kund gethan, sich selbst Beweis ist, daß es aber wegen der Schwachen nötig ist, in eine Überführung der Gegner einzutreten (Holl, Nr. 107, 1—40). Daher wird nun zunächst zur Widerlegung der gegnerischen Einwürfe (vgl. 107, 63 ff.) nach Ablehnung verkehrter Konsequenzen gezeigt, daß die Auferstehung des Fleisches weder unmöglich noch Gottes unwürdig ist (Nr. 107, 41—264), und daß auch das Fleisch der Verheißung nicht entbehrt (107, 265—324). Dies Fragment bietet sicher nicht den Anfang von De resurrectione (Zahn, ZKG 1885, S. 25 f.), aber gehört offenbar dem einleitenden Teil an; dagegen dient Fragment Nr. 108 (über die Lücke zwischen beiden Zahn S. 26 ff.) dem positiven Nachweis, daß das Fleisch das Heil zu hoffen hat (vgl. 107, 65). Jesu Totenauferweckungen und seine leibliche Auferstehung werden hier angeführt (Nr. 108). Die Auferstehung ist notwendig eine solche des Gefallenen, also des Leibes; das Wissen um sie ist das Neue gegenüber der philosophischen Erkenntnis; sie folgt auch aus der Aufgabe sittlicher Bewahrung des Leibes (Nr. 109).

2. Die Theologie. Nachdem schon Flacius „Flecken" in Folge philosophischer Einflüsse an Justin wahrgenommen hatte, haben Semler und S. G. Lange — dieser in Betreff der Apologie — Justin ganz zum Hellenen gemacht, Semisch und Otto ihn dagegen im wesentlichen verteidigt. Gegenüber der Baurschen Schule, der Justin als Judenchrist galt, hat A. Ritschl betont, daß Justin als Heidenchrist die alttestamentlichen religiösen Voraussetzungen der paulinischen Lehre nicht verstanden habe; daraus erkläre sich sein „abgeschwächter" Paulinismus und seine gesetzliche Denkweise. M. v. Engelhardt hat dies

(unter Widerspruch besonders Stählins) an der ganzen Anschauungsweise Justins im einzelnen nachzuweisen versucht. Er zeigte an der Apologie und dem Dialog, daß Justins „Gotteslehre, seine Freiheits- und Gerechtigkeitslehre, seine Vorstellungen von der Erlösung, von Gnade und Verdienst“ die Abhängigkeit bekunde „von der religiös-sittlichen Denkweise“ der „durch platonische und stoische Philosophie beeinflußten griechisch gebildeten Heidenwelt des 2. Jahrhunderts“. Dennoch aber sei Justin Christ durch „rückhaltlosen Anschluß an die Kirche und an den Gemeindeglauben, unbedingte Anerkennung der Autorität des Alten Testaments, . . vor allem“ durch den „Glauben an Christus als an den im Fleisch erschienenen Sohn Gottes des Weltschöpfers und die Anbetung des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers“; dadurch habe er „den heidnischen, auch in der Gnosis festgehaltenen Dualismus prinzipiell überwunden“.

M. v. Engelhardts Untersuchung ist als der wertvollste Beitrag zum Verständnis Justins zu bezeichnen, wenn auch seine Ergebnisse einer gewissen Ergänzung bezw. Modifikation bedürfen. Der apologetische Zweck Justins ist höher einzuschätzen; aber auch schon v. Engelhardt hat den größeren Anschluß Justins an den christlichen Gemeinglauben im Dialog hervorgehoben. In De resurr. spricht es Justin direkt aus, daß es nur wegen der draußen Stehenden einer wissenschaftlichen Beweisführung bedürfe; Holl, Nr. 107, 159f. *εἰ γὰρ πρὸς πιστούς, αὔταρκες ἦν ἀποκρίνεσθαι τὸ ὅτι πεπιστεύκαμεν.* Daher sind die leider nur kurzen Fragmente aus nichtapologetischen Schriften nachdrücklich zu verwerten. Wird demnach das „Christentum“ Justins aus den Resten seiner litterarischen Thätigkeit noch nicht unmittelbar deutlich, so zeigen sie doch, wie seine theologische Reflexion durch seine philosophischen Voraussetzungen bestimmt ist.

In dem Eingang des Dialogs erzählt Justin, wie er in den verschiedenen Philosophenschulen der Stoiker, Peripatetiker und Pythagoräer vergeblich die zur Glückseligkeit führende Gotteserkenntnis gesucht habe (vgl. auch die Akten seines Martyriums 1: omnium disciplinarum genus discere conatus sum, omnemque eruditionem expertus). Die Beschäftigung mit den Ideen Platos aber habe seinem Geiste Flügel gegeben, durch sie habe er gehofft zum Schauen Gottes zu gelangen. Ein ihm am Meeresstrand begegnender Greis aber habe ihn belehrt, daß nicht durch menschliches Forschen, sondern nur durch Offenbarung der wirkliche Gott erkannt werden könne. Gott habe sich aber durch die Propheten offenbart, und ihre Worte seien durch die Erfüllung ihrer Weissagungen beglaubigt. Justin fand dies durch eigene Prüfung bestätigt. Nach der Apologie (II, 12) haben ihn der Wandel der Christen und der Mut der Märtyrer von der Ungerechtigkeit der Vorwürfe gegen sie überführt. Den von ihm erwählten Beruf eines Wanderpredigers hat er im Philosophenmantel ausgerichtet. So sucht er auch in seinen Schriften das Christentum als die wahre Philosophie (d. h. als die rechte Lehre von Gott und göttlichem Leben) darzuthun. Darin liegt zwar, daß sein Lob der Philosophie dem Christentum gilt, aber doch auch schon eine Anerkennung der Philosophie. Auch Justin hat die Meinung überkommen, daß die hellenischen Philosophen ihre wesentlichsten Wahrheitsmomente den Schriften des Alten Testaments entlehnt, ja aus diesem entwendet hätten (Ap. I, 44. 59f.). Aber zugleich hat er die stoische Lehre vom *λόγος σπερματικός* sich zu eigen gemacht; daraus ergiebt sich ihm die Philosophie als eine Wirkung des Logos (z. B. Ap. II, 8), ja bei seiner Gleichsetzung von Christus und Logos (s. u.) ein unmittelbarer Zusammenhang der Philosophie mit Christus. Justin trägt daher keine Bedenken, Sokrates und Heraklit für Christen zu erklären (Ap. I, 46 *καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ* etc. II, 10 *Χριστῷ δε τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρος γνωσθέντι*). Justins Zweck ist dabei freilich, die absolute Bedeutung Christi darzuthun, sodaß alles, was von Wahrheit und Tugend je vorhanden gewesen, auf ihn zurückgeführt wird (Engelh. S. 113, anders Aall II, 261; vgl. auch Ap. II, 13 *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι*). Daher haben Philosophen und Gesetzgeber nur über Teile des Logos verfügt, während in Christus der ganze Logos erschienen ist (Ap. II, 10 *μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμετέρα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι*, vgl. II, 8 und I, 46 *Χριστὸν τὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ . . λόγον, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*). Die Unvollkommenheit der außerchristlichen Philosophie, ihre Beschränkung auf einen kleinen Kreis und der Widerspruch der Meinungen in ihr ist darin begründet (Ap. II, 10 *ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστὸς καὶ ἐνάντια ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.* II, 13 *οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια . . ἕκαστος γάρ*

τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο). Sie vermochte zwar den rechten Begriff von Gott zu finden, aber nicht den wirklichen Gott zu erkennen (Dial. 3). Diese Erkenntnis kann vielmehr nur durch Offenbarung genommen werden, zumal da die Dämonen stets bemüht sind zum Irrtum, insbesondere dem Götzendienst zu verführen. Während die Heiden um dieses Götzendienstes willen von dem wahren Gott verlassen waren, besaßen Juden und Samariter das ihnen durch die Propheten gegebene Wort und erwarteten Christus (Ap. I, 53). Vollkommen war freilich auch die den Juden durch das Gesetz geschenkte Erkenntnis noch nicht. Das Gesetz enthielt neben den auf wahre Gottesfurcht abzweckenden und dem ewigen Willen Gottes entsprechenden Geboten und neben dem auf Christus Weissagenden auch durch die Herzenshärtigkeit der Juden bedingte Vorschriften (Dial. 44 τὶς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τὶς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν. Ebenso Dial. 45. 67). Diese hören, weil pädagogisch bedingt, mit Christi Erscheinen auf (Dial. 27. 43. 46). Die Beschneidung sollte Israel für sein Gericht kennzeichnen (Dial. 16. 19). Schon die Frommen vor Abrahams Beschneidung und den mosaischen Sabbatgesetzen beweisen, daß diese mit wahrer Gerechtigkeit nichts zu thun haben (Dial. 92); hat doch Gott stets die gleiche Gerechtigkeit gewollt (Dial. 30 ὁ θεὸς . . τὰ αὐτὰ δίκαια . . πάντας ἀεὶ διδάξας, vgl. 28 τὰ αἰώνια δίκαια und 45 οἳ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ). Die Opfer sollten Israel vor Götzendienst bewahren (Dial. 19. 22), Sabbat und Speisegesetze es an Gott erinnern (Dial. 20 f. 92). Die Dämonen haben das jüdische „fleischliche" (Dial. 14) Verständnis des AT verursacht; thatsächlich gehört das AT den Christen (Dial. 29 ἐν τοῖς ὑμετέροις . . γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις). Durch die Propheten hat der Logos uns gelehrt (Ap. I, 59 παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων, λέγομεν τοῦ λόγου διὰ τῶν προφητῶν). Trägt schon das durch die Propheten Verkündigte ungemischt ewigen Charakter (Dial. 30), so ist es doch Christus, der neue Gesetzgeber (Dial. 14), der in seiner Menschwerdung die vollkommene, gewisse und allen zugängliche Erkenntnis Gottes und der wahren Gerechtigkeit gebracht hat. Durch ihn ist das neue Gesetz mit Gottes ewigen und allen giltigen Ordnungen in vollkommener Weise kund gethan (Dial. 93 τὰ . . ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων, vgl. Dial. 67). Wesentlich als der „Lehrer" (Ap. I, 4. 6. 12 f. 15. 19. 21. 32. II, 8) und neue „Gesetzgeber" (Dial. 12. 14. 18, vgl. 11. 24. 67. 122) ist Christus der Erlöser. Als solcher hat er das geistige Wesen Gottes und die rechte Weise seiner Verehrung offenbart, die Möglichkeit der Bekehrung und in der Taufe Vergebung der vergangenen Sünden zu empfangen dargereicht und die fortan sündlos Lebenden des Lohns im unvergänglichen Sein bei Gott versichert (Ap. I, 13—19). Justin sagt, daß wir „im Glauben durch das Blut und den Tod Christi" gereinigt werden (Dial. 13, vgl. αἷμα σωτήριον Dial. 24). Er hat auch (Dial. 100) der Eva Maria gegenübergestellt, durch deren Sohn die Überwindung der Dämonen und die Errettung den Gläubigen gebracht ist. In dem von Irenäus erhaltenen Fragment (adv. haer. IV, 6, 2, bei Eus. KG IV, 18) betont Justin, daß der eingeborene Sohn des Schöpfers der Welt und des Menschen gekommen ist, suum plasma in semetipsum recapitulans, und daß eben dies dem christlichen Glauben den festen Grund darreicht. Der Gedanke einer Heilsökonomie, einer Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gottesgemeinschaft ist also Justin nicht fremd gewesen, und schon er hat demnach den „Gang der Geschichte des menschgewordenen Logos als eine Kette heilsgeschichtlicher die Sündengeschichte des Menschengeschlechts paralysierender und die Menschheit neugründender Heilsveranstaltungen aufgefaßt" (Harnack, Dogmengesch.³ I, 500). Dahingestellt muß dabei bleiben, ob er insofern „der erste . . noch unsicher tastende kirchliche Dogmatiker" ist (Harnack a. a. O.), oder ob er sich vielmehr hier Gedanken angeeignet hat, die bereits in der kleinasiatischen Kirche wirksam waren. Ist es schon charakteristisch, daß Justin im Dialog darauf verzichtet hat, von einem σπέρμα λόγου in jedem Menschen zu reden, so hat Justin offenbar in den nichtapologetischen Schriften an die Stelle des Nachweises der Vernünftigkeit und des moralischen Wertes des Christentums eine Betonung der erlösenden Thatsachen des Lebens Christi treten lassen, nur wissen wir nicht, in welchem Umfange dies geschehen und in wie weit die Erlösungslehre des Irenäus von ihm abhängig ist. (Das Fragm. 5 [Otto III] bei Leontius ob. S. 642, 51 mit seiner entwickelten Erlösungslehre ist wohl sicher nicht justinisch, Engelh. S. 432 f.; gegen Hilgenf. ZwTh 1883, S. 28). Ist für Justin die wesentliche Gabe der Erlösung neben der Erkenntnis der Einheit und des geistigen Wesens Gottes das unvergängliche Sein bei Gott, so bekundet

der Christ doch auch schon jetzt seinen Heilsbesitz durch Überwindung der Dämonen (Harn. I, 502). Ap. I, 32 redet Justin von einer Einwohnung des Logos in den Gläubigen. Aber dennoch beherrscht die Theologie Justins ein moralistischer Grundzug. Der Glaube ist ihm nur die Ueberzeugung von der Gottessohnschaft Christi und von der Wahrheit seiner Lehre (vgl. v. Engelh. S. 188). Er „macht nicht gerecht, sondern ist nur die Voraussetzung der Gerechtigkeit, die durch Leistungen, durch Reue, Sinnesänderung und sündlosen Wandel nach den Geboten Gottes und Christi zu stande kommt. Nur sofern der Glaube selbst schon freie Entscheidung für Gott ist, hat er den Wert einer rettenden That und zwar von solcher Bedeutung, daß man sagen kann, Abraham sei durch den Glauben gerecht geworden. In Wirklichkeit geschah es aber durch *μετάνοια*. Diese Auffassung des Glaubens hängt zusammen mit dem Gedanken, daß die Lehre Jesu Evangelium ist (vgl. hierzu auch Engelh. 194), sofern sie zur Buße ruft und Lohn verheißt, oder weil sie Anweisungen zur Verehrung des wahren Gottes und zur Besserung des Lebens enthält und für Reue Vergebung, für heiliges Leben Unsterblichkeit in Aussicht stellt". Justin zweifelt nicht, daß die Kenntnis hiervon „ausreicht, um den Menschen zur Umkehr zu bewegen". „Das göttliche Gesetz ist ausreichend zur Erlösung, weil dem Sünder in seinem freien Willen das Vermögen der Gesetzeserfüllung innewohnt" (von Engelh., RE² VII, 323 f.). Daher bezieht sich auch die Vergebung in der Taufe nur auf die vor derselben begangenen Sünden, während der Mensch fortan durch sündloses Leben sich des Seins bei Gott würdig machen soll. Ebenso bethätigt der Christ in der Eucharistie seine Frömmigkeit durch Gebet und Darbringung von Brot und Wein. Er empfängt dafür „die durch ein von Christo gelehrtes Gebetswort gesegnete Nahrung, welche Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus ist, und von welcher unser Blut und Fleisch umwandelungsweise (*κατὰ μεταβολήν*) genährt wird" (Ap. I, 66). In seiner Lehre weiß sich Justin in Übereinstimmung mit der ganzen Kirche. Nur in Bezug auf das Millennium kennt er einen Gegensatz in der rechtgläubigen Kirche und in der Beurteilung des milderen Judenchristentums. Er seinerseits ist bereit die Judenchristen anzuerkennen, welche die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen nicht antasten, auch wenn sie in Christus nur den Messias, noch nicht den Sohn Gottes erblicken. Die anderen Judenchristen gelten auch ihm nicht für Christen. Seinem Chiliasmus fehlt die Beziehung auf das jüdische Volk, aber er hält fest am Milennium und überhaupt an der altchristlichen Eschatologie (Atzberger 140 ff.). Trägt dies ebenso zur Wahrung des christlichen Charakters seiner Theologie bei, wie sein Bemühen ein Verständnis der Erlösungsthatsachen mit seinen philosophisch bestimmten Anschauungen zu verbinden (vgl. Dial. 30 f. *οἰκονομία τοῦ πάθους*), so erscheinen doch in den erhaltenen Schriften die letzteren als die maßgebenden. Hier ist „Vater der Welt" die stehende Bezeichnung Gottes; dessen Weltbeziehung vermittelt der Logos, Mensch geworden ist dieser wesentlich der Lehrer und Gesetzgeber, und die Annahme seiner Lehre, Reue und Tugendübung sind der Weg zur Unvergänglichkeit.

Justins Verwertung des Logosbegriffs hat stets die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Eine direkte Abhängigkeit von Philo läßt sich m. E. nicht erweisen (gegen Aall I, 281 f.), denn unmittelbare Beziehungen sind nicht vorhanden. Der Logosgedanke war offenbar in der gebildeten Welt verbreitet, und auch die Bezeichnung des Sohnes Gottes als Logos schon zuvor in der Kirche üblich. Aber dennoch bleibt bedeutsam die Gleichsetzung des geschichtlichen Christus mit der in der ganzen Welt wirksamen Vernunftkraft, wodurch von selbst alle Wahrheit und Tugend für die Christen reklamiert und die Anstoß erregende Verehrung Christi als das wahrhaft Vernünftige hingestellt wurde. Gerade für diesen Erweis des Rechtes der Anbetung Christi bedient sich Justin des Logosgedankens. Christus ist der Mensch, welcher der Logos ist, von Gott als Prinzip der Weltschöpfung erzeugt, der andere Gott neben Gott (Ap. II, 6), nicht ewig aber vorzeitlich (Engelh., S. 119 f., Zahn, Marcell v. Anc., S. 229 f.). Wo Justin aber die Gottheit des Erlösers und sein Verhältnis zum Vater behandelt (Dial. 55 ff.), da geschieht dies nicht mit Hilfe der Logosidee (doch vgl. Dial. 61 *γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν*, auch 62 *τὸ ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα*), sondern an der Hand des AT; einen wesentlichen Bestandteil der Lehre von Christus bildet sie für ihn daher nicht (v. Engelh. 283 f.). Ungeklärt bleibt das Verhältnis von Logos und Geist; die Offenbarung an die Propheten, sonst als Werk des prophetischen Geistes bezeichnet, erfolgt Ap. I, 32. 33. 36. II, 10. Dial. 61 u. a. durch den Logos. Die Einfügung der Engel in die trinitarische Formel (Ap. I, 6) will nur die Gesamtheit dessen namhaft machen, was Gegenstand der Verehrung der Christen ist.

Die apologetische Orientierung der Gedanken Justins tritt auch in den noch erhaltenen, sich durch ihren Inhalt als echt legitimierenden Akten seines Martyriums (AS Apr. II, 108 ff.

Ruinart, Acta mart., Regensburg 1859, S. 105 ff.) zu Tage. Auch hier stehen die geistige Verehrung Gottes, Christus der Lehrer der Gerechtigkeit und das zukünftige Heil im Mittelpunkt seines christlichen Bewußtseins (cap. 1. 2. 4). Der Mannhaftigkeit seines Auftretens in Apologie und Dialog (z. B. I, 2. 8. II, 3. Dial. 80) entspricht die unerschrockene Zuversicht (4 non opinor .. sed scio, et hoc tam certum habeo, ut nihil dubitem) seiner Verantwortung und die Freudigkeit seines Martyriums. Dasselbe hat ihm die auszeichnende Benennung des Märtyrers eingetragen. Es fand statt unter dem Stadtpräfekten Rusticus. Da dieser die Präfektur nicht früher als 162 angetreten und vor 168 geendet hat (Zahn, Forschungen VI, 14), so muß Justin in dieser Zeit Märtyrer geworden sein. Justin war jetzt zum zweiten Mal in Rom (Acta mart. 2); seiner ersten Anwesenheit daselbst gehört seine Apologie und wohl auch der Dialog und Adv. Marc. an.

Die Stellung des Weissagungsbeweises in Justins Apologetik läßt schon seine Wertlegung auf die Schrift des AT erkennen. Sie ist das durch den hl. Geist recht eigentlich für die Christen geredete Wort Gottes, als solches durch die Erfüllung der Weissagung unzweifelhaft dargethan. Neben das prophetische Wort tritt aber als ein nicht minder göttliches das der Apostel (Dial. 119 *τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ τῇ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ .. καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμῖν*). Auch die Aufzeichnungen der Apostel werden im öffentlichen Sonntagsgottesdienst verlesen (Ap. I, 67 *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται*). *Ἀπομνημονεύματα* ist die regelmäßige, offenbar aus Rücksicht auf seine nichtchristlichen Leser von Justin gewählte Bezeichnung für die Evangelien (Ap. I, 66 *οἱ .. ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*). Justin giebt aber deutlich zu erkennen, daß diese im christlichen Sprachgebrauch anders, nämlich *τὸ εὐαγγέλιον* (*τὰ εὐαγγέλια* nur Ap. I, 66) genannt werden. Als Autorität kann Justin sie auch im Dialog nicht in gleicher Weise verwerten wie das AT. Nur dies ist für ihn im eigentlichen Sinne „die Schrift," obschon wenigstens Dial. 49 Mt 17, 13 einfach mit *γέγραπται* citiert wird, ohne das von Justin sonst hinzugefügte *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων* (Dial. 100—106; vgl. bes. Zahn, Gesch. d. Kan. I, 469 A. 2). Aber deshalb steht doch die Autorität der Apostel in nichts hinter der der Propheten zurück (Engelh. 333 f., Kunze 422). Denn „die Apostel sind die schon im AT angekündigten und von Jesus ausgesandten Verkündiger der zuerst von Jesus ausgesprochenen neuen Offenbarung" (Zahn, S. 520). Ihre Autorität beruht also zunächst darauf, daß ihr Wort „die Lehre des göttlichen Logos ist und die Aussprüche Christi in authentischer Weise wiedergiebt" (Engelh., RE² VII, 322). Zu solchem Zeugnis sind sie aber auch durch eine Kraft des erhöhten Christus ausgerüstet worden (Ap. I, 50. Dial. 42), und daher geben sie zugleich das grundlegende Verständnis der Erscheinung Christi und seiner Thaten (Ap. I, 40. 49). Ihre Augenzeugenschaft wie diese eigentümliche Befähigung verleihen ihnen ihre Autoritätsstellung und machen sie zu Lehrern der Christenheit. „Durch sie ist Christus der Welt gegenwärtig, ohne ihre Lehre giebt es keinen Christus" (Engelh., Christ. Just. 334). Solche Lehrer sind sie vornehmlich durch die Evangelien. Ist Justins Ausdrucksweise Dial. 103 eine genaue, so bezeichnet er diese dort als von Aposteln und Schülern der Apostel verfaßt. Auch schon das Diatessaron Tatians schließt es so gut wie aus, daß Justin an andere Evangelien als die vier bekannten gedacht haben sollte. Was er vorträgt, entstammt wesentlich Mt und Lc, aber Dial. 106 wird deutlich Mc 3, 17 verwertet, und nur mit Unrecht hat man hier vielmehr einen Hinweis auf das Petrusevangelium erblickt. Mit großer Freiheit verfährt aber Justin bei der Wiedergabe der Worte der Evangelisten, deren Texte er unbefangen vermischt oder ungescheut umgestaltet. Die Bezugnahmen auf das Johannesevangelium sind unverkennbar (vgl. Ap. I, 61 mit Jo 3, 3 ff., I, 6 mit Jo 4, 24, Ap. II, 6 mit Jo 1, 1 ff., Dial. 63 mit Jo 1, 13, 105 mit Jo 1, 1. 18, 88 mit Jo 1, 20. 23, 94 mit Jo 3, 14 f.; dazu Zahn a. a. O. I, 522 ff.). Daß er dennoch die Herrnworte nur den Synoptikern entnimmt, beruht auf dem andersartigen Charakter der johanneischen Reden. — Als inspirierte, weil prophetische Schrift citiert Justin unter Namennennung ihres Verfassers die Apokalypse Dial. 81. Macht schon die Bestreitung des Marcion eine Stellungnahme zu den paulinischen Schriften, die der späteren kirchlichen entsprach, durchaus wahrscheinlich, so hat Justin auch nach Methodius, De resurr. II, 18, 9 aus 1 Ko 15, 50 seine Auferstehungslehre zu begründen gesucht. Auf Rö, 1 Ko, Ga, Eph, Kol, 2 Th finden sich bei Justin gesicherte Bezugnahmen, vielleicht auf Phi, Tit, 1 Ti, dagegen keine auf 2 Ko, 1 Th, Phi, 2 Ti. Aus AG 1, 9. 11 schöpft Justin De resurr. 9 Nr. 108, 24 f. Den Hebräerbrief muß Justin gekannt haben (Zahn I, 576 ff.). Auf 1 Jo 3, 1. 2, 3 weist Dial. 123. Über mehr

oder minder wahrscheinliche Beziehungen zu 1 Jo, 1 Pt, Ja vgl. Zahn I, 576. Justin hat auch unbedenklich apokryphe Überlieferung verwertet. Wie es scheint, benutzte er schon das Protevangelium Jakobi, vielleicht ein Thomasevangelium (Zahn I, 539 ff.) und die Acta Pilati (Ap. I, 35). Auch die Didache scheint er als apostolische Schrift zu gebrauchen (Ap. I, vgl. Zahn ZKG 8, 66 ff.). — Es ist nicht mehr zu entscheiden, wann Marcion zur Bildung seines Kanons geschritten ist, aber irgendwie muß doch die Auseinandersetzung mit ihm Justin genötigt haben, über den Bestand, die Abgrenzung und die Bedeutung der neutestamentlichen Schriften zu reflektieren. Bei der Beschaffenheit der erhaltenen Schriften Justins läßt sich jedoch nicht feststellen, in wie weit Justin ein dogmatisches Interesse an der Sammlung neutestamentlicher Schriften gehabt hat und ihm die Bedeutung eines neutestamentlichen Kanons zum Bewußtsein gekommen ist. **Bonwetsch.**

Justinian I., oströmischer Kaiser, 527—565. — Litteratur: Vgl. Edw. Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire, Vol. 4, Lond. 1788, neue Ausgabe von J. B. Bury, Vol. 4, London 1898; Chr. W. Frz. Walch, Entwurf einer vollst. Historie d. Ketzereyen u. s. w., 6.—8. Bd, Leipzig 1773—78 (beide Werke noch heute unentbehrlich); Lebeau, Histoire du Bas-Empire, éd. Saint-Martin, Vol. 8 und 9, Paris 1827. 28; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 2², Freib. 1875; J. Bryce, Justinianus I., in DchrB 3, 1882, 538—559; L. v. Ranke, Weltgeschichte, 4. Teil, 2. Abt., Leipzig 1883; H. G. Kleyn, Keizer Justinianus I en de christelijke kerk, in Theol. Studiën 4, 1886, 383—396; V. Schultze, Geschichte d. Untergangs d. griechisch-römischen Heidentums 1, Jena 1887, 434—459; 2. 1892, vv. ll.; F. Loofs, Leontius v. Byzanz, in TU 3, 1. 2. Heft, Leipz. 1888; J. B. Bury, A History of the Later Roman Empire, 2 Voll., Lond. 1889; F. Kattenbusch, Lehrb. der vergleichenden Konfessionskunde, Freib. 1892, 199 f. 262 f.; K. Müller, Kirchengeschichte, Freib. 1892, 274—278 (vgl. auch die Bemerkungen in dess. Abhandlung: Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in der Kirche in den PJ 60, 1887, 264 ff.); P. Joers, Die Reichspolitik Kaiser Justinians, Gießen 1893; A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengeschichte 2³, Freiburg 1894, 389 ff.: A. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Würzburg 1896; W. H. Hutton, The Church of the Sixth Century, Lond. 1897: H. Gelzer, Abriß d. byzantinischen Kaisergeschichte, in K. Krumbachers Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. Aufl., München 1897, 928 ff.; F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten u. das 5. ökumenische Konzil, Münster 1899. — Der Kodex (C) ist nach der Ausgabe von P. Krüger, Berol. 1877, die Novellen (N) nach der von C. E. Zachariae a Lingenthal (Imp. Justiniani PP. A. Novellae quae vocantur sive Constitutiones quae extra codicem supersunt ordine chronologica digestae), 2 Tom. Lips. 1881, zitiert; die bei den N. in eckigen Klammern stehenden Ziffern sind die Ordnungsnummern von Zachariae. Vgl. auch die zu den Art. Dreikapitelstreit (Bd V S. 21), Monophysiten, Theopaschiten u. a. angegebene Litteratur.

Uebersicht: 1. Allgemeines. 2. Religionspolitik: Verhalten gegenüber dem Heidentum, dem Judentum, den Samaritanern und den Manichäern. 3. Kirchenregiment. 4. Kirchenpolitik. 5. Theologie.

1. Flavius Anicius Julianus Justinianus (so der offizielle Titel) stammte aus Tauresium (jetzt Taor), einem an der thracischen Grenze unfern der Festung Bederiana (Bader), südlich von Skupi (Ueskϋb) gelegenen Flecken in Illyrien (Proc. Aedif. 4, 1 ed. Bonn. 266, 15; Malal. Chronogr. ed. Bonn. 425, 9; vgl. H. Kiepert, Formae Orbis Antiqui, Berol. 1894, Tab. XVII, Bury a. a. O. Bd 2, S. 7, Anm. 1; bei diesem Flecken [παρ' αὐτὸ τὸ χωρίον Proc. l. c.] erbaute J. als Kaiser die Stadt Justiniana prima und machte sie zum Sitz eines Erzbischofs [s. unten S. 655, 37]). Die Behauptung slavischer Abkunft, die sich bis in neuere Darstellungen hineinzieht, ruht lediglich auf der angeblich von dem Presbyter Bogomil (Theophilus), einem angeblichen Zeitgenossen und Lehrer des Kaisers, verfaßten Biographie. Neuere Forschungen (J. Bryce, Life of Justinian by Theophilus, in The English Historical Review 2, 1887, 657—686 und im Archivio della Società Romana 1887, 137—171; weitere Litteratur bei K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt., 2. Aufl., München 1897, 237) haben diese Lebensbeschreibung als eine im slavophilen Sinne unternommene Fälschung, wohl erst des 17. Jahrhunderts, erwiesen. Damit ist auch Justinians angeblicher eigentlicher Name Upravda mitsamt den daran geknüpften Folgerungen hinfällig geworden. Als Geburtsjahr wird auf Grund einer Notiz des Zonaras (Epit. Hist. 14, 5 ed. Bonn. 3, 151), wonach J. bei seiner Thronbesteigung 45 Jahre alt gewesen sei, 482 (483) erschlossen. Wohl in früher Jugend nach der Reichshauptstadt gekommen, scheint er dort den gewöhnlichen Bildungsgang, hauptsächlich mit juristischen und philosophischen Studien beschäftigt, durchlaufen zu haben. Daß er das Griechische lebenslang mit fremdem Accente sprach, bezeugt Prokop (Hist. Arc. 14 p. 88, 3). Als Schwestersohn (Theophan. Chron. ed. de Boor 173, 16) des in hohem Ansehen stehenden Generals Justin hat er rasch, auch militärisch, Karriere gemacht.

Mit dem Regierungsantritt des höherer Bildung baren und seiner schwierigen Stellung nicht gewachsenen Oheims, im Jahre 518, eröffnet sich dem Neffen eine große Zukunft. Von Anfang an hat er, von Stufe zu Stufe steigend, bei wichtigeren Aktionen die Hand im Spiele gehabt. 521 Konsul, später Kommandeur der Ostarmee, war er lange der faktische Regent, bevor Justin ihn am 1. April 527 zum Mitkaiser annahm. Nach vier Monaten, am 1. August, ward er Alleinherrscher. Die 38 Jahre seiner Regierung — er starb am 14. November 565 — haben in der Geschichte des byzantinischen Reiches und seiner Kirche Epoche gemacht und sind von universaler Bedeutung geworden. Ein Mann von ungewöhnlicher Arbeitskraft, in hohem Maße enthaltsam, in der Wahl seiner Mittel skrupellos, leutselig und beweglich, schlau und unzuverlässig — beim Aufstande der Nika wurde die Anklage auf Meineid ihm ins Gesicht geschleudert. In seine häuslichen Verhältnisse und in das Getriebe am Hofe hat der Klatsch in Gestalt der Anekdota des verärgerten Prokop die Nachwelt unerfreuliche Blicke thun lassen: aber Theodora, die Kaiserin, war trotz ihres, wenigstens vor der Ehe, mehr als zweifelhaften Lebenswandels und trotzdem sie an Skrupellosigkeit den Gatten vielleicht noch übertraf, eine außergewöhnlich weitblickende Frau, deren klugem Rat in den Dingen der äußeren wie der inneren Politik zu folgen dem Kaiser nicht zur Unehre gereichte. Vor der Welt erscheinen nur seine großen Bestrebungen. Ihn erfüllte der Gedanke, das römische Reich in alter Herrlichkeit und im alten Umfange wieder herzustellen. Justinian ist der letzte der Imperatoren, der es versucht hat, diesem Ziele mit Konsequenz nachzugehen und der es, freilich mit ungeheuren Opfern und ohne daß der Erfolg ein dauernder gewesen wäre, wenigstens für eine kurze Zeit erreicht hat. Diesem Ziele galten seine großen Kriege, vornehmlich im Westen, wo der Einfluß des oströmischen Kaisers mehr und mehr dahin geschwunden war. Darum hat er die germanischen Völkerschaften, die sich in Afrika und Italien ansässig gemacht hatten, nicht im ruhigen Besitze des durch Eroberung Erworbenen lassen mögen, sondern Vandalen und Goten durch Belisar und Narses den Untergang bereitet. Der sich immermehr erhebenden Macht des römischen Stuhles ist er noch einmal Herr geworden. Er hat das Reich gegen äußere Feinde nach Kräften geschützt durch Anlage von Festungen an den Grenzen, durch Heerstraßen und Brücken. Eine gewaltige Bauthätigkeit auch im Innern läßt seine Regierung in besonderem Glanze erscheinen: Städte entstanden, Kirche auf Kirche, Kloster auf Kloster. Und wenn Kriege und Bauten Unsummen verschlangen und die Steuerzahler über die Unersättlichkeit des Fiskus murrten, so wissen die Quellen doch auch davon zu reden, daß die kaiserlichen Fonds bei öffentlichen Katastrophen, an denen die Zeit reich war, oft genug in wahrhaft großartiger Weise zur Verwendung kamen. Von dem Grundsatz getragen, daß das Bestehen eines Gemeinwesens auf Waffen und Gesetzen beruhe (s. das Promulgationsedikt des Codex de Justiniano Codice confirmando, Krüger 2, 18 ff.), hat er der Gesetzgebung ein erhöhtes Augenmerk zugewendet und sich mit der Kodifikation des römischen Rechtes ein bleibendes Denkmal geschaffen: nicht eine freie gesetzgeberische Schöpfung, sondern Sichtung und Sammlung der alten und neuen Rechtsquellen hat er dabei beabsichtigt und durchgeführt (Jörs 22). Es würde die diesem Artikel gesetzten Schranken weit überschreiten, wollten wir versuchen, Justinians Thätigkeit auf allen diesen weitverzweigten Gebieten im einzelnen darzustellen und einer Kritik zu unterziehen. Lediglich seinem Eingreifen in die religiösen und kirchlichen Bewegungen, mit den Mitteln der Gesetzgebung oder der Politik, haben wir nachzugehen. Aber selbst eine umfassende Darstellung der Kirchenpolitik des Kaisers liegt außerhalb unserer Aufgabe, da fortgesetzte Kollisionen mit anderen Artikeln, in denen diese Politik behandelt werden muß (Dreikapitelstreit, Monophysiten, Theopaschiten u. a.), sonst unvermeidlich wären. Im Vordergrunde soll die Gesetzgebung und die Erörterung der persönlichen Stellung des Kaisers insbesondere zu den theologischen Fragen stehen. Justinians religiöse und kirchliche Gesetzgebung ist enthalten 1. im Codex Justinianus (C), d. h. der im Jahre 529 erstmalig, 534 in verbesserter Auflage herausgegebenen Sammlung der Kaisergesetze, näher in einigen Titeln des ersten Buches dieses Kodex, und 2. in den Novellae Constitutiones, d. h. den Nachtragsgesetzen zum Kodex, die der Kaiser von 535—565 hat ausgehen lassen. Auf die Politik und auf die persönliche Stellung des Kaisers fällt weiteres Licht aus einer Anzahl von Briefen, Erlassen und Abhandlungen kirchenregimentlichen und theologischen Inhalts, die, wenn auch im einzelnen Falle sein schriftstellerischer Anteil sich nicht genau wird feststellen lassen, in jedem Falle auf seine Initiative zurückgehen und eigenes Urteil auch in theologischen Fragen voraussetzen (s. unten).

2. Justinians **Religionspolitik** ist von der imperatorischen Überzeugung getragen, daß die Einheit des Reiches die Einheit des Glaubens zur unbedingten Voraussetzung

habe. Daß dieser Glaube nur der der *ἁγία (ἁγιωτάτη) τοῦ θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία* (l. 5 C. de s. tr. 1, 1; N. 132 [147] 2, 244; lib. adv. Orig. MSG 86, 1, 947 A u. ö.) sein konnte, ist selbstverständlich. So wird denn auch der Kodex mit dem Titel de summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat eröffnet, und wiederum steht an der Spitze des Titels jener Erlaß der Kaiser Gratian (s. d. A. Bd VII, 65, 1 ff.), Valentinian und Theodosius, daß alle ihre Unterthanen der katholischen Religion zu folgen haben (l. 1 C. de s. tr. 1, 1). Andersgläubige haben es an Leib und Leben fühlen müssen, daß der Prozeß, der mit der kaiserlichen Gesetzgebung seit Konstantius eingeleitet worden war, nunmehr energisch zu Ende geführt werden sollte. Der Kodex enthält zwei Erlasse, welche die völlige Entrechtung des Hellenismus auch im bürgerlichen Leben bezwecken: l. 9 C. de pag. 1, 11 weist alle Behörden an, dafür Sorge zu tragen, den Gottlosigkeiten der hellenischen Religion (*τὰ τῆς Ἑλληνικῆς θρησκείας ἀσεβήματα*) mit allen Rechtsmitteln nachzuspüren, auf daß sie nicht mehr geschehen oder, wenn geschehen, bestraft werden können. Von besonderer Bedeutung erscheint dabei die Bestimmung, daß es künftig weder durch letztwillige Verfügung noch durch Geschenk gestattet sein soll, Personen oder Orten etwas zur Unterhaltung der Gottlästerlichkeit des Hellenismus zukommen zu lassen. Noch schärfer bringt das folgende Gesetz (l. 10 C. de pag. 1, 11) die Ansichten und Absichten der Regierung zum Ausdruck. Es setzt die Todesstrafe für Getaufte fest, die im hellenischen Irrtum noch befangen sind; es verfügt die Selbstanzeige für noch Ungetaufte, verkündigt den Katechismus- und Taufzwang bei Strafe der Entrechtung und der Einziehung des Vermögens; es untersagt den Schulbesuch bei hellenischen Lehrern, die geheimen Opfer und anderen Götzendienst, sowie die Zugehörigkeit zum Manichäismus und belegt diejenigen mit den härtesten Strafen, die „unter dem Vorwande, militärische und bürgerliche Ehrenstellen oder Vermögen zu erlangen", sich selbst haben taufen, Frau und Kinder aber im Hellenismus haben beharren lassen. Manche dieser Bestimmungen, die negativen zumal, waren nicht neu. Aber man hat richtig gesagt: Justinian unterscheidet sich von seinen Vorgängern nicht so sehr durch seine Verbote als durch seine Gebote und durch die Durchführung seiner Gesetze (Knecht 30). Daß die Edikte nicht auf dem Papier gestanden haben, ergiebt sich deutlich aus mehreren Notizen unserer Quellen. Malalas (p. 449, 3 ff.; danach, doch mit einigen Zusätzen, Theophanes p. 180, 11 ff.) weiß von einer Verfolgung zu berichten, die er ins Jahr 529 setzt und mit der er die Verfügung des Kaisers, daß kein Hellenist fürderhin ein öffentliches Amt bekleiden dürfe — gemeint sind wohl Bestimmungen der oben genannten Erlasse —, in Verbindung bringt. Dieser Verfolgung seien hochgestellte Männer zum Opfer gefallen. Wohl dieselbe Affaire hat Bischof Johannes von Ephesus (s. F. Nau, l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, in Rev. de l'Orient Chrétien 2, 1897, 481 f.) im Auge, wenn er von den in Konstantinopel verfolgten Heiden berichtet, Grammatikern, Sophisten, Scholastikern und Ärzten, die man gefoltert und eingesperrt habe, um sie dann der Kirche zur Instruktion zu übergeben. Er gedenkt des Selbstmordes des (auch von Malalas und Theophanes genannten) Patriziers Phokas, den der „gerechte" Justinian wie einen Esel habe verscharren lassen. Sich selbst bezeichnet er mit Genugthuung als den Urheber dieser Vorgänge, den Heidenvorsteher und Götzenstürmer (vgl. Joh. Eph. Kirchengesch., übers. v. Schönfelder 2, 4). Mit der gleichen naiven Freude weiß er sodann (p. 482) zu berichten, daß ihm die Bekehrung von 70 000 Heiden in Kleinasien (Asien, Karien, Lydien, Phrygien) zu danken sei: der kaiserliche Fiskus trug die Kosten und stellte die Taufgewänder; 55 Kirchen wurden den Neubekehrten erbaut, 41 errichteten sie sich selber. Solche Massenbekehrungen, wie immer es sich mit den Zahlen verhalten mag, lassen auf nicht geringe Verbreitung hellenischen Heidentums und auf rücksichtslose Unterdrückung schließen, wenn auch diese begreiflicherweise nicht völlig gelang (vgl. den Prozeß unter Tiberius II. in Syrien 579 bei Evagr. h. e. 5, 18 und Joh. Eph. KG 3, 27—34 u. ä.). Demselben Ziele diente auch die Verfügung, durch welche der Kaiser im J. 529 (Mal. p. 451, 16 ff.) den philosophischen und juristischen Unterricht an der Universität zu Athen aufhob und dieser Stätte des Hellenismus ein Ende bereitete (s. H. Zumpt, Über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen u. s. w. in den ABA 1842, 27—119; daß gleichzeitig das Stiftungsvermögen der platonischen Schule eingezogen wurde, ist zwar sehr wahrscheinlich, kann aber aus Proc. Hist. Arc. 26 p. 74 und Zonaras Ann. 14, 6 ed. Bonn. 3, 152 nicht mit Sicherheit geschlossen werden). Leider fehlen über dieses in der Geschichte der Philosophie so berühmt gewordene Ereignis nähere Angaben; nur Agathias (Hist. 2, 30. 31 ed. Bonn. p. 131 ff.) berichtet, daß einige Lehrer nach Persien auswanderten, dort bei Chosroes (Chosrau) Aufnahme fanden, aber von Heimweh ergriffen

nach dem Friedensschluß zwischen Ostrom und Persien 533 (11. Indiktion; Sommer nach Zach. Rhet. 9, 7 ed. Ahrens-Krüger S. 176, 11. 27), der ihnen Sicherheit gegen Glaubenszwang gewährte, zurückkehrten.

Und nicht nur der Unterdrückung des Heidentums innerhalb der Grenzen des eigenen Reiches, auch der christlichen Propaganda an diesen Grenzen und bei barbarischen Völkerschaften hat sich der Kaiser mit Erfolg gewidmet. So nahmen die Heruler, denen bereits Anastasius Wohnsitze südlich des Ister angewiesen hatte, unter Justinian das Christentum an (Proc. Bell. Goth. 2, 14 p. 203 sq.; danach Evagr. H. E. 4, 20). Ein Gleiches wird von den hunnischen Anwohnern des Tanais (Proc. 4, 4 p. 474; Evagr. 4, 23; vgl. auch Mal. p. 432) und von einigen Kaukasusvölkern, den Abasgern (Proc. l. c. 14, 3 p. 472; Evagr. 4, 22) und den Tzanen (Sannen, Proc. Bell. Pers. 1, 15 p. 77 sq.) berichtet; ob der Erfolg andauerte, muß freilich zweifelhaft bleiben. Dem Ammonkult, der in Augila, dem auf einer Oase im Inneren der libyschen Wüste gelegenen Städtchen, noch ein verstecktes Dasein führte, wurde ein Ende gemacht und das Heiligtum des Gottes durch einen Tempel der Gottesgebärerin ersetzt (Proc. Aedif. 6, 2 p. 333 f.); gleiches Schicksal widerfuhr den Resten des Isiskultes, der auf der Insel Philae am ersten Nilkatarakt unter dem Schutze der Blemmyer noch in Blüte stand: Narses eroberte den Tempel und schickte die Götterbilder nach Konstantinopel (Proc. B. P. 1, 19 p. 104; vgl. Letronne, Observations sur l'époque où le paganisme a été définitivement aboli à Philes dans la haute Égypte etc. in Oeuvres Choisies 1, Par. 1881, 55 ff.; aus den hier citierten Inschriften ergiebt sich, daß damals oder bald nachher der Isistempel in eine Kirche verwandelt und ein Abt Theodor als Bischof eingesetzt wurde, s. Schultze 2, 229 f.). Unter den Nabatäern begann ein alexandrinischer Presbyter aus dem Klerus des monophysitischen Patriarchen Theodosius I., Julian (vgl. DchrB 3, 482), die Mission, die nach ihm der Bischof Longinus weiterführte (Joh. Eph. KG 4, 5 ff.). Der christliche König der Äthiopen besiegte den jüdischen König der Homeriten im Lande Yemen, und Justinian sorgte für die Befestigung des Christentums in jener Gegend durch Entsendung eines ägyptischen Klerikers (Proc. B. P. 1, 20 pag. 104 sq.; Mal. p. 433 sq.).

Den Juden gegenüber hat sich Justinian von Anfang an unfreundlich gestellt. In einem noch in Gemeinschaft mit Justin 527 erlassenen Edikte stellt er sie mit den Hellenen und Samaritanern in die gleiche Reihe und ordnet eine Verschärfung der bisher giltigen gesetzlichen Bestimmungen an; zugleich werden sie in den bürgerlichen Rechten beschränkt und mit Geldstrafen bedroht (l. 12 § 4. 9. 13 C. de Haer. et Manich. 1, 5). Prokop erzählt (Hist. Arc. 28 p. 156), daß der Kaiser verfügte, die Feier des jüdischen Passahs sei stets nach der christlichen Osterfeier abzuhalten; Zuwiderhandelnde — sie waren begreiflicherweise sehr zahlreich — wurden mit schwerer Geldbuße belegt. Die Juden in Borium, einem unfern der großen Syrte gelegenen Orte, mußten zur Strafe für ihren dem Belisar bei seinem Vandalenzuge geleisteten Widerstand zum Christentum übertreten; aus dem für hochheilig gehaltenen, angeblich von Salomo erbauten Tempel wurde eine Kirche gemacht (Proc. Hist. Arc. 6, 2 p. 334). Von besonderem Interesse ist endlich die Kabinetsordre, durch die der Kaiser im Jahre 553 in die inneren Verhältnisse der Synagoge auf charakteristische Weise eingriff (N. 146 [162] 2, 346—349, datiert vom 8. Februar; deutsch bei Knecht 42—45). Auf eine an ihn ergangene Appellation über einen in der Judengemeinde, wohl von Konstantinopel, entstandenen Streit entschied Justinian, daß künftig bei gottesdienstlichen Vorlesungen aus der Schrift nicht an der hebräischen Sprache festgehalten werden, sondern der Gebrauch der griechischen oder auch jeder anderen Sprache, welche nach dem jeweiligen Orte angemessener und den Zuhörern verständlicher sei, gestattet sein solle. Diese Entscheidung, die im Sinne einer liberalen Minorität gegeben wurde, ist weniger an sich als wegen der Motivierung von Bedeutung, in der die Juden darauf verwiesen werden, daß sie, wenn sie am nackten, d. h. hebräischen, Buchstaben hängen bleiben, die Weissagungen nicht berücksichtigen können, die in der Schrift enthalten sind und in denen der große Gott und Erlöser des Menschengeschlechtes, Jesus Christus, angekündigt ist. Aus diesem Grunde wird auch der Gebrauch der Septuaginta besonders empfohlen, die „sogenannte Deuterosis“ (s. Knecht 46 und die dort genannte Litteratur) aber verboten, weil sie nicht in der Schrift enthalten, sondern eine Erfindung von Menschen sei. Diese und andere Verfügungen werden bei Strafe körperlicher Züchtigung, sodann Verbannung und Vermögensverlust eingeschärft.

In dem Edikte von 527 (s. oben) war auch der Samaritaner gedacht worden. Sie haben dem Kaiser bis zuletzt zu schaffen gemacht. Im Frühling des Jahres 529 benutzten sie die persischen Verlegenheiten zu einer Revolte, der die Christen von Neapolis,

samt ihrem Bischof, zum Opfer fielen (vgl. Cyrill. Scythop. Vit. Sab. cp. 70 sqq. ed. Cotelerius Eccl. Graec. Monum. 3, 339 ff.; Theod. Lect. in Anecd. Graec. ed. Cramer 2, 110; Mal. p. 445 ff. [danach Theoph. p. 178]; Zach. Rhet. 9, 8 ed. Ahrens-Krüger S. 176 ff.; Proc. Hist. Arc. 11 p. 75; Nic. Call. 17, 24). Der Aufstand wurde mit größter Strenge, doch erst nach zwei Jahren (531), unterdrückt. Die Bestimmungen im Codex (l. 18 und 19 C. de haeret. 1, 5), durch welche das Erbrecht der S. eingeschränkt und ihnen das Zeugnisrecht vor Gericht genommen wird, stehen damit in Zusammenhang. Strenge Verfügungen trifft weiter das Edikt vom 18. August 537 (N. 45 [62] 1, 396—399). Als später der Bischof Sergius von Cäsarea sich für die S. beim Kaiser verwendete, wurden die Zügel etwas locker gelassen (N. 129 [159] 2, 337—341 vom 15. Juni 551). Anscheinend hatte während der zwei Jahrzehnte das Christentum Fortschritte gemacht, was freilich nicht ausschloß, daß eine nochmalige Empörung der Samaritaner mit erneuter Christenhetze den Kaiser noch einmal zu schärfsten Maßregeln zwang. Aber noch unter Justin II. hatte Symeon Stylites, der Jüngere, über Übergriffe der Samaritaner Klage zu führen (vgl. Sym. Styl. Jun. Epist. ad Justinum Jun. in MSG 86, 2, 3216—20). Zu Vorstehendem vgl. den A. Samaritaner und die dort angegebene Litteratur.

Endlich ist noch ein Wort über das Verfahren gegen die Manichäer zu sagen, die übrigens Justinian, und bei der eigentümlichen Gestaltung dieser Religionsgesellschaft nicht ohne Grund, zu den christlichen Sekten rechnete (vgl. l. 12 § 2 C. de haeret. et Manich. 1, 5: *αἱρετικοὺς δὲ καλοῦμεν καὶ τοὺς ἄλλους, ὡς τούς γε καταράτους Μανιχαίους καὶ τοὺς τούτοις παραπλησίους*). Die Bestimmungen des Codex (ll. 12. 15 und 16 l. c.) sind von der größten Härte: Landesverweisung, Androhung der Todesstrafe für jeden Manichäer, wo immer er getroffen wird, Befehl an die Behörden, die Sektierer aufzusuchen und bei schwerer Strafe zur Anzeige zu bringen. Johannes von Ephesus (Nau [s. o. 652,35] 481) erzählt, daß zu Konstantinopel viele Manichäer, Männer und Frauen, darunter Adlige und Senatoren, nach strengem Verhör vor Justinian auf ihr eigenes Verlangen hin teils verbrannt, teils ersäuft worden seien: „mit teuflischer Zähigkeit redeten sie furchtlos vor dem Kaiser und erklärten sich bereit, für die Lehre des Manes den Scheiterhaufen zu besteigen und alle Strafen und Qualen zu erleiden". Der Manichäismus als solcher scheint seit Justinian jede Bedeutung verloren zu haben; aber unter mannigfachen Formen verkappt hielt er, wie bekannt, doch Einzug in das Mittelalter.

3. Der Despotismus, der die allgemeine Religionspolitik des Kaisers auszeichnet, ist auch das charakteristische Kennzeichen seines Kirchenregimentes. Die Regierung Justinians bedeutet den Cäsaropapismus in seiner ausgebildetsten Form. Was seine Vorgänger angestrebt hatten, was schon in den Worten des Konstantius: *ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανών* (vgl. Athan. Hist. Arian. cp. 33 MSG 26, 732) zu deutlichem Ausdruck gekommen war, erscheint unter ihm vollendet. Er normiert alles, den Glauben und das Recht. Gleich zu Anfang seiner Regierung hat er es „für angemessen erachtet, seinen Glauben an Trinität und Menschwerdung durch Gesetz bekannt zu geben und allen Ketzern die gebührenden Strafen anzudrohen" (l. 5 C. de summa trinit. 1, 1; vgl. ll. 6 und 7). In der Conf. rect. fid. (MSG 86, 1, 993 s. u.) spricht er es aus, daß er allen Störern der Rechtgläubigkeit (*σκανδαλίζουσι τὴν τῆς ὀρθῆς πίστεως ὁμολογίαν*) die Gelegenheit zu solchem Ärgernis durch Gesetz (*διὰ τοῦ παρόντος ἠδίκτου*) zu nehmen gedenke. Was er im Interesse „des gemeinen Friedens der heiligen Kirchen" verfügt, dient ja auch dem Staatsinteresse: *οὗπερ* (scil. *τοῦ ἱερατικοῦ*) *ἐν εἰρήνῃ φυλαττομένου καὶ τὸ λοιπὸν ἡμῖν εὐθυνήσει πολίτευμα* (N. 42 [56] 1, 373). Er hat verordnet, daß das nicäno-konstantinopolitanische Symbol künftig als das Symbol der Kirche zu gelten habe (l. 7 § 13 C. de s. tr. 1, 1). Er hat den Kanones der vier ökumenischen Konzilien Gesetzeskraft gegeben (N. 131 [151] 2, 267) und sogar verfügt, daß Eltern solche Kinder, die sich hartnäckig weigern, den Glauben der genannten Konzilien zu bekennen, enterben dürfen (N. 115 [136] § 14. 2, 189). Der Häresie verfallenen Frauen werden die durch Gesetz gewährleisteten Rechte bezüglich ihrer Mitgift entzogen (N. 109 [153] 2, 153—156). Die Bischöfe auf der konstantinopolitanischen Synode von 536 erkannten an, daß nichts in der Kirche gegen Willen und Befehl des Kaisers geschehen dürfe (Mansi 8, 970 B), und wiederum der Kaiser vollzog in besonderem, unter die Novellen aufgenommenen Gesetze (N. 42 [56] 1, 367—74) die Acht über den von der Synode gebannten Patriarchen Anthimus und seine Gesinnungsgenossen. Den Zorn des Tyrannen haben ungezählte Bischöfe spüren müssen. Aber er hat auch keine Gelegenheit vorübergehen lassen, die Rechte von Klerus und Kirche zu stärken, das Mönchtum zu schützen und auszubreiten. Träte nicht der be-

spotische Charakter seiner Maßnahmen zu deutlich zu Tage, so könnte man versucht sein, ihn einen Vater der Kirche zu nennen. Seine Verfügungen sind sehr mannigfaltig, und die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers würde es wohl verdienen, einmal so eingehend analysiert zu werden, wie es mit seiner Religionspolitik und seiner Stellung zur Theologie wiederholt geschehen ist. Selbst einen Überblick über das Material dieser Gesetzgebung vermißt man in den Darstellungen (doch s. Bryce in DchrB 556 ff., dem ich in Nachstehendem mehrfach folge). Die Titel, unter denen im Kodex die auf die rechtlichen Verhältnisse der Kirchen bezüglichen Verfügungen des Kaisers stehen und denen sich die Erlasse in den Novellen anreihen lassen — bei der Dehnbarkeit der Titel allerdings nur mit Reserve — sind die folgenden: 1. C. 1, 2: **De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum.** Von den hier aufgenommenen Gesetzen sind 8 (7) von Justinian (ll. 19 bis 26 [25]). Sie beziehen sich auf Schenkungen, Stiftungen und auf die Verwaltung kirchlichen Eigentums überhaupt. Zu ihnen gesellen sich folgende Novellen: N. 7 [15] 1, 75—93; 9 [17] 1, 126—28; 46 [63] 399—402; 55 [72] 433—35; 56 [74] 438 f.; 65 [85] 481—83; 120 [148] 2, 245—59. 2. C. 1, 3: **De episcopis et clericis et orphanotrophis et brephotrophis et xenodochis et asceteriis et monachis et privilegio eorum et castrensi peculio et de redimendis captivis et de nuptiis clericorum vetitis seu permissis.** Von J. stammen 15 Erlasse (ll. 41 [42]—55 [57]), die die Wahl und die Eigenschaften von Bischöfen und Priestern, die Wahl von Äbten, das klösterliche Leben, die Verwaltung des kirchlichen Vermögens durch Bischof und Ökonom, die Residenzpflicht des Klerus, die regelmäßige Abhaltung des Gottesdienstes, endlich auch Stiftungen betreffen. Hierher gehören etwa: N. 6 [12] 1, 44—58; 5 [13] 59—67; 16 [36] 219—21; 57 [73] 436—38; 76 [95] 526—28; 133 [100] 2, 18—29; 123 [155] 294—326 (*περὶ ἐκκλησιαστικῶν διαφόρων κεφαλαίων*); 131 [151] 266—76 (*περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων καὶ προνομίων τῶν εἰς τὰς ἁγιωτάτας ἐκκλησίας ὁρώντων*); 137 [174] 406—14. 3. C. 1, 4: **De episcopali audientia et de diversis capitulis quae ad ius curamque et reverentiam pontificalem pertinent.** 15 Gesetze von J. (ll. 20—34). Dazu folgende Novellen: N. 58 [75] 1, 439—41 (Verbot des Gottesdienstes in Privathäusern), 67 [87] 488—91 (Verbot der Erbauung eines Bethauses ohne Erlaubnis des Bischofs); 79 [98] 2, 8—11 (Unterstellung der Mönche unter das bischöfliche Gericht); 81 [101] 29—32 (Exemption des Bischofs von der patria potestas); 83 [104] 46—48 (bischöfliches Gericht); 86 [103] 42—46 (Einschränkung der bürgerlichen zu Gunsten der bischöflichen Gerichtsbarkeit). Die übrigen, sich mit kirchlichen Rechtsfragen beschäftigenden Titel (1, 6—10. 12. 13) enthalten keine Gesetze Justinians. Dagegen kommen, freilich nur für die lokale Gesetzgebung, noch folgende Novellen in Betracht: N. 3 [14] 1, 67—74 (Zahl der Kleriker an der Sophienkirche); 11 [19] 130—133 (Privilegien des erzbischöflichen Stuhles von Justiniana prima s. o. S. 88); 37 [34] 207—211 (de Africana ecclesia; auf diese beziehen sich auch die von Zachariä als Nr. 132 und 140 aufgenommenen, nicht unter den N. befindlichen Erlasse); 40 [51] 349—53 (die Auferstehungskirche in Jerusalem betreffend).

4. Der Kirchenpolitik der oströmischen Kaiser waren seit der Mitte des 5. Jahrh. wachsend schwere Aufgaben gestellt. Die Glaubensformel der Synode von Chalcedon (451), der Kaiser Marcian seine Zustimmung gab, hatte als Grundlage der Vermittelung zwischen den Parteien dienen sollen. In Wirklichkeit fühlten sich die Radikalen und Folgerichtigen von rechts und links davon abgestoßen, und die Formel hat mehr als alles andere dazu beigetragen, zum mindesten im Osten des Reiches den Glaubensstreit mit besonderer Heftigkeit zu entfachen. Die dogmatische Abhandlung des Papstes Leo I., aus der das Symbol herausgewachsen war, galt weiten Kreisen als ein teuflisches Dokument, der Papst selbst und mit ihm die römische Kirche als gezeichnet. An einer doppelten Aufgabe hatten sich nunmehr die Kaiser abzumühen: einmal die Einheit zwischen Osten und Westen, zwischen Byzanz und Rom zu wahren, was nur möglich war, wenn man von der durch Chalcedon vorgezeichneten Linie nicht abwich, sodann die eben wegen Chalcedon aufgebrachten und unzufriedenen Parteien im Osten zu zügeln, zu befriedigen, womöglich mit der Vergangenheit auszusöhnen. Diese Aufgabe war um so schwieriger, als die dissentierenden Gruppen im Osten der dort für Chalcedon eintretenden Partei nicht nur numerisch, sondern auch an geistiger Potenz überlegen waren, und in der That hat der Gang der Ereignisse gezeigt, daß jene beiden Ziele unvereinbar waren: wer Rom und den Occident haben wollte, mußte auf den Orient verzichten und umgekehrt. Zeno (474—491; vgl. W. Barth, Kaiser Z., Basel 1894) und Anastasius I. (491—518; vgl. G. A. Rose, die byzantinische Kirchenpolitik des Kaisers A. I., Wohlau 1888) waren in erster Linie für die Herstellung

des Einverständnisses zwischen den Parteien im Osten interessiert. Jener gab im Henotikon von 482 (vgl. hierzu und zum Folgenden den A. Monophysiten) die Einheit mit Rom preis, und das erste, 35 Jahre dauernde Schisma zwischen Rom und Byzanz war die Folge. Aber auch die extrem gerichteten Monophysiten (Akephaler) versagten seiner Unionspolitik. Anastasius suchte während des größeren Teiles seiner Regierung dieselbe Politik in der Weise zu befolgen, daß er sich auf die gemäßigten Parteien stützte, d. h. auf diejenigen Theologen und ihre Anhänger, denen zwar „die Synode", wie sie als der eigentliche Zankapfel allgemein genannt wurde, ein Stein des Anstoßes war, die aber „im Sinne des Henotikons über die alles spaltende Frage der einen oder der zwei Naturen eine sehr verständliche Zurückhaltung beobachteten (s. H. Gelzer, Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens, in der Byzant. Zeitschr. 1, 1892, 34—49). Erst gegen Ende seiner Regierung wandte A. sich mit Entschiedenheit der ausgesprochen monophysitischen Partei zu (s. d. A. Severus). Andererseits begann schon er wieder Beziehungen zum römischen Stuhle anzuknüpfen, die an der unversöhnlichen Haltung des Papstes scheiterten (s. d. A. Hormisdas Bd VIII S. 357, 11). Justinians erste kirchenpolitische Aktion, gleich nach dem Regierungsantritt seines Oheims (s. o. S. 651, 1 ff.) war die Beilegung des Schismas (vgl. die Briefe an Hormisdas vom 7. September 518, 22. April 519, 9. Juli und 31. Aug. 520 bei Thiel, Epp. Rom. Pontif., Brunsb. 1868, Nr. 44 p. 833, 68 p. 864, 120 p. 920, 127 p. 939) freilich unter Bedingungen, die einen Teil der Orientalen stark verschnupften. Die Anerkennung des römischen Stuhles als der höchsten kirchlichen Autorität (vgl. besonders N. 131 [151] 2, 267: *θεσπίζομεν . . . τὸν ἁγιώτατον τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν πρῶτον εἶναι πάντων τῶν ἱερέων*) ist durch seine ganze Regierung der Eckstein seiner occidentalischen Politik geblieben, was selbstverständlich nicht ausschloß, daß er den einzelnen Papst, es mochte nun Silverius oder Vigilius sein, die despotische Vollgewalt seines kaiserlichen Willens fühlen ließ. Die orientalischen Streitigkeiten haben Justinian lebenslang in Atem gehalten, und er hat ihnen und den schweren Problemen, die sie seiner Politik stellten, offenbar ein weit größeres persönliches Interesse zugewendet als den äußeren Angelegenheiten des Reiches, auch den kriegerischen Verwickelungen. Daß er sich persönlich um die Erfassung der theologischen Streitfragen bemühte, wird noch zur Sprache kommen; doch hat auch in diesen Dingen die Politik das Hauptwort gesprochen. Und man kann nicht verkennen, daß diese Politik große Züge hat und daß sie den religiösen Instinkten der orientalischen Frommen mit großem Verständnis entgegenzukommen bemüht war. Das zeigte gleich anfangs des Kaisers Haltung im sog. theopaschitischen Streit (s. d. A. Theopaschiten und Knecht, 71—91). Die schon unter Anastasius durch die Anhänger des Satzes „Gott ist gekreuzigt" hervorgerufenen Unruhen waren ihm natürlich zuwider. Auch zeigt der erste Brief, den er nach dem Auftreten der skythischen Mönche an Hormisdas richtete (ep. 78 vom 29. Juni 519, Thiel p. 875) und in dem er den Papst ersuchte, diesen Leuten mit den „wahnwitzigen Reden" die Leviten zu lesen, wie ungünstig er über die Bewegung urteilte. Noch im Oktober des Jahres (ep. 99 vom 15. Oktober, Thiel p. 897) äußerte er dem Papst seine Meinung, daß es sich um einen bloßen Wortstreit handele. Aber allmählich gewann er ein Verständnis dafür, nicht nur, daß die Formel sich mit der Rechtgläubigkeit sehr wohl vertrage, sondern daß gerade sie sehr geeignet sei, als Beruhigungsmittel gegenüber den monophysitischen Parteien zu dienen. Als solches wurde sie 533 (wohl nicht 531 s. Krüger zu Zach. Rhet. 9, 15 p. 189, 30) bei der Verhandlung mit den Severianern (Mansi 8, 817) verwendet, freilich ohne Erfolg. Welchen Wert der Kaiser selbst jetzt auf sie legte, beweist die Thatsache, daß er sie in seinem dem Kodex einverleibten Glaubensedikte vom 15. März 533 (l. 6 C. de s. tr. 1, 1; auch MSL 66, 14—17 und Mansi 8, 795 bis 797) zustimmend berücksichtigte; und ebenso kommt die Genugthuung darüber, daß der römische Stuhl die Rechtgläubigkeit des kaiserlichen Bekenntnisses anerkannte, darin zum Ausdrucke, daß er dem betreffenden Briefe des Papstes Johannes II. vom 25. März 534 gleichfalls eine Stelle im Gesetzbuch einräumte (l. 8 ibid.; MSL 66, 17—20; Mansi 8, 797—99). Was er in diesem Streit gelernt hatte, kam seiner ganzen Politik zu Gute. Insbesondere in seinem Verhalten gegenüber den Monophysiten — die Nestorianer kamen, trotzdem J. in Gesetzen und Anathematismen ihrer gelegentlich gedenkt, kaum ernsthaft für ihn in Betracht — zeigen sich die Früchte. Er hatte gleich nach Justins Thronbesteigung im Gegenschlag gegen Anastasius' letzte Maßregeln (s. oben) den schweren Fehler gemacht, die monophysitischen Bischöfe und Mönche in Kleinasien und im eigentlichen Orient härtester Verfolgung zu unterwerfen (vgl. die anschaulichen Berichte im sog. **Zach. Rhet.** 8, 4, 5 ed. Ahrens-Krüger 156 ff. mit den Noten). Tiefgehende Verbitterung war die Folge ge-

wesen, um so bedenklicher, als die Bevölkerung durchweg auf Seite der Gemaßregelten stand. Vollends in Ägypten, das übrigens von jener Verfolgung nicht berührt worden war, hatten die „Akephaler" unbestritten die Oberhand. Von seiner Verfolgungspolitik ist nun der Kaiser bald zurückgekommen; nur in Ägypten hat er (537) noch einmal rücksichtslos durchgegriffen und unter namenlosen Gewaltthaten der Staatskirche zu einer freilich nur äußerlichen Anerkennung verholfen (Gelzer 938). Vor allem lernte er zu unterscheiden. Sein Hauptanliegen blieb, die Monophysiten, soweit sie überhaupt vernünftigen Erwägungen zugänglich waren, zu gewinnen, ohne Chalcedon und sein Symbol preiszugeben. Manchem am Hofe, zumal der Kaiserin, ging er nicht weit genug: einmal, 536, sah sich Theodora fast am Ziele ihrer Wünsche, sie durfte auf Verwerfung des Chalcedonense hoffen. Aber die unabsehbaren Verwickelungen mit dem Abendland, die ein solches radikales Durchschneiden der Bande mit sich geführt haben würde, hielten Justinian zurück: Anthimus unterlag, Agapet behielt den Sieg (vgl. das Nähere im A. Monophysiten). Wie schwer es dennoch hielt, solchen Verwickelungen aus dem Wege zu gehen, hat J. im sog. Dreikapitelstreit (vgl. d. A. Bd V S. 21 ff.) erfahren müssen. Man wird die Verurteilung der drei Kapitel an und für sich mit Gelzer a. a. O. als eine außerordentlich fein ersonnene kirchenpolitische Maßregel bezeichnen dürfen: denn indem sie die Formel der Synode nicht antastete, wurde sie doch der frommen Stimmung aller derer gerecht, für die die Theologie Theodors von Mopsuestia, Theodorets von Cyrus und anderer antiochenischer Koryphäen noch immer der Inbegriff aller Blasphemie war. Es ist auch politisch von großer Bedeutung gewesen, daß der Kaiser, dem Rate kluger Theologen sicher nicht ohne eigene Überlegung folgend, dem Symbol der Synode unter Zuhilfenahme cyrillischer Theologie (s. u.) eine Ausdeutung gab, die es zum mindesten einem Teil der monophysitischen Theologen annehmbar erscheinen lassen konnte. Aber es ging Justinian wie es Zeno mit dem Henotikon gegangen war. Das Abendland witterte in seinen gegen das Andenken der Antiochener gerichteten Verfügungen zu deutlich den antichalcedonensischen Geist, und die Monophysiten ließen sich nicht gewinnen. Die große Synode, die vom 5. Mai bis 2. Juni 553 zu Konstantinopel tagte, die fünfte ökumenische, in deren Beschlüssen Justinian die Krönung seines kirchenpolitischen Lebenswerkes erblicken mochte, brachte doch nur einen Augenblickserfolg: Papst Vigilius bedeutete nicht das Abendland, und die unterwürfigen Zurufe der Synodalen änderte nichts an der Stimmung weitester Kreise im Orient. Aber das hätte wahrscheinlich keine Politik vermocht, sicher auch nicht ein verstärktes Entgegenkommen, wie es der Kaiser in den letzten Jahren seiner Regierung gezeigt hat. Es fragt sich aber überhaupt, ob nicht in dieser Zeit der politische Instinkt hinter den theologischen Interessen und Liebhabereien so weit zurückgetreten ist, daß des Kaisers letzte Maßnahmen unter anderem Gesichtspunkt zu beurteilen sind als seine früheren. Jedenfalls sind sie nicht verständlich, ohne daß man einen Einblick in seine theologischen Gedankengänge gewonnen hat. Und davon ist zum Schlusse noch ein Wort zu sagen.

5. Abgesehen von Briefen an die Päpste Hormisdas, Johannes II., Agapet I. und Vigilius und einigen anderen Schreiben (s. Knecht 13 ff.) gehen unter Justinians Namen folgende Schriften theologischen Inhaltes (Aufzählung nach der in MSG eingehaltenen Reihenfolge): 1. *λόγος .. κατὰ Ὠριγένους τοῦ δυσσεβοῦς καὶ τῶν ἀνοσίων αὐτοῦ δογμάτων* (MSG 86, 1, 945—989; MSL 69, 177—225; Mansi 9, 488—533), ein wahrscheinlich im Januar 543 (Diekamp S. 46) an den Patriarchen Menas von Konstantinopel erlassenes Edikt, in dem die Heterodoxien des O. als die Krone aller Ketzereien erwiesen werden, mit zehn Anathematismen abschließend, reich an Zitaten aus den Kirchenvätern; 2. *γράμμα .. πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Ὠριγένους* MSG 989—993; Mansi 533—537; Diekamp 90—97), eine an die zur Zeit der 5. ökumenischen Synode 553 (s. die Bemerkungen Diekamps 83 ff.) in KP. versammelten Bischöfe gerichtete Aufforderung, über die unter den origenistischen Mönchen zu Jerusalem verbreiteten Irrtümer zu Gericht zu sitzen; 3. *ὁμολογία πίστεως .. κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων* (MSG 993—1035; MSL 226—267; Mansi 537—581), ein zwischen 551 und 553, wahrscheinlich 551 (Hefele S. 836) verfaßtes, an die ganze katholische und apostolische Kirche gerichtetes Edikt gegen die drei Kapitel; 4. *τύπος .. πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Θεοδώρου τοῦ Μοψουεστίας καὶ τῶν λοιπῶν* (MSG 1035—41; MSL 267—273; Mansi 581—588; s. Hefele 866 N. 1); 5. *ἴσον ἐπιστολῆς ἀντιγραφείσης .. πρός τινας γράψαντας καὶ ἐκδικήσαντας Θεόδωρον τὸν δυσσεβῆ κτλ.* (1041—95; 273—327; 589—645), ein wahrscheinlich vor 550 (anders Hefele 912 f., s. dagegen Loofs 311 f. und Knecht 19 f.) an nicht genannte, vielleicht in Skythien (Knecht) zu suchende Bischöfe, energische Verteidiger der drei Kapitel, gerichtetes Schreiben; 6. *διατάξις* ..

κατὰ Ἀνθίμου, Σευήρου, Πέτρου καὶ Ζωαρᾶ (1095—1103; = N. 42 [56] 1, 367—374); 7. *λόγος δογματικὸς .. πρὸς τοὺς ἐν τῷ ἐνάτῳ* (s. o. S. 606, 45) *τῆς Ἀλεξανδρέων μοναχούς* (1103—46, nach der ed. princ. von A. Mai, Script. Vet. Nov. Coll. 7, 1, 292—313), ein zur Zeit des Patriarchen Zoilus von Alexandrien (542 [543] — 550 [551]), anscheinend noch vor dem Dreikapitelstreit entstandenes dogmatisches Schreiben an zur Orthodoxie zurückgekehrte ägyptische Mönche, der Widerlegung monophysitischer Irrtümer gewidmet (daher tractatus adv. Monophysitas); 8. .. *ἐκ τῆς πρὸς Ζώϊλον .. δογματικῆς ἐπιστολῆς* (1145—49; nach Mai, Spicil. Rom. 4, 468 ff.), Bruchstück aus einem in Nr. 7 (p. 1137) erwähnten Schreiben an den Patriarchen. Ob diese Schriften, wie sie uns vorliegen, direkt aus Justinians Feder geflossen sind, wird sich bei der hohen Stellung des Autors schwerlich feststellen lassen. Mit den Quellenstellen, die man gewöhnlich anführt, um die Berechtigung, Justinian unter den theologischen Schriftstellern aufzuzählen (so schon Johannes von Trittenheim), zu erweisen, läßt sich für diesen Zweck nicht viel anfangen. Seine eigene Erklärung (N. 132 [147] 2, 244), daß sein Interesse für den rechten Glauben *ἐκ τῶν παρ' ἡμῶν διαφόρως γραφέντων λόγων τε καὶ ἰδίκτων* zu ersehen sei, ist zu allgemein gehalten, die Bemerkung des Eustratius (Vit. Eutych. 33 MSG 86, 2, 2313), daß der Kaiser Tag und Nacht darüber gesessen habe, durch Wort und Schrift die Häretiker zu widerlegen, sagt zu viel, und die Angaben des Liberatus (Breviar. 24 MSL 68, 1049) besagen, wenn man sie ihrer Floskeln entkleidet, nicht mehr, als daß Justinian an der Abfassung der von ihm erlassenen Edikte und Abhandlungen persönlichen Anteil genommen hat, was ohnehin feststeht.

Indessen ist diese Frage minder wichtig, bedeutender schon die andere, wer unter den zeitgenössischen Theologen auf den Kaiser Einfluß besessen haben mag. Loofs ist in sorgfältiger Untersuchung dieser Frage nachgegangen, indem er die kaiserlichen Abhandlungen hauptsächlich auf etwaige Beeinflussung durch Leontius von Byzanz untersuchte. Er ist zu dem Ergebnis gelangt, daß es sich mit unserem Material nicht beweisen läßt, ob etwa Justinian sich von Leontius hat beraten lassen. Wiederholte Nachprüfung hat das auch mir bestätigt (s. auch die Bemerkung von Knecht 23, der darauf hinweist, daß sich der für L. besonders bezeichnende Ausdruck *ἐνυπόστατος* bei J. nicht findet). Von großer Bedeutung ist aber die völlige sachliche Übereinstimmung. Auch Justinian vertritt diejenige Theologie, welche in der cyrillischen Interpretation des chalcedonensischen Symbols des Rätsels letzte Lösung sieht (s. auch den A. Cyrill von Alexandrien Bd IV, 381, 14 ff.). „Die Theologie, die Leontius vertritt (und manche andere neben ihm), ist die Orthodoxie der Zeit Justinians, die Theologie, die der Kaiser selbst billigte, deren Sieg er 553 durchsetzte" (Loofs 315). Das auszuführen, ist Sache des Artikels über Leontius, den eigentlich originalen Theologen, wenn bei diesen mit scholastischen Distinktionen so stark versetzten Gedankengängen von besonderer Originalität überhaupt geredet werden darf. Mit Bezug auf J.s Abhandlungen mag aber noch zweierlei hervorgehoben werden: einmal die geschickte Art, mit der der Kaiser oder wer ihm die Feder führt das Andenken und die Theologie Cyrills von Alexandrien zu verteidigen und sozusagen mundgerecht zu machen verstanden hat. Sodann seine Bekämpfung des Origenismus. Es ist m. E. nicht berechtigt, in dem Edikte J.s gegen Origenes von 543 eines der wichtigsten Dokumente der Religionspolitik des Kaisers zu erblicken (so Diekamp 46); vielmehr erscheinen gerade im Rahmen seiner Politik die Maßnahmen J.s bestenfalls als zufällig (so richtig Loofs, Dogmengeschichte[3] 176). Aber für das Interesse, welches der Kaiser an theologischen Fragen und Spekulationen nahm, ist sein Edikt und sind die dem Edikte angehängten Anathematismen, indem sie sich vielfach als Zusammenstellung von Zitaten aus verschiedenen Vätern geben, bezeichnend. Noch bezeichnender ist die Verurteilung des Andenkens des großen alexandrinischen Theologen für die allen freien Regungen selbstständigen Denkens überhaupt abgeneigte Stimmung der Zeit, wenigstens in den maßgebenden Persönlichkeiten (vgl. das Nähere im A. Origenistische Streitigkeiten).

In der Mehrzahl der Darstellungen liest man die Bemerkung, daß der Kaiser auf seine alten Tage „häretisch" geworden sei, indem er in das Lager der sogen. Aphthartodoketen (s. d. AA. Monophysiten und Julian von Harlikarnaß oben S. 606 ff.) überging. Was ist davon zu halten? Evagrius (Hist. Eccl. 4, 38) berichtet, daß Justinian — es muß um die Jahreswende 564 auf 565 gewesen sein (s. d. A. Eutychius von Konstantinopel Bd V, 648, 32 f.) — ein Edikt habe ausgehen lassen, in welchem er den Leib des Herrn *ἄφθαρτον* und gegen natürliche und tadelfreie Leiden unempfänglich (*τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων παθῶν ἀνεπίδεκτον*) genannt habe. Er habe die Bischöfe aller Orten gezwungen,

diese Lehre zu genehmigen, insbesondere habe er gegen den Bischof Anastasius von Antiochien (s. d. A. Bd I, 491, 16 ff.) vorgehen wollen, sei aber, während er ihm das Urteil diktierte, gestorben. Nic. Call. Eccl. Hist. 17, 29, der im wesentlichen Evagrius ausschreibt, setzt deutlicher als dieser auch den Fall des Patriarchen Eutychius mit der letzten Wendung der kaiserlichen Politik in Verbindung (vgl. auch die Notiz ex libello synodico bei Mansi 9, 765). Der Presbyter Eustratius (Eustathius) bestätigt in seiner Biographie des Patriarchen (Vit. Eut. 33. 42 MSG 86, 2, 2313. 2324) diese Notizen. Ebenso Theophanes (ed. de Boor p. 240 f.) und Johannes von Nikiu (übersetzt von Zotenberg im Journ. Asiat., 7. sér., 12. tom., 1878, 343 ff.; s. auch Hutton 305—308). Endlich hat Bischof Nicetius von Trier in einem (bei Mansi 9, 767—9 abgedruckten) konfusen und für die eigentliche Frage gar kein Verständnis verratenden Schreiben an Justinian dem Kaiser seinen Irrtum vorgehalten. Das in Rede stehende Edikt ist somit nicht erhalten, an der Thatsache kann aber nicht gezweifelt werden, auch nicht daran, daß die genannten Quellen in J.s Vorgehen einen bedauerlichen Abfall vom rechten Glauben erblicken. In recht ungeschickter Weise hat zuletzt noch Hutton (205 ff. 303 ff.) ihre Angaben zu entwerten gesucht. Knecht (140—44) ist dem richtigen Sachverhalt näher gekommen; doch hat auch er sich die Frage nicht scharf gestellt. Wohl aber hat der alte Walch (8, 578 ff.) schon vollkommen richtig gesehen. Daß nämlich Justinian, gewiß auf Grund eigener Überlegung, sich „aphthartodoketisch" geäußert hat, ist nicht zu bestreiten; ebenso sicher dürfte aber sein, daß er damit von der Orthodoxie nicht abzuweichen überzeugt war. Die dem sogen. Aphthartodoketismus zu Grunde liegende Vorstellungsweise ist (s. d. A. Julian v. Halikarnaß Bd VIII, S. 609, 1 ff.) keineswegs notwendig unorthodox, denn sie steht mit der Annahme der Homousie der Menschennatur Christi nicht notwendig in Widerspruch. Man braucht nicht einmal, wie Loofs S. 316 es thut, Justinians letzte theologische Schwenkung als Einfall eines Greisen anzusehen, nach dem man die Ziele seiner Mannesjahre nicht beurteilen dürfe. Ein sicheres Urteil ist hier freilich überhaupt nicht möglich, es sei denn darüber, daß der Kaiser es sich nicht hat versagen können, auch dieser theologischen Sonderidee durch kirchenregimentliche Maßregeln Nachdruck zu geben. **G. Krüger.**

Juvenal, erster Patriarch von Jerusalem, gest. 458. — Litteratur: Akten der Konzilien von Ephesus 431 u. Chalcedon 451 passim (Labbe III u. IV, Mansi IV—VII); Briefe Leos d. Gr. (opp. edd. Baller. t. I); Cyrill v. Skythopolis, Vita S. Euthymii (s. dieselbe vollständig bei Cotelerius, Monum. eccl. gr. IV, 1 ff., in der Bearbeitung des Simeon Metaphrastes, die für J. ausreicht, ib. II, auch MSG CXIV; Euth. hat die ganze Regierungszeit des J. unter demselben verlebt, gest. 473; Cyrill lebte in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts als Mönch in Palästina, er ist ein relativ nüchterner, sorgfältiger Historiker, besonders in chronologischen Angaben genau, s. über ihn Krumbacher, Geschichte der byz. Litt.², S. 185 f., auch Loofs, Leontius v. Byzanz, TU III, 274 ff.); Evagrius Scholast., Hist. eccl. II (MSG LXXXVI, 2); Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, in deutscher Uebersetzung herausgeg. von K. Ahrens u. G. Krüger (Script. sacri et profani edid. semin. phil. Jenens. sodales, fasc. III, 1899); Le Quien, Oriens christ. III, 110 ff. u. 164 ff.; Tillemont, Mémoires, XIV—XVI (1732), vgl. die Indices; Spezialabhandlung: XV 196—207, vgl. 867 ff.; Hefele Konziliengeschichte II², passim; Venables, Art. Juvenalis (2), DChrB III, 595 ff.; Vailhé, L'érection du patriarcat de Jérusalem 451, Revue de l'Orient IV (1899), 44 ff. — Vgl. A. „Jerusalem, Patriarchat", Bd VIII, 697 ff. Ueber die Entwickelung der kirchlichen Titulaturen in der orientalischen Kirche, insonderheit das Aufkommen des „Titels" πατριάρχης (der 451 noch keineswegs üblich war und im 6. Jahrh. für Jerusalem zuerst auftritt), s. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 113 ff.

Das Todesjahr des Juvenal ist zwar nicht absolut, aber mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit festzustellen. Wie alt J. geworden, weiß man jedoch nicht, ebensowenig, wo er geboren, welches seine Familienverhältnisse waren u. dgl. Auch das ist nur unbestimmt, zu sagen, wann er Bischof von Jerusalem geworden. Er folgte dem Praylios, der seinerseits dem aus den origenistischen und pelagianischen Streitigkeiten bekannten Johannes 416/417 folgte, aber nur kurz (unbestimmt wie lang) regierte. Bei „Zacharias Rhetor" II, 4 heißt es, daß Juvenal 36 Jahre den Stuhl von Jerusalem inne hatte, und das mag richtig sein. Er wäre dann 421/422 Bischof geworden. Nicht stimmen kann, was man in der vita Euthymii (c. 96, MSG S. 676), doch wahrscheinlich nur als Schreibfehler liest, daß sein Episkopat 44 Jahre gedauert habe.

J. scheint von vorneherein entschlossen gewesen zu sein, seiner Stadt endlich eine Stellung zu schaffen, die der ihr in Nicäa zugesprochenen ἀκολουθία τῆς τιμῆς einen deutlichen hierarchischen Ausdruck gäbe. Ich sehe mit Genugthuung, daß auch Tillemont (XV, 200) daran denkt, daß die Bestimmung des Can. 7 von Nicäa Bezug habe auf

die ökumenischen Konzilien und dem Bischof von Jer. hier einen besonderen Rang und Sitz sichern wollte. Aber ich habe Bd VIII, 699 f. schon gezeigt, daß diese Bestimmung mit Notwendigkeit Wirren nach sich zog. Sie gab sehr hohem Ehrgeiz der Bischöfe der heil. Stadt einen Rechtsanhalt und sie gewährte ihnen für gewöhnlich nicht einmal Metropolitenrang, sondern unterstellte sie in Bezug auf „heimische Verhältnisse“ dem Metropoliten von Cäsarea. Möglich, daß Juvenal die erste Probe seiner selbstherrlichen Absichten bei einer Gelegenheit gegeben hat, die kanonistisch nicht ganz einfach lag. Die Sache ist von Vailhé näher dargelegt worden. Durch Euthymius war ein sarrazenischer Stamm zum Christentum bekehrt worden und Juvenal hat demselben auf Euthymius Wunsch einen eigenen Bischof bestellt, der sich als *Πέτρος ἐπίσκοπος Παρεμβολῶν* in Ephesus 431 unterzeichnet. Petrus war der Scheik jenes Sarrazenentrupps, der nach seiner Bekehrung sein Lager (*παρεμβολαί*) in der Nähe von Jer. aufschlug und sich hier dauernd ansiedelte. J. hatte zweifellos kein Recht, weder ein Bistum zu gründen, noch einen Bischof zu weihen. Aber er konnte die Sarrazenenkolonie innerhalb seines Stadtgebietes für einen heterogenen, wohl schon wegen der Sprache ihm persönlich unzugänglichen Bestandteil erklären und für notwendig ausgeben, sich für die dortigen bischöflichen Funktionen einen „Koadjutor“ zu bestellen. Vermutlich hat er die *παρεμβολαὶ Σαρρακηνῶν* gar nicht von Jer. gelöst. S. Vailhé, Le monastère de Saint Théoctiste et l'évêché de Paremboles (Revue de l'Or. chr. III, S. 58 ff.; das Bistum ist im 6. Jahrhundert wieder verschwunden). Es ist zu vermuten, daß die Weihe des Petrus um 425 geschah; jedenfalls lag sie der Kirchenweihe voran, die in vita Euth. c. 42 berichtet wird unter der Angabe, daß sie von J. im 52. Lebensjahre des Euth. (= 428 oder 429) vollzogen sei.

Auf dem Konzil von Ephesus 431 hat J. einen energischen Versuch gemacht, sich über seinen Metropoliten hinaus zu schwingen und eine „Diöcese“ zu erlangen. In dieser Zeit hat er überhaupt die höchsten Aspirationen gehabt. Ich finde, daß das bisher nicht genügend gewürdigt ist, nur Venables streift das vermutlich Richtige. Hat J. 451 die drei Palästinae als Diöcese bekommen, so ist sicher und auch stets bemerkt, daß er jedenfalls noch Absichten gehabt auf die beiden Phönicae und Arabia. Allein es ist wahrscheinlich, daß er sich mit dem Plan getragen hat — sei es auch nur für einen Moment — sich auch über den Bischof von Antiochia zu erheben und Jerusalem statt Antiochia zur Hauptstadt der Diöcese Oriens zu machen. Die Quellen sind äußerst fragmentarisch, aber was erkennbar ist, läßt Weiteres vermuten. — In den Akten des Konzils von 431 finden wir ein an Kaiser Theodosius gerichtetes Schreiben mehrerer der zu Johannes von Antiochia haltenden Bischöfe, woraus erhellt, daß diese Bischöfe von Juvenal geweiht waren. Sie hegen offenbar gewisse Zweifel, ob ihre Weihe zu Recht bestehe; warum sie überhaupt erwähnen, daß sie „a pientissimo Juvenali olim ordinati“ seien, ist nicht ganz klar; sie reden auch von „studia et praestigiae tales illius“, die immer noch in Phönice II und Arabia stattfänden. Wir müssen uns hier mit dem begnügen, was das (nicht mehr mit Unterschriften versehene) Schreiben einfach an Thatsachen bezüglich des Juvenal erkennen läßt (vgl. Labbe III, 728, Mansi IV, 1402). Bischof Saidas von Phaino in Palaestina Salutaris (Pal. III) giebt einmal in Ephesus sein Votum mit einer Wendung ab, in der er Juvenal als *ὁ ἐπίσκοπος ἡμῶν* bezeichnet (Act. I, s. Labbe 482, Mansi 1160); Vailhé, L'érection, S. 52, hat die Stelle mißverstanden, wenn er meint, daß S. von Juvenal als son archevêque rede: „*ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἡμῶν*“ ist dem S. dort Cyrill von Alexandria — das macht mich zweifelhaft, ob die Wendung des S. überhaupt „kirchenrechtlich“ gemeint ist und nicht vielleicht bloß dem Moment in Ephesus entspricht, wo Cyrill und Juvenal die leitenden Personen, „unser“ Erzbischof und Bischof, waren. Wenn es sicher zu sein scheint, daß J. sich bereits vor 431 in mehreren Eparchien das Ordinationsrecht zuschrieb, sich also wie ein Diöcesaninhaber (im späteren Sinn „Patriarch“) gerierte, so wird man glauben müssen, daß Kaiser Theodosius II. (408—450) ihm dazu eine Befugnis verliehen habe, wie immer das näher zusammenhänge. So hat schon Le Quien S. 113 geurteilt. Kurzweg zu einer Thatsache macht es Hefele S. 477, dem gegenüber doch zu betonen ist, daß ein Beleg nur etwa insofern existiert, als Theod. in einem Briefe an Dioscur 449 von J. in demselben Sinn wie von Thalassius von Caesarea Cappadociae (welches damals noch eine selbstständige Diöcese war), als „*ἀρχιεπίσκοπος*“ redet (s. act. I des Konzils von Chalcedon Labbe IV, 109, Mansi VI, 600).

In Ephesus hatte es J. verhältnismäßig leicht, eine große Rolle zu spielen. Der Stuhl von Konstantinopel (Nestorius) stand unter Anklage, Cyrill von Alexandria war zeitweilig ver-

haftet. Johann von Antiochia hielt ein gesondertes Konzil, der römische Stuhl war nur durch Legaten vertreten. So konnte es kommen, daß Juv. entweder (wenn Cyrill anwesend war) an zweiter, oder gar an erster Stelle zu unterzeichnen ein Recht gewann. Er hat nun, wie es scheint, die Situation aufs kühnste zu seinen Gunsten zu benutzen versucht. Man erwäge, was es zu bedeuten hat, wenn er in act. IV (Labbe 641, Mansi 1312) erklärt, es sei die Pflicht des Johannes von Antiochia gewesen (*ἐχρῆν*), alsbald *εἰς ἀπολογίαν τῶν ἐπαγομένων* sich in der ökumenischen Synode einzufinden und dem apostolischen *θρόνος* von Rom „und *Ἱεροσολύμων ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας*" Gehorsam und Ehrerbietung zu bezeugen (*ὑπακοῦσαι καὶ τιμῆσαι*), denn es sei *μάλιστα ἔθος*, daß *ὁ τῶν Ἀντιοχέων θρόνος ἐξ ἀποστολικῆς ἀκολουθίας καὶ παραδόσεως* von dem zu Jerusalem „korrigiert und gerichtet" werde (*ἰθύνεσθαι καὶ δικάζεσθαι*), aber „*τῇ συνήθει ὑπεροψίᾳ χρώμενος*" schließe der Antiochener sich von der Synode aus. Seinen eigenen *θρόνος* bezeichnet Juv. als einen „apostolischen", dem antiochenischen bewilligt er nicht dieses Prädikat. Und er rangiert jenen hier unmittelbar dem von Rom zur Seite! Er muß wirklich viel weitergehende Absichten gehabt haben, als man gemeinhin annimmt. Die Zeiten waren wirr genug, um zügellosen Ehrgeiz wachzurufen.

In der vierten Sitzung war Cyrill von Alexandria anwesend. Auch für ihn dürfte bemerkbar geworden sein, wie hoch die Pläne des Juv. reichten. Denselben Vorschub zu leisten, hätte ihn nur Verblendung veranlassen können. Jerusalem über Antiochia bezw. an der Stelle von Antiochia war ein Rivale für Alexandria, dessen Bedeutung er ermessen haben wird. Ein starker Bischof von Jerusalem, der „heiligen Stadt Gottes und Christi", der „Mutter aller Gemeinden", konnte den Bischof von Alexandria leicht ebenso in den Schatten stellen, wie den von Antiochia! Cyrill hat auch nicht gezögert, dem J. entgegenzutreten. In den Akten selbst ist von der ganzen Affäre nichts fixiert. Aber aus einem viel späteren Dokumente, einem Briefe Leos d. Gr. an Maximus von Antiochia (Nr. 119, opp. I, 1212 ff., s. c. 4) erfahren wir, daß J. „per commentitia scripta" versucht habe, seine „insolentes ausus" als berechtigt darzuthun (firmare). Cyrill habe ihn, den Leo, benachrichtigt, quid praedicti cupiditas unternommen habe, und habe ihn zugleich gebeten, ut nulla illicitis conatibus praeberetur assensio. Aus dem Zusammenhang ergiebt sich unmittelbar nicht mehr, als daß J. schon in Ephesus versucht habe, Palaestinae provinciae principatum zu erlangen. Allein der Brief ist geschrieben zu einer Zeit, wo bereits nichts weiter mehr für J. in Aussicht stand als dieser soeben in Chalcedon erreichte Prinzipat über Palästina, ein Erfolg, der dem Leo schon zu viel war. Anzudeuten, daß J. ursprünglich noch ganz anderes für sich in Aussicht genommen habe, war kein Anlaß geboten; eine Anspielung darauf hätte wie eine Beschwichtigung für Maximus erscheinen können, worauf es Leo nicht ankam.

Hat J. nach Ephesus seine Absichten wieder auf bescheidenere Grenzen zurückgesteckt, so ist ihm Cyrill auch darin in keiner Weise entgegengekommen. Aus einem Brief, den er an einen „Presbyter und Archimandriten" Gennadius gerichtet hat und dessen Anspielungen nicht mehr genau zu prüfen sind (Nr. 56, MSG LXXVII, 320), ersehen wir, daß er dauernd alle höheren Rechte als die dem Stuhle von Jerusalem in Nicäa konzediert waren, dem J. bestritten hat. Umgekehrt hat J. vorderhand nicht aufgehört, mindestens eine Art von Groß-Palästina für sich als Diöcese in Anspruch zu nehmen. In der vita Euth. c. 57 wird erwähnt, daß er (in der Zeit nach 431) *τὸν ἐκ Μελιτηνῆς Στέφανον* zum Bischof von Jamnia geweiht habe. Die Notiz ist zufälliger Art. Nicht was J. gethan, sondern was dem Steph. geschehen, trägt den Ton. Offenbar pflegte J. in einem Umkreis, der hier nur nicht näher bezeichnet ist, die Bischöfe zu weihen. Von dem Metropoliten von Cäsarea hören wir (zufällig?) in der ganzen Zeit nichts. In Ephesus 431 war er nicht anwesend.

Auf dem Konzil von Chalcedon 451 einigte J. sich mit Maximus von Antiochia „*μετὰ πολλὴν φιλονεικίαν*" dahin, daß er auf ganz Phönice und Arabia Verzicht leiste, dagegen die drei Palästinae fortab unbestritten besitzen solle. Dem Max. wurde diese Konzession bald wieder leid, wie sein Briefwechsel mit Leo d. Gr. ergiebt. Das Konzil nahm einfach von dem Kompromiß Notiz und bestätigte das Abkommen in kürzester Form; vgl. act. VII. Es hat auch sein Bewenden dabei gehabt.

J. ist in der Geschichte eine etwas anrüchige Persönlichkeit geblieben. In den Katalog der Heiligen ist er nicht einmal in Jerusalem gekommen. Das wird hauptsächlich damit zusammenhängen, daß er dogmatisch nicht taktfest gewesen ist. Auf der ephesinischen Synode von 449, der Räubersynode, hat er zu Dioscur gehalten und sich als Beschützer des Eutyches bezeugt bezw. in erster Linie mitgeholfen, den Flavian abzusetzen. Das ist

nie ganz vergessen worden, wiewohl der Sinn, in dem besonders Eutyches dort anerkannt wurde, ein bestimmt begrenzter war und keine Billigung des eigentlichen Monophysitismus involvierte. In Chalcedon war J. zunächst ein Angeklagter. Aber er vollzog, kurz entschlossen, seinen Übergang zu den Orthodoxen, indem er den Brief des Leo an Flavian acceptierte. Er wurde mit Jubel von der Majorität begrüßt und später sogar mitberufen, den dogmatischen Tomus des Konzils zu redigieren. Wie weit er theologisch gebildet, vollends, wie weit er religiös interessiert war, ist kaum zu erkennen. Seine weltliche Bildung scheint nicht gering gewesen zu sein. Tillemont (XV, 196) meint, daß ihm die lateinische Sprache geläufig gewesen sei. Sein Frontwechsel in Chalcedon brachte ihm die unversöhnliche Feindschaft der monophysitischen Mönche in Palästina ein. Durch diese wurde ihm ein Gegenbischof in der Person eines Theodosius entgegengestellt. Aus den mönchischen Kreisen sind auch einige Anekdoten überliefert, welche die Aufregung, die sein „Abfall" hervorrief, charakteristisch belegen (s. Les Plérophories de Jean évêque de Majouma [geschr. um 515], von F. Nau, Rev. de l'Orient chr. III, 1898, S. 232ff., z. B. 239, ferner beim sog. Zacharias Rhetor die Erzählung III, 8 u. a.). J. war zunächst nicht im Stande, sich in Jer. zu behaupten. Nur mit Mühe entrann er gedungenen Mördern und floh nach Konstantinopel. Doch gelang es 453 dem kaiserlichen Militär, den Theod. zu vertreiben. Nach Jerus. zurückgekehrt, hielt J. ein Konzil seiner drei Provinzen zur Bekräftigung der Beschlüsse von Chalcedon. Dadurch kam er bei Leo (der 449 seinen Namen wie den des Dioscur ꝛc. aus den Diptychen hatte streichen lassen, s. den Brief an Anatolius, Nr. 80, 3) zur Anerkennung. Erhalten sind noch zwei Briefe des Leo an ihn, einer vom 4. September 454 (Nr. 139) und einer (an ihn und andere zusammen) vom 1. September 457 (Nr. 150). Nicht lange nachher, wahrscheinlich Anfangs 458, ist J. gestorben.

In seiner letzten Zeit hat J. nicht mehr in demselben Maße sich kaiserlicher Gunst erfreut, wie unter Theodosius II. Er hatte sich diesen letzteren und seine Gemahlin Eudokia besonders durch Überlassung wertvoller Reliquien verpflichtet (Tillemont, XV, 197). Eud. war 438/39 selbst bei ihm in Jer. Als sie später, wahrscheinlich als Verbannte, in Palästina lebte, war sie freilich eine Hauptstütze der Mönche, wurde jedoch durch Euthymius bewogen, sich mit J. auszusöhnen. Die Nachgiebigkeit des J. gegen Maximus von Antiochia in Chalcedon erklärt sich daraus, daß der neue Kaiser Marcian und die Kaiserin Pulcheria ihn zunächst nicht stützten.

Noch ist zu erwähnen, daß J. es gewesen ist, der in Jer. ein besonderes Fest der Geburt Jesu am 25. Dezember, neben dem Epiphanienfest, nach römischem Vorbild einführte. Zeuge dafür ist sein Zeitgenosse und Freund Basilius von Seleucia in Isaurien, Or. 42 (MSG LXXXV, 469). Vgl. übrigens Tillemont XV, 206 und Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I, 1889, S. 321 ff. **F. Kattenbusch.**

Juvencus (4. Jahrh.). — Litteratur: Ueber Leben und Schriften des Juvencus s. die bekannten kirchen- u. litteraturgeschichtlichen Werke, besonders aber N. Antonio, Bibl. Hispana Vetus, Madrid 1785, T. I, p. 164 sq.; A. R. Gebser, Diss. de C. V. A. Juvenci Vita et scriptis, Jena 1827, 8°; Daniel in der Enc. von Ersch und Gruber, S. II, Bd 30. S. 235 ff.; Bähr, in Paulys R.-E. IV, 687 und röm. Litt.-Gesch. IV. 2. A., 1872, S. 36 ff.; Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 1870, S. 836 ff.; Ebert, Gesch. der chr.-lat. Litt. I, S. 109 ff., 2. Aufl. 1889, S. 114 ff.; M. Manitius, Gesch. d. christl.-lat. Poes., Stuttg. 1891, S. 42—44; Bardenhewer, Patrologie 1894, S. 390.

Ausgaben der Hist. evang.: Deventer (s. l. e. a.) c. 1490, 4°, Paris 1449 (ed. Faber Stapul.), Venedig 1501 (Aldina), Leipzig 1502, Rouen 1509, Basel 1541. 1551; in Fabricii Collectio Vet. Poet. eccl., Basel 1564 und in verschiedenen Bibl. Patr., z. B. Paris t. VIII, Lugdun. t. IV, ed. E. Reusch, Frankfurt und Leipzig 1710, ad vatic. aliosque codd. rec. Faustus Arevalus, Rom 1792, 4° (abgedruckt im MSL t. XIX). Lib. I. ed. Gebser 1827, 8°; Carol. Marold, Leipzig 1886, 8°; J. Huemer, Wien 1891 (CSEL Vol. XXIV).

Einzelfragen: O. Korn, Die Handschriften der hist. evang. des Juv. in Danzig, Rom und Wolfenbüttel (Progr.) 1870, 4°; J. T. Hatfield, A study of Juvencus (A diss. inaug.), Bonn 1890, 8°; C. Marold, Ueber das Evangelienbuch des Juvencus in seinem Verhältnis zum Bibeltext: ZwTh Bd XXXIII (1890), S. 329—341; Mich. Petschenig, Zur Latinität des J. (Arch. f. lat. Lex. VI, S. 267 ff.); M. Manitius, Zu J. u. Prudentius (Rhein. Mus. XLV 3, p. 485—491; Huemer, Krit. Beitr. zur Hist. ev. des J. I (Wiener Stud. Bd II); Marold, Althochd. Glossen aus Juvencus-Handschr. (Germ. XXXII, 1887, S. 351—355). Marold, Otfrieds Beziehungen zu den bibl. Dichtungen des Juvencus Sedulius Arator (ebd. S. 385—411); Otto Keller, Zur lat. Sprachgeschichte, II. Gramm. Aufs., Leipzig 1895; 8°. S. 41; H. Omont, Un manuscrit de Corbie. Ueber die Juvencus irrtümlich zugeschr. Bücher

handeln Carol. Becker, De metris in Heptateuchum, Bonn 1889 (Diss. p. 41—43) u. Herm. Best, De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum, Marburg 1892 (Diss. p. 10—18); W. Brandes, Ueber das frühchristliche Gedicht Laudes Domini (Programm Braunschweig 1887, 4°.)

Juvencus, Cajus Vettius Aquilinus (al. Aquilius. Über die Vornamen vgl. Marold, Ausg. p. V, Huemer, Proleg. p. V) war nach Hieronymus (de vir. ill. c. 84) ein spanischer Dichter und Presbyter aus sehr vornehmem Geschlechte, der zur Zeit des Kaisers Konstantin lebte und die vier Evangelien in heroische Verse möglichst treu umgegossen hat (Hieron. sagt: paene ad verbum transferens). Der Dichter schließt selbst sein Gedicht mit dem Hinweis auf Konstantin (l. IV, 807 ff.). Das Evangelienbuch zerfällt in die Vorrede (27 Verse) und die vier Bücher (770, 829, 773, 811 = 3210 Verse). Acht Zeilen, welche in vielen Handschriften als besondere Vorrede vor der eigentlichen Praefatio des Dichters hergehen und in je zwei Zeilen das Lob der vier Evangelisten singen, sind, wie schlagend Marold prol. VII sq. nachgewiesen hat, unecht. In diesen acht Zeilen werden die Evangelisten mit den Symbolen Ezechiels aufgeführt, aber Markus mit dem Adler, Johannes mit dem Löwen verglichen. Sonst ist die Reihenfolge die jetzt (seit Hieronymus) hergebrachte Matthäus, Markus, Lucas, Johannes, während Juvencus selbst sicher die Reihenfolge in der Itala (Matthäus, Johannes, Lucas und Marcus) uns vorgeführt hätte, da er sonst nur auf die Itala sich stützt. Es scheint geradezu ein Namenstausch des Johannes und des Marcus von einem Manne vorgenommen zu sein, der die Reihenfolge der Itala und die altkirchliche Tradition nicht kannte. Eine Handschrift bezeichnet sogar Damasus (den Papst [366—384] und Heiligen) als Verfasser, dessen Vorliebe für Epigramme ebenso bekannt ist, wie die Inkorrektheit seiner Verse.

Die eigentliche Vorrede weist zunächst auf die bedeutendsten formalen Vorbilder des Dichters hin, auf Homer und Virgil, preist ihren fast unsterblichen Namen, obgleich sie mit den Thaten der Männer der Vorzeit Lügen verknüpfen, stellt aber doch weit höher die Thaten Christi, in dessen Munde kein Betrug erfunden ist, und hofft unter dem Beistand des heiligen Geistes ein Werk zu schaffen, welches Christi und seiner Thaten würdiger Herold sein und darum auch den Weltbrand überdauern und den Verfasser selbst vor dem Feuer erretten werde.

Das erste Buch beginnt mit der Geschichte des Zacharias und der Elisabeth (also mit Lc 1), schließt die Engelsbotschaft an Maria, die Reise der Maria zu Elisabeth, ihre Heimkehr an. Darauf aber wird aus Mt 1 die dem Joseph zu teil gewordene Offenbarung angeknüpft, die Geburt Christi aber nach Lc 2 erzählt und der gesamte Inhalt dieses Kapitels ausgeschöpft bis zur Rückkehr der heiligen Familie aus Jerusalem (V. 39). Die Anbetung der Magier in Bethlehem, die prägnanten Worte (tum munera trina tus, aurum, myrrham regique hominique Deoque dona ferunt V. 249 ff. fielen schon Hieronymus auf), die Flucht nach Egypten, der bethlehemitische Kindermord und die Reise von Ägypten nach Nazareth werden nach Matthäus erzählt; noch wird aus Lc 2, 40—52 nachgeholt. Dann aber kehrt der Dichter zu Matthäus zurück und bleibt ihm treu (c. 3 ff.). Mit der Heilung der Schwiegermutter des Petrus schließt das erste Buch (vgl. Mt 8, 15).

Das zweite Buch beginnt mit Mt 8, 16 und folgt dem ersten Evangelisten bis zur Berufung des Matthäus (c. 9, 9). Hier schließt der Dichter unter Übergehung von Jo 1, 1—44 die Berufung des Nathanael durch Philippus und Christus an, läßt den Bericht über die Hochzeit zu Cana, die Reinigung des Tempels, also Jo 2, 45—3, 21, folgen, übergeht aber hier Jo 3, 22—36, schreitet zur Begegnung mit der Samariterin fort (Jo 4) und bleibt in Johannis Spuren (also dem zweiten Evangelisten) bis Jo 4, 54.

Ebenso auffallend ist die Rückkehr des Dichters zu Mt 9, 10 ff., dem er bis c. 11, 15 folgt.

Unter Auslassung von Mt 11, 16—24 erzählt er nach diesem Evangelisten bis zum V. 33 des 13. Kapitels und endet da sein zweites Buch.

Das dritte schließt sich an eben diese Stelle des Matthäus an (c. 13, 22) und folgt ihm ununterbrochen bis zum c. 22, 14.

Das vierte Buch beginnt mit dem Zinsgroschen (Mt 22, 15 ff.) und folgt Matth. bis zum Schluß des 25. Kapitels. Darauf kehrt Juvencus zu Jo 11 zurück und erzählt die Auferweckung des Lazarus und die Salbung, also bis Jo 12, 8. Eigentlich ist die Salbung nach Mt 26, 1 ff. erzählt; hier folgt Judas Verratsanerbieten, die Bereitung des Osterlamms, die Verratsankündigung, das Abendmahl, der Gang nach Gethsemane, der Seelenkampf, der Verrat und die Gefangennahme, Petri Verleugnung, Christi Verhör vor Kai-

phas und Pilatus (bis Mt 27, 26). (Das Ende des Judas wird aus dem Anfang von Mt 27 hier nachgeholt). Auch für Christi Verurteilung, Kreuzigung, Tod und Begräbnis, für die Wache am Grabe bleibt Matthäus Quelle, wie endlich für die Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen.

Auf Lucas kommt er nicht wieder zurück, Marcus hat er gar nicht benutzt. Für diese Einteilung in vier Bücher fehlen alle inneren Gründe. Der Dichter schließt sein Buch und beginnt das folgende ohne jedes Zeichen einer Wiederaufnahme des Fadens, ohne jede Andeutung seines Planes. Es scheint die Einteilung in vier Bücher erst nachträglich vom Dichter vorgenommen zu sein, damit diese poetische Darstellung des Lebens Christi den vier Evangelisten äußerlich angenähert werde. In diesem Falle war wohl die Einteilung von dem Bedürfnis veranlaßt, die Bücher an Umfang möglichst gleich zu machen.

Treu bleibt J. der Überlieferung; sie zu erweitern verbietet ihm die heilige Scheu vor der Offenbarung. Die Sprache ist edel, die Verse sind fließend und auffallend korrekt. Der Dichter ist in der kassischen Litteratur zu Hause, und seine Dichtung nicht nur reich an Reminiscenzen an die klassischen Poeten, sondern gewissermaßen Vergilsche Sprache (Aeneis und Georgica) mit christlichem Inhalte.

Dies erste christliche Epos, eine poetische Darstellung des Lebens Christi, die nicht nach Vollständigkeit strebt, noch weniger eine harmonisierende Tendenz hat, hat, obgleich sie sonst für Textkritik (die Itala lag ohne Zweifel zu Grunde), für Exegese und Dogmengeschichte (einige interessante Übergänge abgerechnet) nicht viel Ausbeute giebt, doch in der alten Kirche großen Anklang gefunden und ist auch im Mittelalter hochgeschätzt und viel gelesen worden. Das bezeugt die Zahl der Handschriften, darauf deuten auch Citate späterer Schriftsteller und althochdeutsche Glossen hin. Ja es scheint dieses Buch oft im christlichen Schulunterricht verwandt worden zu sein. In neuerer Zeit ist des Dichters Formenlehre, Syntax, Prosodie, Allitteration, der Wortschatz und das Lehngut aus klassischen Dichtern durchforscht worden (von Hatfield); seltenere Wörter, Wortformen, Wortverbindungen und Wortspiele, ja Assonanzen hat Manitius zusammengestellt. Marold hat nachgewiesen, daß J. ein wertvoller Zeuge der Itala ist; sein Italatext stehe dem Vercellensis, Corbeianus und Claromontanus am nächsten.

Die Evangeliengeschichte ist in zahlreichen Handschriften vorhanden; die älteste und wertvollste aus dem 7. Jahrhundert ist in Majuskeln geschrieben (Cod. Collegii corporis Christi Cantabrigiensis) [C[1]], der zweite aus dem brit. Museum (8. Jahrhundert = R = in Minuskeln), der dritte (M.) Cod. Monacensis (vgl. Aretin: Beiträge VII, p. 243 s., Sievers und Steinmeyer: Die althochdeutschen Glossen) ist auch in Minuskeln geschrieben. Vom 9. bis 16. Jahrhundert ist eine große Zahl von Handschriften erhalten (vgl. Marold und Huemer Prolegg.).

Das zweite, von Hieronymus erwähnte Werk (Über die Sacramente) ist nicht auf uns gekommen.

In einzelnen späteren Handschriften fanden sich auch unter dem Namen des Juvencus andere poetische Stücke, de laudibus Domini (148 VV.) und Triumphus Christi (108 VV.) [bei Arevolo abgedruckt]. Das erstere Werk scheint noch älter als J. und von einem Rhetor aus Augustodunum (Autun) verfaßt zu sein (vgl. Brandes). Die von Kardinal Pitra aufgefundenen, veröffentlichten, dem J. zugeschriebenen poetischen Werke in Hexametern und Hendekasyllaben (6000 Verse über alttestamentliche Stoffe) rühren ebenso wenig von Juvencus her, wie der schon 1723 von Martene aus einem Cod. Corbeiensis herausgegebene Liber in Genesin (1441 Hexameter), den Gallandus, Arevolo, Gebser, Bähr, Teuffel u. a. dem J. zusprachen. Die Pitraschen Verse umschreiben bald Stücke aus der Genesis (54 V.), bald aus Exodus (1388 V.), aus Lev., Num., Deut. (1204 V.), Josua (586 Verse). Pitras und P. Pius Gams' Beweisgründe sind von Becker und Best endgiltig widerlegt worden. Übrigens werden diese metra in Pentateuchum oder Heptateuchum in anderen Handschriften nicht nur Tertullian, sondern Cyprian und dem Angelsachsen Aldhelm aus dem 7. Jahrhundert zugeschrieben. Heute denkt man zumeist an Cyprian, aber nicht an den berühmten karthagischen Bischof, sondern an einen Cyprian aus Gallien aus dem 5. Jahrhundert. Seine Darstellung ist übrigens trocken und nüchtern, seine Verse stehen denen des Juvencus weit nach (vgl. Lucian Müller im Rhein. Museum NF XXI, S. 124 ff. und Ebert a. a. O., sowie Bardenhewer S. 390). **Leimbach.**

Ivo, Bischof von Chartres (Ivo oder Yvo Carnotensis), gest. 1116. — Eine Gesamtausgabe seiner Werke (ohne die Pannormia) erschien zu Paris 1647, Fol. von

Abbé Souchet; Abdruck bei MSL tom. 161. 162. Litteratur: L'ésprit d'Ive de Chartres dans la conduite de son dioecèse et dans la cour de France et de Rome, Paris 1701; J. Fronto, Jvonis Carnotensis ep. vita: J. Frontonis Epistolae et dissertationes ecclesiasticae cum praefatione J. A. Fabricii. Hamburg 1720, S. 490—510; A. Abry, Yves de Chartres, sa vie et ses ouvrages, Thèse, Straßburg 1841; Fr. Ritzke De Ivone Carnotensi, Breslau 1863; J. Dombrowski, Ivo v. Chartres, Leben und Wirken, Diss., Breslau 1881; Schum, Die Politik Papst Paschalis II. gegen Kaiser Heinrich V. i. J. 1112, Jahrbücher d. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt (1877), S. 23 ff.; E. Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Concordats, Göttingen 1878; A. Foucault, Essai sur Ives de Chartres d'après sa correspondence, Thèse, Chartres 1883; Kreutzwald, Art. „Ivo": Kirchenlexikon VI, 1889, S. 1144—1146; Imbart de la Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France du IX[e] au XII[e] siècle, Paris 1891; A. Sieber, Bischof Ivo v. Chartres, Diss., Königsberg 1885; Esmein, La question de l'investiture dans les lettres d'Yves de Chartres: Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, Paris 1889; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 3. Bd. 5. Aufl., Leipzig 1890, S. 666. 832; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 70. 77; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1895, S. 899. 907; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge, Paris 1877—1886 S. 1130 f., Supplément 1888 S. 2662.

Von Ivos Leben ist wenig mehr bekannt, als was man aus seinen Briefen ersehen kann. Geboren ca. 1040 im Gebiet von Beauvais, von adeliger Herkunft und nicht ohne Mittel, studierte er in Paris die schönen Wissenschaften und Philosophie, dann (vor 1062) Theologie im Kloster Bec, wo Lanfranc sein Lehrer, Anselm sein Mitschüler war, wurde Kanonikus zu Nesle in der Pikardie, hierauf ca. 1078 Propst des Chorherrnstifts St. Quentin in Beauvais, das er durch Herstellung guter Zucht und durch den Ruf seiner Gelehrsamkeit berühmt und zu einer Musteranstalt der sogenannten regulierten Kanoniker machte. Im Jahre 1081 nahm er teil an einer Synode zu Issoudun und galt damals schon als einer der berühmtesten Lehrer Frankreichs. 1090 wurde er auf Empfehlung Papst Urbans II. zum Bischof von Chartres gewählt und empfing von König Philipp I. die Investitur. Seine Wahl blieb aber nicht ohne Anfechtung, da sein Vorgänger Gottfried I. vom Papst wegen Simonie abgesetzt war, aber in Frankreich starken Rückhalt hatte. So kam es, daß Ivo seine Bischofsweihe nicht von seinem Metropoliten, dem Erzbischof Richer von Sens, sondern unmittelbar von Papst Urban II. am 24. November 1090 in Capua empfing (Jaffé, Regesta pontif. Rom. Ed. II, Nr. 5438, 5439). Auch später war es der Papst, der ihn gegen die Anfechtungen seines Erzbischofs in Schutz nahm.

Gefährlicher noch wurde der Kampf, in welchen Ivo mit König Philipp I. von Frankreich verwickelt wurde, als dieser 1092 seine rechtmäßige Gemahlin Bertha verstieß und mit der Gräfin Bertrade von Anjou eine ehebrecherische Verbindung einging. Während der übrige französische Klerus schwieg oder zustimmte, widersetzte sich Ivo, indem er dem König erklärte, lieber wolle er sich mit einem Mühlstein am Hals ins Meer versenken lassen, als daß er an dem königlichen Ärgernis sich beteilige. Weder durch Drohungen noch durch Versprechungen ließ er sich zur Billigung des königlichen Schrittes bewegen. Als der König ihn deshalb gefangen setzen ließ, wollte das Volk von Chartres ihn mit Gewalt befreien, wurde aber durch Ivo daran verhindert. Das Einschreiten des Papstes Urban II. (Jaffé 5469) bewirkte seine Freilassung. — Ein Konzil zu Rheims citierte 1094 Ivo vor seinen Richterstuhl unter der Anklage des Hochverrats und der verletzten Unterthanentreue gegen den König. Ivo aber protestierte gegen die Kompetenz des Gerichts und appellierte an Papst Urban II., der darauf 1094 und wiederholt 1095 zu Clermont den Bann über Philipp verhängte. Später verwandte er sich aber selbst wieder bei Papst Paschalis II. für den König wegen Aufhebung des Bannes 1103, wie er überhaupt bemüht war, in seinem Verhalten zum französischen Königtum wie zum päpstlichen Stuhl streng die Grenzen des Rechts und der Billigkeit zu wahren, und friedfertige Milde mit Charakterfestigkeit zu verbinden.

Bei aller Ergebenheit gegen den römischen Stuhl und persönlicher Freundschaft mit Papst Paschalis II., der ihm 1100 ein Privilegium in Betreff des Spolienrechts verlieh (Jaffé 5818), rügte Ivo doch offen die Gebrechen der päpstlichen Verwaltung, die Geldgier römischer Legaten, die Simonie bei der Kurie, die Ungerechtigkeit päpstlicher Zensuren und mahnte zu schonender Berücksichtigung provinzieller Rechte und Eigentümlichkeiten. Daher ist Ivo zu den Verteidigern der gallikanischen Kirchenfreiheit gerechnet worden und Flacius ist geneigt, ihn in seinem Catalogus testium sogar zu den mittelalterlichen Wahrheitszeugen zu zählen.

In dem großen, jene Zeit bewegenden Investiturstreit sucht Ivo eine friedliche, zwischen den Rechten der Kirche und des Staates klug und billig vermittelnde Stellung einzunehmen, ähnlich wie der ihm nahe befreundete Hugo v. Fleury (MG SS IX, 337 sq. vgl. d. A. Bd VIII, S. 433). Seine Ansichten über die Investiturfrage und das Verhältnis von Kirche und Staat (Mirbt, Publizistik S. 512—514), entwickelt Ivo besonders in einem Brief an den päpstlichen Legaten Erzbischof Hugo von Lyon im Jahre 1099 (Ep. ad Hugonem archiepiscopum Lugdunensem ed. E. Sackur, MG Libelli de lite imperatorum ac pontificum saec. XI et XII conscripti, tom. II, 1893 p. 642—649), sowie in einem Schreiben an Papst Paschalis II. vom J. 1106 (epist. 189, MSL 162, 19). Aber auch später, als Paschalis II. wegen seines Benehmens gegenüber dem Kaiser Heinrich V. im Jahre 1111 viele Angriffe zu erdulden hatte und von den hierarchischen Eiferern geradezu der Ketzerei beschuldigt wurde, war es Ivo, der sich seiner annahm, ihn verteidigte (epp. 232 und 236), und der insbesondere den Versuch des Erzbischofs Joscerannus von Lyon, durch ein großes gallikanisches Nationalkonzil die päpstlichen Konzessionen als häretisch feierlich zu kondemnieren, dadurch hintertrieb, daß er mit sämtlichen Bischöfen des Erzbistums Sens gegen das eigenmächtige Vorgehen der südfranzösischen Bischöfe protestierte (ep. ad Ioscerannum und dessen Antwort ed. E. Sackur, libelli II, 649—657). Auch sonst zeigen Ivos Briefe neben sittlicher Entschiedenheit und hierarchisch-kirchlichem Selbstgefühl doch zugleich christliche Demut, humane Gesinnung, nüchterne Besonnenheit und edle Freimütigkeit gegenüber geistlicher wie weltlicher Macht, geben aber auch Zeugnis von dem großen Ansehen, das Ivo „als Licht und Orakel der Kirche" im In- und Ausland genoß. Nahe befreundet war er, wohl schon von Bec her, mit Anselm von Canterbury, der ihn mehrmals in Chartres besuchte; aber auch mit dessen Gegner Roscellin stand er in Briefwechsel und scheint ihn zum Widerruf bestimmt zuhaben (ep. 7).

Den Ausgang des Investiturstreites unter Calixt II. hat Ivo nicht mehr erlebt, vielmehr starb er noch unter Papst Paschalis am 23. Dezember 1116. Ob und wann er heilig gesprochen werden, ist ungewiß; Pius V. verlegte 1570 seinen Gedächtnistag auf den 20. Mai, AA SS Boll. Mai V, 248 sq.

Von seinen Schriften sind die bekanntesten und wichtigsten die *kanonistischen Sammelwerke*, durch die er einer der bedeutendsten Vorläufer Gratians geworden ist (s. den A. „Kanonen- und Dekretalen-Sammlungen"; R. v. Scherer, Handbuch d. Kirchenrechts I, Graz 1886 § 53 p. 241; F. Fournier, Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres: Bibliothèque de l'École des chartes LVII, 1896, S. 645 ff.; LVIII, 1897, S. 293 ff. 410 ff. 624 ff.; ders., Yves de Chartres et la droit canonique: Revue des questions historiques 32. Jahrgang., 63. Bd 1898, S. 51 ff.). 1. Collectio Tripartita (trium partium); 2. Das sogen. Decretum oder Decretorum opus (c. 1095), eine aus Burchard von Worms (1012—1022), aber auch aus anderen unbekannten Quellen geschöpfte große Rechtssammlung in siebzehn Büchern, wahrscheinlich ein erster Entwurf, und 3. die Panormia oder Pannomia in 8 Büchern, geschöpft aus dem Decretum; NA XXIII, 1898, S. 634; beide gedruckt bei Migne t. 161 nach den früheren Ausgaben von Fronto und M. a Vosmediano.

Wichtig für die Lebens- wie für die Zeitgeschichte Ivos sind seine *Briefe*, Ivonis Carnotensis Epistolae (285) ed. P. Pithoeus, Paris 1585; MSL tom. 162; Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps, 1087—1130, ed. L. Merlet: Bibl. de l'école des chartes., IV. Serie, tom. I, Paris 1855, S. 443—471; Lettres de saint Ives, évêque de Chartres, traduites et annotées par Lucien Merlet, Chartres 1885; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2 Aufl. I, 1896, S. 693; NA XXII, 1897, S. 672; NA XXIII, 1898, S. 264 Nr. 11, ib. S. 655. 664. Dazu kommen als Denkmal seiner eifrigen Predigtthätigkeit 24 *Sermones*, an Festtagen, auf Synoden und bei anderen Gelegenheiten gehalten, darunter eine große über die Bedeutung der priesterlichen Gewänder, eine ziemlich magere über das Gebet des Herrn. Mehrere dieser sogen. Sermones bilden ausführliche Traktate über verschiedene dogmatische und liturgische Fragen, z. B. de sacramentis neophytorum, de excellentia s. ordinum, de significationibus indumentorum sacerdotalium, de sacramentis dedicationis, de convenientia veteris et novi sacerdotii, Quare Deus natus et passus sit (verwandt mit Anselm: Verbindung der Satisfaktions- mit der Teufelstheorie). De cathedra s. Petri; De symbolo apostolorum; De annuntiatione b. Mariae.

Dogmatischen Inhalts ist ein Traktat de corpore Domini adv. Berengarium; *Exegetischen Inhalts* ein (ungedruckter) Psalmen-Kommentar.

Dagegen stammt nicht aus seiner Feder das Breve chronicon de rebus Francorum (auch u. d. T.: brevissima historia Francorum) von König Pharamund bis auf König Philipp, sondern von seinem Freund Hugo von Fleury ebenso die Historia ecclesiastica (vgl. den A. H. v. Fl. oben Bd VIII, S. 433). Jedenfalls aber gehört Ivo schon nach dem Maß dessen, was wir von seinen Schriften sicher besitzen, zu den fruchtbarsten und gelehrtesten kirchlichen Schriftstellern des 11./12. Jahrhunderts. —

Verschieden von ihm (aber vielfach mit ihm verwechselt) ist der Juristenpatron Ivo Helori (oder Ivo de Ker Martin, Saint-Yves) geboren 1253 zu Ker Martin in der Bretagne, Priester und Offizial zu Rennes, später zu Treguier, verdient als Beschützer der Armen und Witwen vor Gericht, sowie als Gründer eines Hospitals in seiner Pfarrei Lohannec, wo er den 19. Mai 1303 gestorben sein soll. Papst Clemens VI. kanonisierte ihn 1347, AA SS 19. Mai; Favé, Hist. de St. Yves, Rennes 1851; Nouvelle Biographie générale, t. 46, p. 916 sq. Alberdingk Thym, Der hl. Ivo, Kirchenlexikon VI, S. 1143 f. **Wagenmann † (Carl Mirbt).**

K.

Kab s. Maße u. Gewichte.

Kabasilas, Nilos und Nikolaos, 14. Jahrhundert. — Litteratur: Fabricius-Harleß, Bibliotheca Graeca 10, 20—30; Gaß, Die Mystik des Nikolaos Kabasilas 1849, Neue (Titel-) Ausgabe, mit Einführung von M. Heinze, Leipzig 1899; Demetrakopulos, Graecia orthodoxa, Lipsiae 1872, S. 76 ff. u. 83 ff.; Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur 1897, namentlich S. 109 f. und 158 f. Letzte Sammlung seiner Werke bei MSG Bd 150

Unter den Metropoliten von Thessalonich führen im 14. Jahrhundert zwei den Namen Kabasilas. Der ältere, Nilus, um 1340 unter Johannes Kantakuzenus lebend, gehörte zur strengsten antirömischen Partei, weshalb seine Schriften (besonders de primatu Papae ed. M. Flacius Illyricus, Francof. 1555) erst bei den Protestanten Beachtung fanden. Ungleich bedeutender ist der jüngere, Nikolaus Kabasilas, der Schwestersohn des vorigen, von welchem wir hier handeln. Über das Leben dieses Mannes wissen wir nur, daß er anfangs Sacellarius zu Konstantiopel war, daß er während der bürgerlichen Unruhen zuerst auf seiten der Paläologen stand, dann aber mit dem Reichsverwalter Kantakuzenus sich befreundete und von diesem zu politischen Sendungen benutzt wurde. An dem Hesychastenstreit (s. Bd VIII S. 14 ff.) nahm er und zwar im Interesse der Athosmönche und als Gegner des Barlaam und des Niceph. Gregoras teil. Wahrscheinlich war er selbst Mönch und gelangte vom Laienstande rasch zur bischöflichen Würde, die er als Metropolit von Thessalonich und Nachfolger seines eben genannten Oheims Nilos bekleidete. Er starb im Jahre 1371. Nikolaos Kabasilas ist nicht allein auf dem Gebiete der Theologie als Schriftsteller hervorgetreten. Es gehen auch philosophische Schriften unter seinem Namen. Von seinen theologischen Schriften verdienen namentlich zwei besonders hervorgehoben zu werden, zuerst seine sieben *λόγοι περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*. Sie sicheren ihm neben Symeon dem neuen Theologen einen hervorragenden Platz unter den griechischen Mystikern. Eine lateinische Übersetzung dieses Werkes lieferte zuerst Jakob Pontanus (Ingolst. 1604 cum Philippi Solitarii dioptra, wieder abgedruckt in der Biblioth. PP. Lugdun. T. XXVI, p. 136) mit Weglassung seines siebenten Buches. Einige Auszüge lieferten Arkudios in seinem Werke De conc. eccl. or. et occ. 1626 S. 180 und 189 und Albert Jahn in den „Lesefrüchten byzant. Theologie" (ThStK 1843, S. 724). Vollständig ist das genannte Werk von Gaß a. a. O. griechisch nach drei Handschriften und mit einer ausführlichen Einleitung herausgegeben worden.

Diese sieben Bücher oder Reden „vom Leben in Christo" dürfen als merkwürdiges Aktenstück einer noch wenig beachteten byzantinischen Mystik gelten und verdienen deshalb,

daß wir deren Inhalt und Gang kurz charakterisieren. Erhebung über das Sinnliche, Einführung in das unvergängliche Leben, wie es in Christus aufgegangen ist, ζωή und ἀφθαρσία sind ein Hauptgedanke der altgriechischen Theologie, welcher anfänglich durchaus idealistisch gefaßt und mit dem Prinzip der Willensfreiheit verbunden wurde. Nachher aber empfing diese Ansicht durch mehrere Schriftsteller eine realistische und teilweise mystische Wendung, welche durch die Symbolik des Kultus begünstigt wurde. Was die heiligen Handlungen darstellen, soll auch dynamisch in die geistleibliche Menschennatur eindringen. Schon die mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem knüpfen durch Deutung der rituellen Momente die innere Umbildung des Menschen an die Reihenfolge der sakramentischen Verrichtungen. Pseudodionysius gelangt in der Erkenntnis des Göttlichen zu keinem positiven Resultat; indem aber das göttliche Wesen im ungewissen Helldunkel bleibt, soll es doch durch die Anstalten der kirchlichen Hierarchie, welche die himmlische abbildet, uns nahegebracht und von uns angeeignet werden. Der spätere Byzantinismus folgt diesem symbolisierenden Triebe so weit, daß er am liebsten die ganze Welt und ebenso die Kirche mit ihren Formen und Handlungen durch ideelle Anspielungen erklären will, wobei er in Gefahr kommt, das Übersinnliche völlig mit dem Sinnlichen auszutauschen, also eine unmittelbare Erfahrung und Berührung zu statuieren, welche die höchsten geistlichen Realitäten in dem Gläubigen zur Wirksamkeit bringt. Eine andere ebenfalls mystische Richtung, von Macarius und anderen ausgehend, hat einen mehr praktisch-asketischen und kontemplativen Charakter. Diese beiderseitigen Elemente finden sich bei K. geeinigt, aber so, daß er, ohne den mystischen Zug seiner Denkart zu verleugnen, in allen Erklärungen eine lebhafte und in jener Zeit ungewöhnliche Empfänglichkeit für die sittliche Aufgabe des Christentums verrät. An die Spitze stellt K. die Unterscheidung der jetzigen und der künftigen Welt, welche dergestalt ineinandergreifen, daß das in der einen Gezeugte von der andern aufgenommen und vollendet wird. Der Mensch soll aus dem dunkeln Zustande eines Embryo hienieden emporkommen, um jenseits der vollen Bewegung im Lichte fähig zu sein. Die jetzige Welt gebiert den inwendigen Menschen und erzieht ihn für eine andere, nie alternde, wozu sie aus dieser letzteren die Bildungsmittel und Kräfte entnimmt. Die christliche Offenbarung dient diesem Zwecke dadurch, daß sie die Mächte des Jenseits in der Form eines Lebens in Christo auf den gegenwärtigen Boden verpflanzt. Christus selbst ist der Übertrag aus der überirdischen Welt in die irdische, und Kabasilas schildert den Heiland mit begeisterten Worten als den Ruhepunkt des menschlichen Verlangens und die höchste Lust der Gedanken (τρυφὴ τῶν λογισμῶν), als Verkörperung des unendlichen Gutes und als von Anfang ideell gegenwärtigen und dann wirklich erschienenen Prototyp des Menschengeschlechtes. Welcher Mittel bedarf es nun aber, damit diese neue Lebensrichtung in uns eindringe? Der Schriftsteller nennt ein doppeltes; zuerst muß der mit der menschlichen Sünde gegebene spezifische Gegensatz und Abstand von Gott hinweggeräumt und ein Zufluß himmlischer Kräfte eröffnet werden, dann aber auch die Fähigkeit hinzutreten, jenes Aufgenommene thätig zu ergreifen und festzuhalten. Mit andern Worten: das Leben in Christo vollzieht sich in uns durch die beiden Werkzeuge des Sakraments oder Mysteriums und des menschlichen Willens. Indem das Sakrament die Naturseite des Menschen übernimmt und die Zugänge öffnet, welche dem höchsten Gut Aufnahme verschaffen, der Wille aber an die Spitze der Gesinnung und des Handelns tritt, wird durch das Zusammenwirken beider Mächte der Prozeß der Vergöttlichung (θέωσις) oder der Verähnlichung mit Christus vollendet. Die Entwickelung des ersten sakramentlichen Faktors weist auf Ansichten des vierten und fünften Jahrhunderts zurück, die des andern hat Verwandtschaft mit der oben erwähnten praktischen Richtung des Macarius. Näher auf die Sakramentslehre der Griechen einzugehen, ist nicht dieses Ortes. Sie schwanken in der Zahlbestimmung, zeichnen aber neben Abendmahl und Taufe besonders die Salbung mit dem Myron aus. Und ihre Auffassung unterscheidet sich von der lateinischen dadurch, daß jene sich mehr in das Geheimnisvolle der mit den Sakramenten verbundenen und innerhalb des Menschen vorgehenden göttlichen Wirkungen vertieft, diese dagegen das kirchlich praktische Moment stärker berücksichtigt. Beachtet man dies, so haben die Ausführungen des Kabasilas in den ersten Büchern wenig Schwierigkeit. Die Taufe zunächst, wie sie auch übrigens als Erleuchtung, Siegel und Gnadengabe beschrieben werden mag, bedeutet ihrem Wesen nach den Anfang eines neuen Seins (ἀρχὴ τοῦ εἶναι). Der Mensch hatte nicht mehr den ursprünglich ihm verliehenen Charakter und war gleichsam in eine Ungestalt des Vergänglichen zurückgesunken. Die Taufe aber giebt ihm die verlorenen Grundzüge zurück und übt einen wiederzeugenden und gestaltenden Akt, welcher nach dem Muster des Idealbildes seinem

Leben die unkenntlich gewordene Form und Bildung abermals einprägt und aus dem Verborgenen ans Licht bringt. Alles eigentümlich christliche Geistesvermögen, jede Erhebung über die menschlichen Naturgrenzen stammt aus dieser Quelle. Dies alles bedeutet die Taufe nicht allein, sondern bewirkt es zugleich vermöge einer geheimen, fast magischen Berührung von Wasser und Geist, ohne daß der Schriftsteller sonderlich bemüht wäre, Symbol und Sache zu scheiden. Das zweite Sakrament, das des Myron, früher mit der Taufe verbunden, erhält schon bei Dionysius einen selbstständigen Wert. Nach Kabasilas ist Christus wie durch seinen Tod der Grund der Taufe, so durch seine irdische Erscheinung der Ausgangspunkt des Myron. Die Menschwerdung Christi als des Gesalbten ließ die Fülle des Geistes aus der Höhe in das enge irdische Gefäß einströmen, damit von ihm aus der Geist in das Bett der Kirche hinübergeleitet werde. Die Geistessalbung bewirkt also Einführung in den besonderen Christenberuf. Die in der Taufe Neugestalteten werden durch das Myron zu thätigen Organen des Geistes und mit dessen Gaben ausgestattet. Dabei erinnert Kabasilas an die alte Priester- und Königsweihe und an die apostolischen Charismen.

Den dritten Grad der Vollendung fügt endlich das Abendmahl hinzu. Der Schriftsteller verfährt durchaus im Geiste der späteren griechischen Theologie, wenn er dem Abendmahl eine Kraft der Umschmelzung beilegt, aber nicht allein der sichtbaren Elemente, die in den Hintergrund treten, sondern der menschlichen Subjekte. Die Form der Eucharistie ist die des Genusses; folglich muß, was sie in uns hervorbringt, einer vollkommenen inneren Umwandlung, einer innigen Einverleibung und Vermählung (*γάμος*) mit Christo gleichen. Kabasilas geht so weit, aus dieser *μεταβολή* eine mystische Blutsverwandtschaft mit dem Heilande zu folgern, welche sogar die leibliche Abstammung an Unmittelbarkeit übertrifft. Christus wird in den Genießenden hineinversetzt und zu dessen anderem Selbst (*ἄλλος αὐτός*) erhoben, und diese Gemeinschaft ist um so unvergleichlicher, da Natur und Freiheit des Menschen in sie eingehen. Die gliedliche Angehörigkeit eines Naturorganismus verbindet sich mit dem freien Gehorsam der Kindschaft. Das fünfte Buch scheint diesen Zusammenhang zu unterbrechen, doch gehört es als Anhang zum vorigen, indem es in der „Altarweihe" den heiligen Boden beschreibt, auf welchem unter bedeutungsvollen liturgischen Vorgängen das Mysterium zubereitet wird. Doch übergehen wir diese, obgleich höchst eigentümliche Mystagogie und bemerken nur das Nötigste über die letzten Abschnitte. Der physiologischen Mystik, welche einen Cyklus von Naturveränderungen des menschlichen Wesens beschreibt, tritt zuletzt eine Ethik zur Seite. Dem höchsten Gut muß nach dem zweiten Prinzip die höchste Tugend entsprechen. Die Tugend aber wird, und das gereicht dem Kabasilas zu großer Ehre, keineswegs in mönchische Schranken gebannt. Nicht auf asketischen Beschwerden noch auf Wagestücken der Enthaltsamkeit, sondern auf der rechten Gemütsbeschaffenheit, also auf der entschiedenen Hingebung des Willens beruht alle Gesundheit der Seele, und dieser Tüchtigkeit hat der Mensch um so eifriger nachzutrachten, da sein Wissen und Erkennen jederzeit Stückwerk bleibt. Der Wille hat zunächst den sakramentlichen Einflüssen sich widerstandslos anzuschließen. Dann werden ihm eine Reihe frommer Erwägungen (*λογισμοί*) zugeführt, welche einen Vorrat guter Gedanken im Inneren anhäufen und den Andrang schlechter und dämonischer Reize zurückweisen. Der weitere Prozeß setzt den Willen den Affektionen der Freude und Traurigkeit aus, damit er durch die Betrübnis gereinigt, durch die Freude am Guten und an Gott aber den Schranken eines selbstischen Wohlgefallens entrückt werde. Lust und Unlust bilden die *ὑπερβολὴ τῆς θελήσεως*, und der Prüfstein der sittlichen Lust besteht in der Fähigkeit ohne Verminderung ihrer inneren Stärke sich auszudehnen und zum lebendigen Anteil an dem höchsten Allerfreulichen zu erheben. Endlich wird der Gipfel der Liebe erreicht und damit der völligste Gegensatz des Egoismus. Kabasilas ergeht sich in schwungvollen Aussprüchen, wenn er die Liebesgewalt (*φίλτρον*) schildert, welche, wie sie einst Gott zu den Menschen herabzog, so diese jetzt den Fesseln ihrer selbstischen Isolierung entreißt und nötigt, für ihn, nicht für sich zu leben. Das Philtron erhebt zur vollkommenen Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit, und das ist der Zustand dessen in welchem Sakrament und Wille in höchster Weise zusammenwirken.

Das zweite bedeutendste theologische Werk des Kabasilas ist seine *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*, zuerst herausgegeben in der Bibl. vet. Patr. graecolat. 2 (Paris 1624) 200 ff., wiederabgedruckt bei Migne a. a. O. Sie ist mit der Auslegung des Symeon von Thessalonich von größtem Einfluß gewesen auf die Ausgestaltung der symbolischen Auffassung des Kultus. Noch Johannes Nathanael beruft sich in der Einleitung zu seiner Liturgieauslegung von 1574 auf unseren Nikolaos (Legrand. Bibliographie

Hellénique aux XVe et XVIe siècles II, 1885, S. 202), desgleichen die späteren Mystagogen.

Von seinen Reden sind gedruckt, die auf die heilige Theodora und das Enkomion auf den heiligen Demetrius, erstere bei Migne, letzteres in den *Μνημεῖα ἁγιολογικά*, Venedig 1884. Den *λόγος κατὰ τοκιζόντων* gab zuerst heraus David Hoeschel, Augustae Vindelicorum 1595, vervollständigt findet er sich bei Migne a. a. O.

Von seinen philosophischen Schriften mag erwähnt werden die Schrift gegen die wiederauflebende antike Skepsis, die Elter und Radermacher in den Analecta graeca, Bonner Universitätsprogramm, Georgi 1899, herausgegeben haben.

Über die Briefe des Kabasilas und die handschriftliche Überlieferung seiner Werke siehe Krumbacher a. a. O. S. 159. **Gaß † (Ph. Meyer).**

Kabbala. — Litteratur: Die ältere Litteratur findet sich zusammengetragen bei Giulio Bartolocci, Bibliotheca magna rabbinica und bei Joh. Eph. Wolf, Bibliotheca hebraea, Tom. II und IV. Auf eine vollständige Aufführung der älteren Werke verzichten wir, da dieselben für das Verständnis der Kabbala nur von geringem Werte sind. Die Verfasser waren nicht im stande, das kabbalistische System seinem Geiste nach zu erfassen, sondern halten sich bei Einzelheiten auf, wobei sie von der Stofffülle erdrückt werden. Wir erwähnen nur J. G. Wachter, Der Spinozismus im Judentum, oder die von dem heutigen Judentum und dessen geheimer Kabbala vergötterte Welt, Amsterdam 1699, 12° (eine an Moses Germanus = Peter Speeth von Augsburg gerichtete polemische Schrift); ders., Elucidarius cabbalisticus s. reconditae Ebraeorum philosophiae brevis recensio, Rom 1706, 8°; J. F. Buddeus, Introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum, Halle 1702 und 1721, 8°; J. Basnage, Histoire de la religion des Juifs depuis J. Chr. jusqu'à présent. Tom. III. Rotterd. 1707 bis 1711, 8°. Nouv. Edit. in 15 Vols. Haag 1716, 12°; Jac. Brucker, Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, 4. Bd, Ulm 1733, kl. 8°; Jac. Fr. Reimann, Einleitung zur Historie der Theologie insgemein u. der jüdischen insbesondere, Magdeburg 1717, 8°; J. F. Kleuker, Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten, Riga 1786, 8°; El. Gallina, חָכְמַת הַיָּד, Chiromantie; חָכְמַת הַפַּרְצוּף, Physiognomik; mit jüd. deutscher Uebers., Frankf. a/O. 1799; Tholuck, De ortu Cabbalae, Hamb. 1837, 4°; G. A. Lutterbeck, Die neutestamentl. Lehrbegriffe, 1. Bd 1853; Fr. Jos. Molitor, Philos. d. Gesch. oder über die Tradition, 4 Bde, Münster 1827—1853, 2. Aufl. 1857, 8° (Mehr eigene philos. Geschichtsbetrachtung als objektive Darstellung des kabbal. Systems); Jul. Hamberger, Die hohe Bedeutung der altjüdischen Tradition oder der sogenannten Kabbalah, Sulzbach 1844, 12° (Abdruck der Recension in Münchner Gel. Anzeigen von Molitors Philosophie der Geschichte). Gründlichere Belehrung über die Kabbala verdanken wir M. S. Freystadt, Philosophia cabbalistica. Ex fontibus primariis adumbravit atque inter se comparavit, Königsberg 1832, 4°, Dissert.; ders., Kabbalismus und Pantheismus, 1832, 8°; Peter Beer, Geschichte und Meinungen aller bestandenen und noch bestehender Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah, 2 Bde, Brünn 1823 (die Kabbala wird im 2. B. behandelt); Js. Sal. Borchardt, Auslegung oder apodiktische Wahrheit eines kabbal. Amulets, als Inbegriff der theoret. und praktischen Kabbalah, Berlin 1831; A. Franck, Système de la Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux, Paris 1843, 8°; 2. ed. Paris 1892 (Uebersetzt, verbessert und vermehrt von Ad. Gelinek [Jellinek], Leipzig 1844, 8°). (Eine sehr eingehende Darstellung des kabbalistischen Systems, die nur dadurch an Objektivität verliert, daß der Verfasser für das hohe Alter desselben eintritt); M. H. Landauer, Litteraturblatt des Orients, Jahrg. 1845, S. 178 ff. und 1846, Nr. 12 ff. (Wichtige Aufsätze über Ursprung, Entwickelung und Würdigung der K.); D. H. Joel, Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie, Leipz. 1849, 8° (Eine kritische Beleuchtung der Franckschen Kabbala); M. Steinschneider in Ersch und Grubers R.E. 27. Bd §§ 5 u. 13; A. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, 2 Hefte, Leipz. 1852, 8° (Sehr wertvolle Studien); ders., גִּנְזֵי חָכְמַת הַקַּבָּלָה, Auswahl kabbalistischer Mystik, nach Handschr. herausgegeben, 1 Heft, hebräisch und deutsch, Leipzig 1853; ders., Philosophie und Kabbala, 1 Heft, enthaltend Abulafias Sendschreiben über Philosophie und Kabbala und Aquinos Abhandlung: de animae facultatibus, Leipzig 1854; J. M. Jost, Adolf Jellinek und die Kabbala, Leipzig 1852; M. Ch. Luzatto, חוֹקֵר וּמְקֻבָּל, Philosoph u. Kabbalist, mit lat., deutscher und hebr. Einleitg. von Freystadt, Königsb. 1840; S. D. Luzatto, וִכּוּחַ, Dialogues sur la Kabbale et le Sohar (hebr.), Goerz 1852; Js. Misses, Zaphnath Paneach, Darstellung und kritische Beleuchtung der jüd. Geheimlehre, 2 Hefte, Krakau 1862—63; J. L. Rosner, יַד בִּנְיָמִין, Abhandl. über Philosophie und Kabbala, hebräisch und kurzer deutscher Auszug, Wien 1882; Verschiedene wichtige Texte alter kabbalistischer Midraschim mit kurzen Einleitungen hat Jellinek in seinem Bet ha-Midrasch 6 Bde veröffentlicht. Ferner behandelte die Kabbala A. Adler, Die Kabbalah oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Jahrbücher der Philosophie von Noack, 1846—47; J. M. Jost, Geschichte der Israeliten, 9. Bd, Berlin 1820—1828; ders., Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, sowohl seines zweiten Staatslebens als auch der zerstreuten Gemeinden und Sekten bis in die neueste Zeit, 2. Bd, Berlin 1831—32;

Grätz in Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1858, S. 115 ff. und Jahrg. 1859, S. 67 ff. Eine objektive Würdigung der K. giebt Grätz in seiner Geschichte der Juden im 7. Bde, vgl. besonders Note 3, S. 442. Hervorzuheben sind noch die Darstellungen von Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 165 ff. (der 1. Aufl. und S. 415 ff. der 2. Aufl.), und Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie, Note 7, S. 606; Dav. Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Litteratur, Leipzig 1879, S. 228 f. 292 ff. 435 ff. 490 ff.; S. Bäck, Die Geschichte des jüdischen Volkes und seine Litteratur, Frankf. a/M. 1894, 2. Aufl. S. 260 ff.; G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Litteratur, Berlin 1886, S. 667 ff.; L. Stein, Die Schrift des Lebens, Straßb. 1877, 2. Bd, S. 285 ff.; Jellinek, Sefer ha-Ôt (Apokalypse des Pseudopropheten und Pseudomessias Abraham Abulafia) in: Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr. H. Grätz, Breslau 1887, 2. Abtlg. S. 86 ff. (hebräischer Text mit kurzer Einleitung); Ph. Bloch, Die jüdische Mystik und Kabbala, in: Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur, 3. Bd S. 217—286 (Auch separat erschienen unter dem Titel: Geschichte der Entwickelung der Kabbala) Trier 1894 (In die Darstellung sind zahlreiche Uebersetzungsproben eingeflochten.) Ueber die Einflüsse heidnischer Elemente auf die Kabbala s. S. Ruben, Heidentum und Kabbala. Wien 1893. In Encyklopädien und Werken über die Geschichte der Philosophie findet sich der Kabbalismus behandelt bei Krug, Encyklopädisch-philosophisches Lexikon, 2. Bd, Leipzig 1827, S. 494—496, vgl. noch die Artikel Akibha, Nechoria und Simeon, 1. Bd S. 73, 3. Bd S. 37, S. 675 f.; Tennemann, Geschichte der Philosophie 9. Bd, Leipzig 1814, S. 167—185; vgl Grundriß der Geschichte der Philosophie 5. Aufl. (bearbeitet von Amadeus Wendt), Leipzig 1829, S. 206 f., 306—310); Noack, Philosophie-geschichtliches Lexikon, Leipzig 1879, S. 462—466; Ueberweg. Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, 8. Aufl. (besorgt von Dr. Max Heinze), Berlin 1898, S. 237—245; Ritter, Gesch. der Philosophie 9. Teil, Gesch. der christl. Philosophie, 5. Teil, 1850, S. 315—335.

I. **Begriff, Name, Entstehung, Charakter und Zweck der Kabbala.** Die Kabbala, die Theosophie oder Geheimwissenschaft des Judentums, bildet einen Teil der orientalischen Philosophie und ist als solcher der Geschichte der Philosophie einzugliedern. Obwohl sie den Anspruch erhebt, bis ins Zeitalter der Tannaiten hinaufzureichen und hervorragende Autoritäten, wie Ismael ben Elisa, Simeon ben Jochai und Nechunja ben Hakana, zu ihren Urhebern macht, so hat die neuere Forschung doch erwiesen, daß sie ein rein mittelalterliches Produkt ist. Schon der Name K. (קַבָּלָה von קִבֵּל, empfangen, entgegennehmen), obwohl derselbe auf traditionelle Überlieferung hinweist, kommt in seiner prägnanten Bedeutung erst im 13. Jahrhundert auf. Im Talmud bezeichnet קַבָּלָה bisweilen das hagiographische und prophetische Schrifttum im Gegensatze zum Pentateuch oder der Thora. Vgl. Rosch hasch. 7ª und 19ª. Als wissenschaftliches System führt die K. bald den Namen חָכְמַת הַקַּבָּלָה, Traditionswissenschaft, oder חָכְמָה נִסְתָּרָה, abbreviirt ח״ן, geheime Wissenschaft, und ihre Vertreter und Anhänger liebten es, sich מַשְׂכִּילִים, Verständige, Einsichtsvolle, oder mit einem Wortspiel: יוֹדְעֵי ח״ן, Kenner der geheimen Wissenschaft zu nennen.

Die Entstehung der K. fällt in jene Zeit, wo im Judentum einerseits eine grobsinnliche anthropomorphistische Gottesbetrachtung herrschte, wo andererseits der Platonismus mit dem Aristotelismus in seiner Anwendung auf die Gestaltung der Grundlehren des jüdischen Glaubens zusammenprallte. Mit Maimuni (Maimonides) hatte die rationalistische Denkweise ihren Höhepunkt erreicht. Die biblischen Vorschriften wurden vor das Forum der Vernunft und des Verstandes gezogen und auf ihre Zweckdienlichkeit hin untersucht. Nur der Litteral- oder Wortsinn (Peschát) wurde für zulässig erachtet, die bereits in der Agada vorhandene allegorische Schriftdeutung (Derúsch) galt entweder für rabbinische Phantasterei, oder man sah in ihr nur poetische Einkleidung. Auch das Studium des Talmuds hatte einen rein juristischen Charakter, indem seine Lehren als Gesetzesparagraphen in die gehörigen Rubriken kodifiziert wurden. Sogar der Gottesdienst mit seinen das Leben zuchtenden Observanzen und Ceremonien war mehr oder minder zu einem gedankenlosen Übungswerk herabgesunken. Daß eine solche Geistesrichtung sich wie ein Eishauch auf alle nach lebendiger Gotteserkenntnis und nach Verinnerlichung des religiösen Lebens lechzenden Gemüter legen mußte, bedarf keines Beweises. In der K. nun erhob sich insofern eine Reaktion gegen den durch die aristotelische Philosophie entstandenen verknöcherten Formalismus, als sich in ihr das Bestreben kundgab, den Geist wieder in die Tiefen der göttlichen Offenbarungsgeheimnisse zu versenken, die biblischen Lehren zu vergeistigen und ins Übersinnliche umzusetzen. Durch Gewinnung eines geheimnisvollen Schriftsinnes, sowie durch schwungvolle Darstellung, farbenreiche Erzählungen und dramatisch wirksame Vergleiche kam sie diesem Bedürfnis entgegen und bot der Seele die gewünschte Nahrung. Leider aber geriet sie in ihrem Streben nach Spekulation sehr bald in einen Nebeldunst, der keine Aussicht mehr gestattete. Dazu kam noch, daß sie mit ihrer Geheimniskrämerei

bezüglich der Gottesnamen die finsteren Gewalten eines Aberglaubens heraufbeschwor, der für die religiös-sittliche Lebenspraxis von den schlimmsten Folgen begleitet war. So ist die K. ebenso wie der Sufismus im Islam und die Mystik im Christentum einem tieferen Gemütsbedürfnisse entsprungen. Von der Provence brach der Sturm gegen die rationalistische Anschauung los, von da ab trieb er nach Spanien hin. Dieses Land ist als die eigentliche Heimat der K. zu betrachten. Durch die Vertreibung der Juden von hier wurde der Kabbalismus sodann nach Palästina und von da wiederum zurück in die verschiedensten Länder Europas verpflanzt. Die eigentlichen Grundideen der K. stammen aus dem Alexandrinismus, dem Neuplatonismus und Neupythagoreismus; bisweilen zeigen sich sogar die Einflüsse gnostischer Systeme. Durch die innige Verwebung mit biblischen Aussprüchen, insonderheit durch die midraschartige Darstellungsform haben alle diese fremden Elemente aber ein derartiges jüdisches Gepräge erhalten, daß es bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein hat, als ob sie ein Ausfluß des jüdischen Geisteslebens wären.

II. Die wichtigsten Lehren der Kabbala. 1. Gott. Nach der K. ist Gott das unendliche, unbegrenzte geistige Urprinzip und heißt als solches En sôf (אין סוף). Es können ihm nur ganz allgemeine Attribute beigelegt werden, die sein Wesen einigermaßen bestimmen. Nach der positiven Seite kommt ihm absolute Vollkommenheit zu, nichts Mangelhaftes findet sich an ihm (ואין סוף היא שלמות בלי חסרון). Ebenso ist ihm absolute Einheit und stets sich gleichbleibende Unveränderlichkeit eigen. (והיא השואה גמורה באחדות שלמה, שאין בה שנוי). Da nichts außer ihm ist, so giebt es auch keine Grenze für ihn (ואם הוא בבלי גבול אין חוץ ממנו). Wir können weder durch unsere Weisheit (בחכמתנו), noch durch unsern Verstand (בשכלתנו) in die unendliche Fülle seiner Wesenheit eindringen; daher läßt sich keine Definition von ihm geben, keine Frage über ihn erheben und keine Betrachtung über ihn anstellen; auch sind wir nicht imstande, uns ein Bild oder ein Gleichnis von ihm zu machen. Selbst die Engel vermögen Gott in seiner Absolutheit und Unendlichkeit nicht zu begreifen. Er ist für alle Wesen das Verschlossene alles Verschlossenen (סתימא דכל סתימין), das Verborgenste alles Verborgenen (טמירא דכל טמירין), der Alte der Alten (עתיקא דעתיקין), das Erste alles Ersten (רישא דכל רישא), das oberste Prinzip (רישא עלאה). Vgl. Sohar I, 21[a]; III, 288[a] u. 288[b].

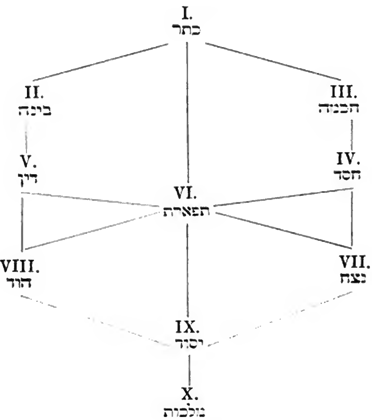
Schon Asriel, der Schüler Isaaks des Blinden, sprach die Unerkennbarkeit und Unfaßbarkeit Gottes als En sôf aus. Man dürfe ihm keine Attribute und ebenso keine Thätigkeit, wie etwa Denken, Sprechen, Absicht, Wille zuschreiben, weil jedes dieser Merkmale auf eine Begrenzung und Einschränkung hinauslaufe. Die einzige zulässige Aussage sei nur, daß alles Sein in ihm beschlossen liege, auch alles Endliche und Unvollkommene. Isaak Ibn Latif spitzte diese Aussage geradezu in die panentheistische These zu: Gott ist in Allem und das All ist in Gott. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auf diese Begriffsbestimmung Gottes seitens der Kabbalisten vor allem neuplatonische Vorstellungen eingewirkt haben.

2. Schöpfung. Das Hauptthema der K. bildet die Schöpfung aus Nichts. Wie konnte das ganze Bereich des endlichen, sichtbaren Seins mit seinen Unvollkommenheiten und mit seiner Vergänglichkeit von Gott als dem unendlichen, rein geistigen, unsichtbaren und unfaßbaren Urprinzip hervorgehen, und in welchem Verhältnisse stehen beide zu einander? Das waren die großen Fragen, welche die Kabbalisten aufs lebhafteste beschäftigten und über die sie sich in wunderlichen Gedanken ergingen. Zur Erklärung des Rätsels griffen sie zu einer Reihe von selbstständigen, geistigen Urpotenzen, intelligiblen Substanzen oder Mittelwesen, die Gott aus sich heraussetzte, oder die von ihm ausströmten. Ganz deutlich findet sich die Lehre von den göttlichen Urpotenzen bereits im Buche Jezîra ausgesprochen. „Zehn Sephiroth giebt es", heißt es daselbst I, 4, „zehn und nicht neun, zehn und nicht elf; verstehe sie mit Weisheit, und sei weise mit Verstand; prüfe an ihnen und forsche aus ihnen; stelle jedes Ding auf seine Reinheit und bringe den Schöpfer an seinen Platz". Die erste Ausstrahlung nach I, 9 u. 10 ist der Geist des lebendigen Gottes, aus dem die ganze Erscheinungswelt mit allen ihren Formen in verschiedenen Abstufungen hervortritt. Dieser Geist des lebendigen Gottes bewirkt dann, daß in weiteren Abstufungen die Grundelemente: die Luft, das Wasser und das Feuer emanieren, immer eins aus dem andern. Aus der Luft entsteht die intelligible, aus dem Wasser die materielle (sublunare, das tohu wa-bohu des biblischen Schöpfungsberichtes) und aus dem Feuer die geistige Welt (die Engel und der Gottesthron). Auf diese vier Sephiroth folgen nach I, 11 die sechs Raumgrenzen (שש קצוות). Da der Schöpfer empor, hinunter, nach vorn, nach hinten, nach rechts und links blickte, so entstand Höhe, Tiefe, Osten, Westen, Süden und Norden. — Nach ihrer inneren Wesenheit heißen diese geistigen Urpotenzen, welche ungefähr den de-

νάμεις bei Philo und den Neuplatonikern entsprechen, in der späteren K. bald Sechalim (שכלים), intelligible Kräfte, bald Sephiroth (ספירות). Mehr auf ihre äußere Erscheinungsform weisen die Bezeichnungen Nehôrîn (נהורין, Lichter), Bozînîn (בוצינין, Leuchten), Anpîn (אנפין) und Parzûphîm (פרצופים, πρόσωποι, Gestalten). Bisweilen werden sie auch Werkzeuge genannt, deren sich Gott bei der Weltschöpfung bediente. Obwohl diese Urintelligenzen an der Vollkommenheit des unendlichen göttlichen Wesens partizipieren, so herrscht doch über ihr Wesen keine Einigkeit. Bald werden sie als selbstständige Wesen zwischen Gott als dem unendlichen Wesen und der sichtbaren Welt betrachtet, bald für die in die Erscheinung getretenen göttlichen Kräfte und Eigenschaften. Ebenso besteht eine große Meinungsverschiedenheit hinsichtlich ihres Hervortretens, ob sie nämlich als wirkliche Schöpfungsakte, als geschaffene Wesen, die gewissermaßen die Ursubstanz zu der späteren Schöpfung bilden, oder als Emanationen, Ausflüsse oder Ergüsse Gottes anzusehen seien, durch die er aus seiner Verschlossenheit und Verborgenheit herausgetreten sei und Gestalt gewonnen habe. Diese Unklarheit in der Bestimmung der Urpotenzen, auf welche die Gegner der K. immer und immer wieder hinweisen, tritt schon in der vorsoharischen Zeit deutlich zu Tage und dauert fort bis ins 17. Jahrhundert. Auch der Vermittelungsversuch, nach welchem Gott als das unendliche Sein in den intelligiblen Substanzen zwar gegenwärtig sei, aber nicht in ihnen beharre, sodaß mithin seine Existenz über und außer ihnen liege, wie etwa die Sonne, die ihre Strahlen aussende, ohne daß diese die Sonne selbst sind, vermochte die Unklarheit nicht zu beseitigen. Im Sohar spiegelt sich sowohl die Schöpfungs-, wie die Emanationstheorie von den intelligiblen Substanzen. Vgl. I, 31ᵇ und 32ᵃ, 42ᵇ und 43ᵃ; III, 29ᵃ, 189ᵇ, 287ᵇ und 288ᵃ. Nach Mose ben Nachman ließ Gott als das unendliche Wesen zunächst einen Urpunkt (נקודה) entstehen, aus welchem der Urstoff in zweifacher Gestalt emanierte, einmal in himmlischer, das andere Mal in irdischer Form (als Hyle). Auf das letztere sollte das tohu wa-bohu 1 Mos 1, 2 hindeuten. Welcher Art der Urpunkt selbst aber ist, ob man ihn sich als Schöpfungsakt oder als Emanation zu denken hat, darüber sucht man vergeblich bei diesem Denker nach einer Auskunft. Wie Ursprung und Wesen der Urpotenzen, so beschäftigte die Kabbalisten auch das Hervortreten derselben aus Gott. Es drängte sich ihnen die Überzeugung auf, daß dadurch einesteils die Unveränderlichkeit, andernteils die Unendlichkeit Gottes aufgehoben würde. Hinsichtlich der Unveränderlichkeit Gottes argumentierten sie also: Ist Gott ein unveränderliches Wesen, wie war es dann möglich, daß er den Entschluß fassen konnte, sich in den intelligiblen Substanzen zu manifestieren, das setze doch Veränderlichkeit des Willens voraus. Diese Schwierigkeit wurde in der alten Schule dadurch gehoben, daß sie lehrte, der Wille Gottes, in die Erscheinung zu treten, sei kein plötzlicher gewesen, sondern habe von Ewigkeit in ihm gelegen. Die Unendlichkeit Gottes wiederum sah man insofern gefährdet, als kein Raum zur Aufnahme der Urpotenzen vorhanden war, weil Gott als das unendliche Wesen das ganze Universum erfüllte. Dieses letztere Bedenken wurde erst durch Mose ben Jakob Kordovero (1522—1570) und Isaak Lurja (1533—1572) durch die Aufstellung der Doktrin von den zwei Konzentrationen (Zusammendrängungen, Selbstbeschränkungen) Gottes einigermaßen beseitigt, von denen die eine mehr im Sinne einer Zusammenziehung, die andere mehr im Sinne einer Zurückziehung gefaßt wurde. Zur Veranschaulichung dieses Vorganges in der Gottheit bediente sich Lurja zweier Bilder. Das eine Bild betrifft ein Gefäß mit einem Riß oder Spalt (בקיעה), welches den Inhalt durchscheinen lasse, ohne daß derselbe dadurch eine Veränderung erleide, das andere einen Weisen, der zur Mitteilung seiner Ideen an Minderbegabte zu sinnlichen Einkleidungen greift, die zwar die Ideen nicht selbst darstellen, durch welche sie aber hindurchschimmern. Doch nicht alle Kabbalisten waren mit dem Geheimnis der Konzentration (סוד הצמצום), das sich übrigens mit den gnostischen Anschauungen des Valentinian und Basilides berührt, einverstanden, sie drangen vielmehr darauf, daß man sich das Heraustreten Gottes aus seiner Verschlossenheit nicht räumlich, sondern nur begrifflich vorzustellen habe, manche wollten es überhaupt nur als Bildrede betrachtet wissen. Wir lassen nun die Urpotenzen so folgen, wie sie nach der Ansicht der Kabbalisten aus Gott hervorgegangen sind. Die erste Urpotenz ist Kether (כתר, Krone), auch Kether eljon (כתר עליון) und im Systeme Asriels Rum maalah (רום מעלה) genannt. Sie ist die Urquelle alles Seienden. Die zweite Urpotenz ist Chochma (חכמה, Weisheit), obgleich selbst verborgen und verhüllt in der Gottheit, gilt sie doch als die Erzeugerin der Ideen. Die dritte Urpotenz ist Bina (בינה, Einsicht, Verstand), welche die ewigen Weisheitsideen praktisch ausführt. Die vierte Urpotenz ist Chésed (חסד, Gnade, Liebe), bisweilen auch Gedula (גדולה, Größe) genannt, die fünfte Urpotenz Dîn (דין, Gericht, das strenge Recht), auch Gebura (גבורה, Macht, Stärke)

oder Pachad (פחד, Furcht) genannt, welche die göttliche Strafgerechtigkeit darstellt. Die sechste Urpotenz ist Tiphereth (תפארת), Schönheit, zuweilen auch Rachamim (רחמים) Barmherzigkeit genannt. Die siebente Urpotenz ist Nezach (נצח, Sieg), die achte Urpotenz Hôd (הוד, Hoheit, Glorie), die neunte Urpotenz Jesôd (יסוד, Basis, Fundament). Die zehnte Urpotenz endlich ist Malchuth (מלכות, Reich oder Herrschaft), welche den Durchgangs- und Vermittelungspunkt für die niederen Wesensreihen bildet. Sie heißt zuweilen auch Schechina, Königin und Herrin. Als solche vereinigt sie sich mit dem weltordnenden Gott als ihrem König und beide stellen zusammen eine Ehe dar. Solange König und Königin in ehelicher Gemeinschaft vereinigt sind, blüht und gedeiht die Welt, trennen sie sich jedoch, so gerät die Welt in große Not. Die Annahme von gerade zehn Sephiroth hat ihren Grund ohne Zweifel darin, daß die damalige Astronomie zehn Sphären unterschied. Vielleicht ist aber auch die Heiligkeit der Zehnzahl ein bestimmender Mitgrund gewesen.

Die Anordnung der zehn Urpotenzen geschieht im Systeme der Kabbala nach folgendem Schema.



Schon der Gaon Hai (998—1038) gliederte die zehn Urpotenzen nach dem Grade oder der Abstufung in zwei Gruppen, zu der ersteren zählte er drei, welche אור מופלא, wunderbares Licht, מדעה Erkenntnis und שכל Verstand heißen und die Erzeuger der Geisteswelt sind; zu der letzteren rechnete er sieben, welche wieder nach ihrer Zusammengehörigkeit zwei Triaden bilden und die siebente zu ihrem Binde- und Vermittelungsgliede haben. Aus diesen sieben ist die materielle Welt hervorgegangen. Die Einteilung ist im ganzen von den späteren Kabbalisten beibehalten worden. Nach Asriel stufen sich die Urpotenzen, je weiter sie sich von der göttlichen Urquelle entfernen, immer mehr ab, ihre Vollkommenheit wird immer geringer. Überdies sind alle übrigen Urpotenzen bereits in der ersten enthalten. Asriel unterschied drei Gruppen, 1. Sephiroth der metaphysischen Welt oder der Verstandeswelt, (עולם מושכל oder עולם השכל), 2. Sephiroth der wahrnehmbaren Welt (עולם מורגש) oder der Seelenwelt (עולם הנפש), und 3. Sephiroth der physischen Welt oder der Naturwelt (עולם מוטבע oder עולם הטבע). Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Gliederung des Asriel die neuplatonische Theorie von der Emanation der drei Weltsphären, des *νοῦς*, der *ψυχή* und der *φύσις* aus dem einen Absoluten (Gott) zu Grunde liegt. Jede Gruppe bildet eine Trias, deren Glieder zu einander in dem Verhältnis von Thesis, Antithesis und Synthesis stehen. Man kann auch sagen, daß die beiden ersten Glieder wie polare Gegensätze zu einander stehen, die in dem dritten Gliede ihren Vereinigungs- oder Indifferenzpunkt haben. Die Vermittelung selbst heißt in der Sprache der K.: Machrîa (מכריע). In der ersten Trias, zu der Krone, Weisheit und Verstand gehören, ist der Verstand das Bindeglied. Andere Kabbalisten wieder

betrachten die Weisheit und den Verstand als die polaren Gegensätze und sehen in der Krone oder in einer ihr substituierten Sephira Dáath (Erkenntnis) den Indifferenzpunkt. Hin und wieder begegnen wir auch der Gliederung der Urpotenzen in Sephiroth schel olam (סְפִירוֹת שֶׁל עוֹלָם, Sephiroth der Welt) und Sephiroth schel binjan (סְפִירוֹת שֶׁל בִּנְיָן, Sephiroth des Baues), zu jenen gehören die ersten drei, zu diesen die letzten sieben. Die Weisheit wird als das aktive, männliche, spendende, der Verstand dagegen als das passive, weibliche, empfangende Prinzip betrachtet, jenes heißt abba (אַבָּא), dieses imma (אִימָּא). In der zweiten Trias, zu der die Gnade, das strenge Recht und die Schönheit gehören, sind die Gnade und das strenge Recht die polaren Gegensätze, welche durch die Schönheit oder Barmherzigkeit (Rachamîm) ins Gleichgewicht gebracht werden. In der dritten Trias, die aus Sieg, Hoheit und Basis besteht, gelten Sieg und Hoheit als die polaren Gegensätze, und die Basis tritt vermittelnd zwischen beide. Alle drei Gruppen wieder stehen unter der Herrschaft der zehnten Sephira des Reiches und werden von ihr als ihrem Bindeglied zu harmonischer Thätigkeit zusammengehalten. Das Verhältnis der drei Gruppen zu Gott als dem unendlichen Prinzipe wird auch so präzisiert, daß dieser in der ersten Gruppe als „Urheber des Weltplanes", in der zweiten Gruppe als „Ordner der Welt" und in der dritten als „Schöpfer" hervortritt. — So bilden die zehn Urpotenzen trotz ihrer Verschiedenheit ein einheitlich geschlossenes (organisches) System. Auf ihrem Ineinandergreifen und Zusammenwirken beruht der Bestand der Welt. Die Kabbalisten veranschaulichen diese Einheitlichkeit in der Mannigfaltigkeit durch das Beispiel von der Flamme, die dem Beobachter zweierlei Licht zeigt, ein nach oben aufsteigendes, helles und weißes und ein nach unten hervortretendes, an die brennende Materie geknüpftes dunkles oder bläuliches, welches gewissermaßen den Stuhl des ersteren bildet. In der Bildersprache der K. werden die Urpotenzen als das Lichtgewand bezeichnet, in welches sich Gott bei der Schöpfung hüllte, oder als das Urlicht, welches überall hin Licht ausstrahlt, oder als der Teppich (פַּרְסָא), auf dem Gott alle Typen und Figuren der Schöpfung einzeichnete. Sohar III, 128[a] und 135[a] vgl. II, 31[b] und 32[a]. Auf keinen Fall aber dürfen die Urpotenzen mit Gott als dem unendlichen Wesen gleichgestellt werden, er hat sich in ihnen weder erschöpft und aufgezehrt, noch hat er neben ihnen seine Selbstständigkeit verloren. Die einzige Ähnlichkeit zwischen ihnen und Gott besteht nur darin, daß sie an seiner Unendlichkeit teilhaben, seine Segensströme empfangen und diese den verschiedenen Welten vermitteln. Solange ihnen diese zu teil werden, steht ihre Existenz außer Frage und ihre Thätigkeit erleidet keine Hemmung, entziehen sich ihnen aber dieselben, so ist ihre Existenz bedroht und ihre Thätigkeit hört auf. Damit die Urpotenzen die göttlichen Segensströme aufnehmen und den Welten zuführen können, stehen sie mit Gott als dem unendlichen Wesen durch unsichtbare Kanäle (צִנּוֹרוֹת, Zinnoroth) in Verbindung, welche vom Throne der göttlichen Herrlichkeit (כִּסֵּא הַכָּבוֹד) ausgehen. Als Vermittler der Kräfte Gottes für die Sphären des Seins werden die Urpotenzen zugleich zu Trägern der göttlichen Weltregierung und Weltleitung, durch sie bringt Gott seinen Willen zur Ausführung. Über das Verhältnis der Urpotenzen sowohl untereinander, als auch wie sie durch die Kanäle von oben nach unten und von unten wieder nach oben wirken, spricht sich schon das Jezîrabuch I, 7 dahin aus: „Beziehe ihr (der Sephiroth) Ende zu ihrem Anfang, wie eine Flamme an die Kohle geknüpft ist." Aber auch untereinander stehen die Urpotenzen in enger Beziehung, indem jede in ihrer Aktualität die folgenden verursacht, wie sie in ihrer Wirkung wieder durch die vorhergehende bedingt wird.

Übrigens liebten es die Kabbalisten, die zehn Urpotenzen unter verschiedenen Bildern darzustellen. Am häufigsten wird der Mensch als Bild verwendet. Die erste Trias versinnbildlicht dann die Organe des Denkens, indem Kéther das Haupt, Chochma das Gehirn und Bina das Herz darstellt. Die zweite Trias versinnbildlicht die Organe der Thätigkeit, indem Chésed auf den rechten, Dîn auf den linken Arm und Tiphereth auf den Rumpf oder die Brust hinweist. Die dritte Trias endlich versinnbildlicht den Unterleib mit den Organen der Zeugung, indem Nezach den rechten, Hôd den linken Schenkel und Jesôd das Zeugungsorgan andeutet. Malchuth ruht unter den Füßen von allen, und Gott als das unendliche Wesen steht als caput omnium über Kéther. Ein anderes gebräuchliches Bild für die Urpotenzen ist der mit den Wurzeln nach oben gerichtete Baum. In manchen kabbal. Werken werden die Urpotenzen auch in der Weise angeordnet, daß sie drei Säulen bilden, eine rechte (סִטְרָא דִימִינָא, oder עַמּוּדָא דְחֶסֶד, Säule der Gnade), eine linke (סִטְרָא דִשְׂמָאלָא oder עַמּוּדָא דְדִינָא, Säule des Gerichts) und eine mittlere (עַמּוּדָא דְאֶמְצָעִיתָא). In der rechten Säule, zu der Chochma, Chésed und Nezach gehören, ruht das Leben, in der linken, zu der Bina, Dîn und Hôd gehören, herrscht der Tod

(vgl. Sohar I, 22[a]). Die mittlere Säule wird von Kéther, Tiphereth und Jesôd gebildet. Am Fuße befindet sich, gleichsam als Fundament für alle drei Säulen, wieder Malchuth. Nachstehendes Schema veranschaulicht diese Gliederung.

	Kéther	
Bina		Chochma
	Tiphéreth	
Dîn		Chésed
	Jesôd	
Hôd		Nezach
	Malchuth	

Insofern die Urpotenzen die erste Manifestation Gottes bilden, sind sie eine Welt für sich, eine ideale Welt, die mit der realen, stofflichen Welt nichts zu thun hat. Als solche heißt sie bald der vorweltliche Mensch, der Urmensch (אָדָם קַדְמוֹן), bald der obere Mensch (אָדָם עִלָּאָה). Über den Adam Kadmon herrscht in den kabbalistischen Schriften keine völlige Klarheit. Bald wird er als die Gesamtheit der Sephiroth gefaßt, bald erscheint er als eine vor den Sephiroth und über denselben erhabene erste Strahlung, durch die Gott als das unendliche Wesen aus seiner Verborgenheit und Verschlossenheit heraus in die Erscheinung trat und als Weltenschöpfer und Weltenlenker, gewissermaßen als Prototyp (Makrokosmos) der ganzen Schöpfung sich kundgab. In diesem Falle hat es den Anschein, als wenn der Adam Kadmon eine zwischen Gott und die Welt eingeschobene erste Offenbarung, sozusagen ein zweiter Gott (δεύτερος θεός) oder das göttliche Wort (λόγος) wäre.

Nach einem späteren Theorem gehen durch Ausstrahlung in verschiedenen Abstufungen vier Welten hervor, in denen sich das Geistige, je weiter es sich von seinem Urquell entfernt, immer mehr verdichtet und vergröbert, bis es schließlich zur kreatürlichen Welt, zum sinnlich wahrnehmbaren Sein wird. Um diese sozusagen immer handgreiflicher werdende Selbstoffenbarung Gottes in den verschiedenen Welten zu veranschaulichen, griff z. B. Ibn Latif zu folgendem allerdings nicht zutreffenden mathematischen Vergleiche. Er sagte: Wie sich der Punkt zur Linie und die Linie zur Fläche und die Fläche zum Körper erweitert und verdichtet, so vollzieht sich Gottes Selbstentfaltung in den verschiedenen Welten. Er ließ sich dabei ohne Zweifel von dem Gedanken leiten, daß die Wirkung in ihrer Intensität stets etwas hinter der Ursache zurückstehen müsse. In jeder der vier Welten wiederholen sich die zehn Sephiroth. Durch die erste Ausstrahlung entstand der Olam azîla (עוֹלַם הָאֲצִילָה, oder ע' הָאֲצִילוּת, die Welt der Strahlung), welche die Mächte des göttlichen Weltenplans enthält. Ihre Wesen haben dieselbe Natur, welche der Welt der Sephiroth oder dem Adam Kadmon eigen ist. Nach dem Sohar, wo die erste Welt auch Olam ha-sephiroth, die Welt der Sephiroth heißt, thront hier die Schechina und in ihr ist das Lichtgewand Gottes. Aus dem Olam azîla ging in weiterer Abstufung der Olam berîa (עוֹלַם הַבְּרִיאָה, die Welt der Schöpfung) hervor, in welchem sich die ordnenden Mächte und Kräfte befinden. Hier sind die Schatzkammern des Segens und des Lebens, hier steht der göttliche Herrlichkeitsthron und hier sind die Hallen aller geistigen und sittlichen Vollkommenheit. Daher haben auch hier die Seelen der Gerechten ihren Aufenthaltsort. Der Olam berîa strahlte weiter den Olam jezîra (עוֹלַם הַיְצִירָה, die Welt der Bildung) aus. Er birgt die glanzumhüllten Engelwesen, welche unter Metatron (מֵטַטְרוֹן, μετάτωρ) als ihrem obersten Fürsten stehen. Metatron ist das erste Geschöpf Gottes s. Sohar I, 126[b], die mittelste Säule (im Wesen Gottes), oder das Vereinigende in der Mitte, welches alle Stufen von oben nach unten und von unten nach oben umfaßt, das. III, 127[a], die sichtbar offenbarte Gottheit das. III, 231[a]. Ihm gehören aber auch die bösen Geister (Dämonen) an, die wegen ihrer grobsinnlichen Natur Keliphoth (קְלִפּוֹת), Hülsen oder Schalen heißen und ihre Wohnstätte in der Raumwelt der Planeten und anderer Himmelskörper, oder im Reiche des Äthers haben. Als vierte Emanationsabstufung entstand der Olam assija (עוֹלַם הָעֲשִׂיָּה, die Welt der Werdung und Verfertigung), die gegenwärtige materielle Welt, die sinnliche Erscheinungswelt. Seine Wesen sind in einem ewigen Wechsel begriffen, d. h. sie liegen in einer fortwährenden Umformung und Umgestaltung. Daher ist er die Welt des Scheins und Betrugs. Der Sohar III, 61[ab] und 292[b] vertritt die schon im Talmud und Midrasch vorgetragene optimistische Ansicht, daß die gegenwärtige Welt die beste ist. Denn ehe diese Welt wirklich ins Dasein trat, hatte Gott bereits verschiedene andere Welten erschaffen, die er aber immer wieder, weil sie unvollkommen und mangelhaft waren, zerstörte, bis endlich diese entstand, an der er Wohlgefallen fand. Daß diese Welt ein Segen sei, darauf deute schon das

erste Wort des Schöpfungsberichtes בְּרֵאשִׁית hin, das mit dem Buchstaben Beth (ב) anfängt und בְּרָכָה, Segen bedeutet. Philo, die Gnostiker und verschiedene Kirchenväter betrachteten dagegen die gegenwärtige Welt, da sie ein Erzeugnis des Demiurgen war, als einen Abfall von Gott und als die Stätte der Sünde und alles Bösen. Wie die Urpotenzen so stehen auch die vier Welten mit Gott als dem Urprinzip in Verbindung, indem fortwährend göttliche Segenskräfte auf sie herabströmen. Was die Namen der vier Welten anlangt, so geht das Wort Azîla ohne Zweifel auf 4 Mos 11, 17, 25 (וַיָּאצֶל) (וְאָצַלְתִּי), zurück, während Berîa, Jezîra und Assija in den Ausdrücken des biblischen Schöpfungsberichtes ihre Erklärung finden. Wie viele Lehren der K. so fußt auch das Theorem von den vier Welten auf der bekannten Theophanie des Propheten Ezechiel c. I. Das Menschenbild (מַרְאֵה אָדָם) entspricht der Welt der Strahlung, der göttliche Thronwagen (מֶרְכָּבָה) der Welt der Schöpfung, die vier Tierbilder (חַיּוֹת) der Welt der Bildung und das Räderwerk (אוֹפַנִּים) der fabrizierten Welt. Übrigens begegnen wir der Lehre von den vier Welten zum erstenmale in dem wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammenden kleinen Traktate Massecheth Azîluth (מַסֶּכֶת אֲצִילוּת).

Da die Kabbalisten alle Verhältnisse gern unter dem anthropologischen Gesichtspunkte zu betrachten pflegten, so haben sie auch den Begriff des Geschlechtsunterschiedes auf die Welt der Sephiroth übertragen. Das männliche Prinzip, Abba (אַבָּא) genannt und weiß von Farbe, ist aktiver Natur und erscheint vorzugsweise in der Sephira Chésed, liegt aber allen drei Sephiroth der rechten Seite zu Grunde; das weibliche Prinzip dagegen, das seinen Ursprung erst dem männlichen Prinzipe verdankt, rote Farbe hat und rezeptiver Natur ist, erscheint vorzugsweise in der Sephira Dîn, liegt aber allen drei Sephiroth der linken Seite zu Grunde. Während das Zeichen des männlichen Prinzipes das Jod (י), ist das Zeichen des weiblichen Prinzipes das He (ה) im Gottesnamen Jhwh. Ziehen wir aus vorstehender Betrachtung das Fazit, so ist mit der Lehre von den Urpotenzen sowohl die Unvergänglichkeit wie die Gottebenbildlichkeit alles Seienden ausgesprochen. Wie in der Welt nichts verloren geht, oder der völligen Vernichtung anheimfällt, so ist auch allen Wesen der Stempel und das Siegel der Göttlichkeit aufgeprägt. Gott als der Unsichtbare und Unfaßbare (En sôf) ist durch die Urpotenzen sichtbar und faßbar geworden; der menschliche Geist kann zu ihm hinandringen, er kann ihn erkennen und begreifen.

3. Das Reich des Bösen. Neben dem himmlischen Reiche der Sephiroth des Lichts oder des Guten giebt es aber auch ein Reich der Sephiroth der Finsternis oder des Bösen. Schon der obersten Lichtemanation, dem Adam Kadmon (אָדָם קַדְמוֹן) steht sein Gegner, der Adam Belial (אָדָם בְּלִיַּעַל) gegenüber. Ebenso verhält es sich mit jeder Lichtsephira, ihr gegenüber befindet sich eine Finsternissephira. So verhalten sich beide Reiche zu einander wie die rechte und linke Seite, die Lichtsephiroth bilden die rechte, die Finsternissephiroth die linke (andere) Seite (Sitra achra). Bildlich wird das Reich der Finsternis auch das Reich der Urschlange oder das Reich Kains, Esaus und Pharaos genannt. Vgl. Sohar I, 55[a]. Im Reiche der Finsternis giebt es ebenso wie im Reiche des Lichts zehn Abstufungen. Wie im Reich des Lichts die guten, so wohnen im Reiche der Finsternis die bösen Geister (Dämonen, Keliphoth, Hülsen oder Schalen). Ihr Oberhaupt ist Samael, dem zur Seite die große Buhlerin steht. Beide werden ebenso in ehelicher Gemeinschaft gedacht wie im Reiche des Lichts Gott als König mit Malchuth als Königin. Durch den Einfluß der bösen Mächte wird die Schöpfung fortwährend gestört. Die Menschen werden zum Abfalle von Gott verführt und dadurch wächst das Reich des Bösen, die Keliphot nehmen immer mehr überhand. In der Bildersprache des Sohar wird diese Störung der Schöpfung in der Weise beschrieben, daß König und Königin in ihrem ehelichen Umgange sich von einander fernhalten und nicht zum Wohlstande der Welt zusammenwirken können. Weil das Reich der Finsternissephiroth ebenso wie das Reich der Lichtsephiroth als Strahlung gefaßt wurde, lag es sehr nahe, das unendliche Wesen selbst zum Urheber des Bösen zu machen. Um diese Klippe zu umgehen, griffen die älteren Kabbalisten zu der Ausflucht, daß der Grund für das Böse in der Entfernung der emanierten Substanzen von Gott als ihrem Urquell zu suchen sei. Je weiter nämlich sich dieselben von Gott fortbewegten und in das sinnliche Bereich der Materie hinabstiegen, desto verderbter wurden sie. Die jüngeren Kabbalisten, wie Lurja, dagegen suchten den Ursprung des Bösen dadurch zu erklären, daß die Gefäße der Sephiroth die göttliche Segensfülle als Leitungsorgane nicht zu fassen vermochten und darum barsten. Dieses Geheimnis wird mit dem technischen Ausdrucke: סוֹד שְׁבִירַת הַכֵּלִים, das Bersten der Gefäße bezeichnet. Buße, Selbstkasteiung, Gebet und strenge Beobachtung der vorgeschriebenen Ceremonien bringen aber den Gegensatz des oberen und unteren Reiches zum allmählichen Ausgleich

und stellen die ursprüngliche Harmonie der Dinge wieder her. Bemerkt sei noch, daß die Lehre von den Gegensätzen der beiden Reiche nicht zu den ursprünglichen, sondern zu den späteren Lehren der K. gehört; sie erscheint in ihrer Ausbildung erst im 13. Jahrhunderte.

4. Im engen Zusammenhange mit der Lehre vom Bösen steht die Lehre vom Messias. Wenn durch frommes und tugendhaftes Verhalten der Menschen hier auf Erden das Reich der Keliphoth immer mehr in Abnahme kommt, so erscheint der Messias und bewirkt die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Dinge (תִּקּוּן). Da alles unter seiner Herrschaft sich dem göttlichen Lichte zuwendet, so hört aller Götzendienst auf, denn die Keliphoth reizen die Menschen nicht mehr zum Abfall. Die K. hat dann als Herrin den Sieg über die Sklavin, die Philosophie davongetragen. Auch in der oberen Welt des Geistes gehen bei der Ankunft des Messias wichtige Veränderungen vor. Der König nähert sich wieder der Königin und unterhält mit ihr die eheliche Gemeinschaft. Durch ihre Paarung erlangt die Gottheit die gestörte Einheit wieder. Das kabbal. Schrifttum, vorzugsweise der Sohar, feiert das Zusammenleben des Königs und der Königin oft in Ausdrücken, die ans Schamlose grenzen und Anstand und Sitte aufs tiefste verletzen. In Bezug auf das Wesen, die Aufgabe und das Werk des Messias bietet der Kabbalismus wenig neues, sondern schließt sich eng an die im Talmud und Midrasch vorgetragenen Ansichten an.

5. Der Mensch. Auch hinsichtlich des Menschen fußt die K. im allgemeinen auf den Lehren der talmudischen und gaonäischen Mystik, die neuen Anschauungen lassen sich in Kürze dahin zusammenfassen. Der untere Mensch ist ein Typus des himmlischen Urmenschen (Adam Kadmon). Als solcher vereinigt er mit allen seinen Gliedmaßen und Bestandteilen alles, was die ideale Schöpfung enthält, wie auch sein Bestand durch sie allein gesichert ist. Er ist somit ein Mikrokosmos, eine Welt im Kleinen (עוֹלָם קָטָן). Näher betrachtet lehrt die K. die Dichotomie des Menschen. Er besteht aus Leib und Seele. Obgleich der Leib nur das Gewand, das Kleid oder die Hülle der Seele ist, so stellt er doch die Merkaba (den himmlischen Thronwagen) dar. Alle Glieder haben ihre symbolische Bedeutung. Der Kopf versinnbildlicht die Weisheit, das Gehirn mit seinem den ganzen Körper durchziehenden Nervensystem die durch die Sephiroth sich manifestierende Gottheit, die Stirn die göttliche Gnade und das göttliche Wohlwollen, die Haare deuten auf die verschiedenen göttlichen Weisheitswege hin. Ebenso wird für Augen, Ohren, Bart u. s. w. die symbolische Bedeutung nachgewiesen. Viel höher als der Leib aber steht die Seele, denn sie stammt aus dem göttlichen Allgeiste und besitzt die Fähigkeit, durch die Kanäle (Zinnoroth) auf die intelligible Welt einzuwirken und ihre Segensspenden auf die untere Welt herabzuziehen. Sie heißt mit biblisch talmudischen Ausdrücken bald Nephesch (נֶפֶשׁ), bald Ruach (רוּחַ), bald Neschâmâ (נְשָׁמָה). In ihrer niedrigsten Daseinsform als Nephesch originiert sie von dem himmlischen Getier (חַיָּה) Ez 5, 27; 10, 17 (vgl. Sohar III, 46[b]) und vergegenwärtigt das sinnliche Lebensprinzip. Auf dieser Stufe ermangelt sie alles Lichtes, sie ist nur die Triebkraft, welche die Glieder anspornt, damit sich der Leib ernährt. In ihrer zweiten Daseinsform als Ruach ist sie der Sitz sowohl der guten wie der bösen Triebe. In ihrer höchsten Daseinsform als Neschâmâ hat sie die Kraft, mit Gott und dem Lichtreiche in Verbindung zu treten. Als individuelles Prinzip wird die Seele bisweilen auch Jechîda (יְחִידָה), Einzige und als Lebensprinzip überhaupt Chaja (חַיָּה) genannt. Mose ben Nachman speziell sah in der Seele einen Teil der Gottheit, sie originiert nach ihm aus der Sephira der Vernunft (בִּינָה). Wie Plato, Origenes, Lessing und Karl Chr. Friedr. Krause lehrt die K. auch die Präexistenz der Seele. Alle Seelen, welche bestimmt sind, in menschliche Leiber einzutreten, sind von Uranfang an in bestimmter Zahl dagewesen. Sie weilen, mit einem geistigen Gewand angethan, an ihrem himmlischen Bestimmungsorte und laben sich am Anschauen des göttlichen Glanzes der Schechina. Der Eintritt der Seele in einen Körper bedeutet für sie kein Glück, sondern ein Unglück, daher trägt sie auch kein Verlangen nach der Inkorporierung, im Gegenteil sie beklagt sich bei Gott, daß sie ihren himmlischen Aufenthaltsort verlassen und in einen Kerker herabsteigen soll. Vgl. Sohar II, 96[b]. Wir sehen auch in diesem Punkte wieder den Einfluß platonischer und philonischer Lehren. Sehr bestimmt wird die Indifferenzierung der Seele ausgesprochen. Alle Seelen haben vor ihrem Eingehen in den Menschen Mannweibgestalt, die Scheidung tritt erst nach demselben ein. Bei der Verheiratung vereinigen sich die getrennten Hälften zu einer Einheit und bilden wieder eine Seele. Vgl. Sohar I, 91[b] und Sota 2[a]. Auch diese Doktrin erinnert an Plato und Philo. Nicht minder weist auf Plato und Philo die Ansicht, daß alles Lernen auf Erden weiter nichts als ein Sichwiedererinnern (*ἀνάμνησις*) dessen sei, was die Seele

bereits in ihrem vorzeitlichen Zustande inne gehabt hat. Vgl. Sohar III, 61 b. Von großem Interesse ist die Metempsychose (גִּלְגּוּל נְשָׁמוֹת) der K. Wie diese schon von den Aegyptern und dann von den Pythagoreern und Plato vertretene Lehre in die jüdische Geheimwissenschaft gedrungen, ist noch nicht völlig aufgeklärt. Vielleicht griff man zu dieser Lehre aus dem Grunde, um die Seele allmählich den für den Eintritt in den Palast ihres himmlischen Königs erforderlichen Vervollkommnungsprozeß erreichen zu lassen. Vgl. Sohar II, 94 a. Damit kommen wir zugleich zu der Ansicht der Kabbalisten über den Zweck und die Aufgabe des Menschen während seines irdischen Daseins. Jede mit einem Leibe verbundene Seele hat in dieser Welt eine Zeit der Prüfung durchzumachen. Gelingt es ihr während dieser Zeit, sich in ihrem ursprünglich reinen Zustande zu erhalten, so kehrt sie beim Tode, wenn sie sich vom Leibe trennt, sofort an die Stätte ihrer himmlischen Herkunft zurück; gerät sie dagegen in Schuld und Sünde, so muß sie sich einer Läuterung unterwerfen und so lange in niedere Daseinsformen, sogar in Tierleiber, Holz, Steine, Flüsse u. s. w. eingehen, bis sie die zur Rückkehr an ihren himmlischen Bestimmungsort notwendige Reinheit erhalten hat, und die frühere Schuld vollständig gesühnt ist. Mitunter irrt die mit Sünde und Schuld behaftete Seele mit anderen sündhaften Geistern nackt und schambedeckt in der Welt umher, bis sie schließlich in der Hölle ihre Läuterung empfängt. Selten erscheinen bei Geburten neue Seelen, in der Regel sind es alte, welche schon in anderen Körpern waren. So soll nach Asriel die Seele Seths erst in Mose ihre tugendhafte Vollendung erhalten haben. Daß so wenig neue Seelen auf Erden erscheinen, hängt mit der allgemeinen Verderbtheit des menschlichen Geschlechts zusammen. Aber auch vorzügliche Geister kommen zuweilen zum Wohle der Menschen wieder herab auf Erden und nehmen die menschliche Hülle an. Weil bis jetzt noch nicht alle vor der Weltschöpfung erschaffenen Seelen aus ihrem himmlischen Aufenthaltsorte wegen der allgemeinen Verderbtheit des Menschengeschlechts in die Welt haben eintreten können, ist auch der Messias noch nicht erschienen. — Während des Schlafes löst sich bisweilen die Seele frommer Menschen vom Leibe und schwebt zu den lichten Räumen der oberen Welt empor, wo sie in Rapport mit den geistigen Wesen derselben tritt und die Enthüllung zukünftiger Geheimnisse empfängt. Schuldbeladene Seelen geraten dagegen auf ihren nächtlichen Wanderungen in die Welt der Finsternis und Unreinheit, wo sie mit Dämonen und allerhand bösen Geistern zusammentreffen, die ihnen Falsches und Lügenhaftes mitteilen. Um nun die Seele des Menschen schon während seines Erdenlebens in Wechselverkehr mit dem Lichtreiche und seinen guten Geistern zu bringen, forderten die Kabbalisten von ihren Anhängern die gewissenhafte Beobachtung des Gesetzes mit seinen Vorschriften. Vor allen Dingen galt das Gebet als das Mittel, durch welches die Seele sich zu den Sephiroth und durch diese zu Gott als dem unendlichen Wesen aufschwingt. Ja noch mehr, sie ist sogar im stande, auf Gott einen Einfluß auszuüben, ihn umzustimmen, für ihre Zwecke und Pläne geneigt zu machen und zur Ausführung derselben sich seines Beistandes zu versichern. Isaak Ibn Latif lehrte, daß der Mensch sich im Gebete zu der schaffenden Vernunft (שֵׂכֶל הַפּוֹעֵל) erheben könne, und der Schöpfer sich mit ihm in einem Kusse vereinige. Der Sohar stellt die Vereinigung der Seele mit dem Reiche des Lichts und dem Reiche der Finsternis unter dem geschmacklosen und unschönen Bilde ehelicher Begattung vor. Wie er in der Gottheit selbst ein männliches und weibliches Prinzip unterscheidet und den ewigen König mit der Herrin sich paaren läßt (vgl. Sohar III, 7 b), so begattet sich auch die Seele mit dem Allgeiste. Als andere Mittel, durch welche die Seele mit dem Lichtreiche in Wechselverkehr treten kann, werden Askese, Geißelung, Zurückziehung von der Welt, Aufsuchen von einsamen Gegenden und Losreißung von niedrigen Sorgen, Ausübung von allerlei guten Werken, insbesondere Einhüllung in weiße Gewänder, das Anlegen der Gebetriemen und die Umhüllung in den Gebetsmantel betrachtet. Von besonderem Interesse ist die Psychologie Lurjas. Er betrachtete die Seele als ein Abbild von der Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen. Mit Adam sind zugleich alle Seelen geschaffen worden. Es giebt aber verschiedene Klassen von Seelen: Gehirn-, Augen-, Ohren-, Hand- und Fußseelen, je nach dem Organe des Protoplasten, an dem sie ihren Sitz haben. Um die Beschleunigung des Läuterungsprozesses der Seelen zu erklären, griff Lurja zu dem Geheimnis der Seelenschwängerung (סוֹד הָעִבּוּר). Kommen nämlich bei der Verheiratung zwei Seelen von ungleicher Natur zusammen, von denen die eine die ihr obliegenden religiösen Pflichten nicht erfüllen kann, so wird ihr zur Unterstützung die Seele eines Verstorbenen, die mit ihr von demselben Organe abstammt, zugesellt. Bei der Verehelichung hat man daher darauf zu achten, daß nur gleichartige Seelen miteinander verbunden werden. Für die Erkenntnis der Gleich-

artigkeit der Seelen giebt es sichere Erkennungszeichen in den Gesichtszügen und in den Linien der inneren Handfläche, die aber nur den in die K. Eingeweihten bekannt sind. Es liegt auf der Hand, daß die Lehre vom Ibbur zu tollem Aberglauben und betrügerischer Wunderthäterei führen mußte. Lurja gab selbst vor, die Seele des Messias ben Joseph zu besitzen. Zur Offenbarung göttlicher Geheimnisse kann eine abgeschiedene Seele bei ihrer Zurückkehr in einen anderen Körper durch Beschwörungsformeln veranlaßt werden. An Lurja knüpft sich auch die Lehre von der Kawânâ (כַּוָּנָה), worunter die bei Verrichtung der Ceremonien, dem Beten, der Selbstkasteiung, des Aussprechens des göttlichen Namens, des Lesens des Sohar auf Gott gerichtete und in ihn sich vertiefende und versenkende Willensrichtung der Seele zu verstehen ist, welche die Schranken durchbricht und die Segensfülle der oberen Welt auf die untere Welt herabzieht.

6. **Die Schrift.** Durch das Überhandnehmen der aristotelischen Scholastik war im Judentum eine Schriftauslegung entstanden, welche nicht zur Vergeistigung des Gesetzes beitrug. Infolgedessen machte sich eine gewisse Gleichgiltigkeit und Lauheit in der Ausübung der religiösen Pflichten geltend. Man betrachtete die Religion weniger für eine Sache des Herzens, als vielmehr für eine Sache der Verstandesthätigkeit. Es fehlte der erwärmende Lebensodem, die beseligende Verinnerlichung. Die logische Begriffsentwickelung und Begriffszergliederung ließ die Gemüter kalt und frostig. Aber gerade zu dieser Zeit bedurfte das Judentum wegen der fortwährend über dasselbe hereinbrechenden schweren Verfolgungen und Drangsale der inneren Aufrichtung, Stärkung und Belebung. Diesem seelischen Bedürfnisse entsprachen die Kabbalisten dadurch, daß sie gegen die rein verstandesmäßige Schriftbetrachtung Front machten und eine neue an ihre Stelle setzten, die in die Tiefen des göttlichen Wortes sich versenkte und dabei das religiöse Sehnen befriedigte. Schon Philo von Alexandrien hatte eine Schriftdeutung hervorgerufen, die mit dem natürlichen Litteral- oder Wortsinne in scharfem Kontraste stand. Auch verschiedene Mischna- und Talmudlehrer waren der Meinung, daß neben dem Litteralsinn (Peschât) noch ein anderer, der allegorische (Derûsch) einhergehe, vermittelst dessen sie aus dem Gesetze neue Bestimmungen und Regeln zur Beobachtung und Befolgung im Leben ableiteten. Die Kabbalisten gingen noch einen Schritt weiter. Die Buchstaben, Worte und Namen der Schrift waren für sie Träger tief verborgener göttlicher Geheimnisse (סוֹדוֹת הַתּוֹרָה), wunderbarer, mystischer Gedanken und Ideen, bedeutungsvoller Sinnbilder und Rätsel, von denen der Bestand der Welt abhängt. Vgl. Sohar II, 99[a] zu Mischpatim. In gleicher Weise verfolgen auch die biblischen Erzählungen von Hagar, Esau, Laban und Jakob, von der Eselin des Bileam, von Balak, Simri u. s. w. nicht bloß den Zweck, eine Geschichte mitzuteilen, sondern sie enthalten weit mehr, als ihr Wortsinn angiebt. „Sie sind nur das Gewand der Thora (הַאי סִיפּוּר דְאוֹרַיְתָא לְבוּשָׁא דְאוֹרַיְתָא). Wer da denkt: das Gewand der Thora sei die Hauptsache und nicht ein tieferer Sinn, dessen Geist möge schwinden und er hat keinen Teil an der zukünftigen Welt". Das. III, 152[a]. Besonders bezeichnend für die Ansicht, daß unter der sinnlichen Worthülle der Schrift tiefe Geheimnisse und unendliche Schätze göttlicher Weisheit verborgen liegen, ist die Stelle das.: „Es giebt Thoren, die, wenn sie einen wohlgekleideten Menschen sehen, das Kleid für alles halten, und doch besteht der Vorzug des Kleides in dem Leibe und der des Leibes in der Seele. Auch die Thora hat einen Leib, das sind ihre Gesetze, der Gewänder anlegt, das sind die Erzählungen. Doch die Thoren sehen nur auf das Kleid, die Erzählungen, ohne auf das Höhere darunter zu achten." So legten denn die Kabbalisten auf den Litteralsinn der Schrift nur geringen Wert, mit ihm beschäftigten sie sich nicht; von ihm sollte aber auch nichts hinweggenommen und nichts hinzugefügt werden, nicht einmal ein Buchstabe (בְּשַׁטְיֵיהּ דִקְרָא כְּמָה דְאִיהוּ דְלָא לְאוֹסְפָא וְלָא לְמִגְרַע אֲפִילוּ אוֹת חַד vgl. Sohar II, 99[b]). Um der Schrift nun die Geheimnisse zu entlocken, bediente man sich verschiedener exegetischer Hilfsmittel. An ihrer Spitze steht die Grammateia (גמטריא), d. i. die Buchstabenbetrachtung. Schon im Jezirabuch II, 2 werden die 22 Buchstaben teils nach ihrem Lautgehalt (Schall) für die mündliche Mitteilung (סִיפּוּר), teils nach ihrer Schriftform (Gestalt, סֵפֶר), teils nach ihrem Zahlenwerte für die Berechnung (סְפָר) betrachtet. Dabei wird das Alphabet in drei Abteilungen geschieden. Zu der ersten Abteilung gehören die drei Grundbuchstaben (אמ״ש), welche Mütter heißen, zur zweiten die sieben Doppelten (שֶׁבַע כְּפוּלוֹת), nämlich בגד כפר״ת) und zur dritten die zwölf isolierten (einfachen) Buchstaben (י״ב פְּשׁוּטוֹת). Die drei Grundbuchstaben stellen die drei Grundelemente oder Urbestandteile dar, aus denen Gott gleichsam seine Wohnung gegründet hat, und zwar weist das א auf die Luft (אויר), das מ auf das Wasser (מים) und das ש auf das Feuer (אש) hin. Die sieben Doppelten, welche stark ausgesprochen werden, wenn

sie in der Mitte einen Punkt haben, dagegen schwach, wenn der Punkt in der Mitte fehlt, weisen auf die sieben Planeten, die sieben Himmelssphären, die sieben Wochentage, die sieben Wochen (zwischen Ostern und Pfingsten), die sieben Pforten der Seele, die sieben Meere, die sieben Wüsten u. s. w. hin. Außerdem sind sie Bilder für die sieben Gegensätze oder Grundverhältnisse des menschlichen Lebens: Leben und Tod, Weisheit und Thorheit, Reichtum und Armut, Friede und Krieg, Schönheit (Anmut) und Häßlichkeit, Fruchtbarkeit und Verwüstung, Herrschaft und Sklaverei; die zwölf isolierten Buchstaben deuten die zwölf Thätigkeiten des Menschen an: Sehen, Hören, Riechen, Reden, Essen, Beischlaf, Arbeit, Gehen, Zürnen, Lachen, Nachdenken, Schlafen. Neben der Buchstabendeutung lehrt das Jezîrabuch sodann auch die Buchstabenvertauschung. So heißt es daselbst II, 2 u. 4: „Die 22 Buchstaben hieb Gott ein, wog sie und vertauschte sie, wechselte, verschmolz sie und durch sie die Seele alles Gebildeten und die Seele alles dessen, was dereinst gebildet werden sollte. Wie so? Er wog sie und wechselte sie, das א mit allen Buchstaben der Reihe nach und sie alle mit א, das ב mit ihnen allen und sie alle mit ב, und so wieder rückwärts." Auf diese Weise entsteht durch die Kombination der Buchstaben eine ungeheure Menge von Wörtern, welche die Urbilder alles Daseienden sind. Aus dem Zahlenwerte resultiert schließlich nach dem Jezîrabuche auch die Heiligkeit der Zahlen. Die Eins, als Buchstabe א, der einfachste Aspirationslaut, bedeutet das erste Heraustreten des Unendlichen in das Endliche, des Gestaltlosen in das Gestaltete. Die Zwei bildet den Gegensatz zur Eins und hat ihre Vermittelung in der Drei. Die Drei ist die das ganze Sein beherrschende Grundzahl, sie regiert in der Welt des Raumes ebenso wie in der Zeit und auf dem Gebiete der Seele (Geistes). In der Sieben haben wir die höhere Ausgleichung und Vermittelung von zweimal drei. Die Zehn, da sie sich aus Drei und Sieben zusammensetzt, weist auf die zehn Gottesnamen und auf die zehn Sephiroth hin. Die Zwölf stellt die zwölf Stämme, die zwölf Monate und die zwölf Tierkreisbilder dar. Die Zweiundzwanzig endlich, weil sie aus Zwölf und Zehn zusammengesetzt ist, geht auf die 22 Buchstaben des Alphabets, durch die sich Gott geoffenbart hat. — In der Folgezeit wurde eine doppelte Grammateia unterschieden, eine arithmetische und eine figurative. Die erstere betrachtete die Buchstaben nach ihrem Zahlenwerte. Bei der letzteren kam vor allem die Schreibweise der Buchstaben in Betracht. Ein zweites exegetisches Hilfsmittel war das Notarikon (נוֹטָרִיקוֹן), d. i. die akrostichische Verwendung der Buchstaben in der Weise, daß jeder Buchstabe eines Wortes den Anfangsbuchstaben eines neuen Wortes bildet. Als ein drittes Mittel galt der Ziruf (צֵירוּף הָאוֹתִיּוֹת), die Buchstabenverbindung. Das vierte und letzte Mittel war die Themura (תְּמוּרָה), die Buchstabenversetzung (Permutation) und die Buchstabenvertauschung, sodaß dadurch neue Wörter entstehen. Wenn auch alle die aufgeführten Interpretationsmittel bereits im Talmud und Midrasch zur Anwendung kommen, so machten die Kabbalisten doch einen um vieles ergiebigeren Gebrauch von ihnen. Besonders waren es die Gottesnamen, mit denen die Kabbala ein kindisches Spiel trieb. Sie waren nicht nur die Mittel, durch welche Gott aus seiner verschlossenen Wesenheit heraustritt und sich dem Verstande zu erkennen giebt, sondern sie dienten auch dazu, auf die intelligiblen Potenzen einzuwirken und ihre himmlischen Kräfte den Menschen zugänglich zu machen. Man glaubte sogar, mit ihnen allerhand Wunder wirken zu können, wie Kranke zu heilen, drohende Verhängnisse abzuwenden, Feuersbrünste zu hemmen u. s. w. Um nur einige Beispiele anzuführen, wurde der Gottesname Elohim (אלהים) mit Bezug auf die Worte Jes 40, 26: „Wer schuf diese?" in Mi (מי) und eleh (אלה) zerlegt und dahin gedeutet, daß das Mi (wer) Gott in seiner Verborgenheit (Gott als En sôf) und das eleh Gott in seinem Hervortreten in der Schöpfung bezeichne. Diese Deutung trägt im Sohar I, 2[a] der Prophet Elia als göttliches Geheimnis dem Simeon ben Jochai vor. Ähnlich verfuhr man mit der Stelle 2 Mos 3, 14: Ehjeh ascher ehjeh (אהיה אשר אהיה). In dem ersten ehjeh fand man einen Hinweis auf Gott in seiner Unendlichkeit und in ascher ehjeh einen Hinweis auf Gott in seiner Manifestation in der Welt. Bildlich hieß das erste ehjeh auch die Mutter (אִימָא), welche die Geburt noch in ihrem Schoße trägt, in ascher erblickte man die Mutter, welche im Begriffe steht, den Akt des Gebärens zu vollziehen und in dem letzten ehjeh die Geburt selbst, durch welche Gott aus seiner Verschlossenheit in die Erscheinung getreten sei. Die wunderkräftigsten Wirkungen schrieb man dem vierbuchstabigen Gottesnamen Jhwh, dem sogenannten Tetragrammaton (שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע אוֹתִיּוֹת) zu (vgl. schon Philo Vit. Mos. 3). Wer im Besitze der richtigen Aussprache dieses Namens sei, könne in Rapport mit der oberen Welt treten und empfange Offenbarungen vom Allgeiste, die für die Welt von der größten Bedeutung sind. Jeder Buchstabe des heiligen Namens wurde als etwas Ge-

heimnisvolles betrachtet. Das Jod (י) deutete auf den Vater als Schöpfer (אַבָּא) und das He (ה) auf die Mutter (אִימָּא) hin. Und weil dasselbe doppelt vorhanden ist, so unterschied man eine obere (אִימָּא עִלָּאָה) und eine untere Mutter (אִימָּא תַּתָּאָה). In dem Vav (ו) endlich erblickte man das Bild der Schöpfung selbst. Die Versetzung der Buchstaben des Tetragrammatons bewirkte aber auch eine Fülle neuer Gottesnamen, die gesprochen oder geschrieben auf den Lauf der Natur von wunderthätigem und zauberkräftigem Einflusse sein, die Naturgesetze durchbrechen und die höhere Welt in den Dienst der niederen setzen sollten. Die K. bezeichnet das angedeutete Verfahren mit dem Namen: das Geheimnis der Verbindung der Namen (סוד צירוף שמות). In der praktischen K. (קַבָּלָה מַעֲשִׂית) spielen die aus dem Tetragrammaton gebildeten Namen eine große Rolle. Man brachte sie in abgeschmackte Formeln, bediente sich ihrer als Amulette und operierte mit ihnen. Wie der Zerlegung und Versetzung der Buchstaben des Tetragrammatons, wurde ebenso ihrer Aussprache entweder für sich allein oder aller zusammen eine große Bedeutung zugesprochen. So empfahl Abraham Samuel Abulafia, wenn der Mensch mit dem Allgeiste und der aus ihm hervorgegangenen Geisterwelt in Verbindung treten und göttliche Offenbarung empfangen wolle, so müsse er den vierbuchstabigen Gottesnamen nicht nur mit gewissen Modulationen der Stimme in längeren oder kürzeren Pausen, sondern auch unter anstrengenden Bewegungen und Verbeugungen des Körpers aussprechen. Er gerate dabei in Ekstase und versinke darauf erschöpft in einen Schlaf, wobei ihn das Gefühl überkomme, als wenn sich die Seele vom Leibe trenne. Der Allgeist vereinige sich dann mit der zu ihm sich aufschwingenden Seele in einem Kusse und ströme in sie über. In diesem Augenblicke werden dem Menschen die höchsten Offenbarungen zu teil und es erschließen sich ihm alle Geheimnisse. Wie mit dem vierbuchstabigen Gottesnamen verfuhr man mit dem zwölf-, zweiundzwanzig-, zweiundvierzig- und zweiundsiebzigbuchstabigen. Sie waren alle Träger großer Geheimnisse, wirkten auf das höchste Wesen ein und hielten schwebende Verhängnisse auf. Ähnliche Manipulationen machte man mit den Namen der Engel; dieselben sind aber so abstrus, daß es sich nicht lohnt, näher auf sie einzugehen. — So trieben die Kabbalisten mit dem AT, insbesondere mit der Thora argen Mißbrauch. Dadurch, daß das Schriftwort nicht mehr für sich selbst betrachtet wurde, sondern zur Eruierung tieferer Ideen diente, trat der blühendste Unsinn und Widersinn zu Tage. Die mit dem sogenannten höheren Sinn enthüllten göttlichen Wahrheiten, die verborgenen Geheimnisse und Offenbarungen waren weiter nichts, als die in den Köpfen der Kabbalisten wirbelnden Hirngespinnste. Die exegetische Litteratur der Kabbala liefert den deutlichen Beweis, daß ihre Vertreter das Gefühl für eine sachgemäße Erfassung des Schriftwortes völlig verloren hatten.

III. Entwickelungsgeschichte der Kabbala mit Berücksichtigung der hervorragendsten Erzeugnisse ihrer Litteratur. Die Geschichte der K. umfaßt einen Zeitraum von beinahe tausend Jahren. Ihre Anfänge fallen bereits in das 7. Jahrhundert, während ihre letzten Ausläufer dem 18. Jahrhundert angehören. Der größeren Übersichtlichkeit wegen unterscheiden wir am besten zwei Perioden, von denen die erste vom 7. bis ins 13. und die zweite vom 14. bis ins 18. Jahrhundert sich erstreckt. Bezeichnet die erste Periode die Zeit des allmählichen Aufblühens, der Entfaltung und Vorwärtsbewegung, so die zweite die Zeit des Abblühens, der Rückwärtsbewegung, des Verfalls. Der Höhepunkt gehört dem 13. Jahrhunderte an, wo der Sohar entstand und die Geister um sich scharte. Vom 7. bis 9. Jahrhunderte begegnen wir den Vertretern der Merkabamystik, welche in den großen und kleinen Hallen (הֵיכָלוֹת רַבָּתִי הֵיכָלוֹת זוּטָרְתִּי) sich in Schilderungen von greller Farbengebung über die himmlischen Hallen und deren Einrichtung ergehen. Gottes Thron und sein aus Engelscharen bestehender Hofstaat werden ganz nach byzantinischem Muster beschrieben. Gott als En sôf, die Sephirothlehre und die Lehre von der Seelenwanderung sind noch unbekannte Dinge. Die Autorität, welcher alle Gedanken in den Mund gelegt worden, ist der Tannaite Ismael ben Elisa im 1. u. 2. Jahrhundert. Der Text der großen und kleinen Hallen, welchen Jellinek in Bet ha-Midrasch 3. T. S. 83 ff. bringt, zeigt große Zusammenhangslosigkeit und Inkorrektheit. Übersetzungsproben giebt Ph. Bloch in: Winter und Wünsche, die jüdische Litteratur 3. Bd S. 237 ff. Die Buchstabenmystik erscheint in sehr ausgeprägter Gestalt in dem Alphabet des Rabbi Akiba, auch Othioth de R. Akiba (אותיות דר' עקיבא, א"ב דר' עקיבא) genannt. Der lückenhafte, aus verschiedenen Schriftwerken komponierte Text (vgl. Jellinek a. a. O. 3. Bd S. 12—49) behandelt die Buchstaben nach Namen und Gestalt und knüpft daran allerlei religiöse und moralische Lehren. Übersetzungsproben s. bei Ph. Bloch a. a. O. S. 226—232. Heftige Gegner

dieser mystischen Richtung waren Agobard von Lyon (gest. 840) in seiner Schrift: De judaicis superstitionibus und Salomon ben Jerucham (10. Jahrh.). Mit dem Erscheinen des Sepher Jezîra (ס׳ יצירה, das Buch der Schöpfung) im 8. Jahrhundert geht die Merkabamystik (מעשה מרכבה) bereits in die Bereschithmystik (מעשה בראשית) über. Die kleine Schrift verbreitet sich über Gott, Schöpfung, Welt und Menschen in prägnanten lapidarstilartigen, bisweilen dunklen und orakelhaft verschleierten Sätzen. Es wird ein neues Element, das kosmogonische, eingeführt, welches in der Folgezeit immer tiefer und umfangreicher ausgestaltet wird. Das Jezîrabuch besteht aus einer Einleitung und 6 Abschnitten, welche letztere in Summa 33 Mischnas enthalten. In dieser äußeren Form liegt sicher der Grund dafür, daß das Buch die Mischna der K. heißt. Dem Inhalte nach lassen sich deutlich drei Teile unterscheiden. Der erste Teil, die Einleitung, zeigt die Emanationslehre, wie dieselbe im Alexandrinismus ihren Anfang genommen. Die 22 Buchstaben werden in Verbindung mit den zehn göttlichen Ausstrahlungen gebracht und als die 32 Bahnen der geheimen Weisheit (נתיבות חכמה) bezeichnet, welche den Grund aller Dinge bilden. Vgl. I, 1. Gott erscheint nicht nur als Weltschöpfer, sondern auch als Welterhalter und Weltleiter. Im zweiten Teile werden die Gegensätze und deren Ausgleich erörtert, wodurch alles Bestehende erhalten wird. Dieser Teil kann als eine Art göttliche Vorsehungslehre betrachtet werden. Die Buchstaben des Alphabets sind „reale Mächte" und „gestaltende Kräfte alles Daseins und Werdens", welche den Erscheinungen zu Grunde liegen und ihr Prinzip bilden. Zur Buchstabendeutung kommt noch hinzu die Buchstabenvertauschung und Buchstabenberechnung. Der dritte Teil beschäftigt sich mit dem Bösen, seinem Ursprunge und Ausgleiche. Als Bild zur Veranschaulichung dient die Wage; die eine Schale stellt die Schuld, die andere das Verdienst und die Zunge das entscheidende Gesetz zwischen beiden, das vermittelnde Prinzip dar. Man wird diesen Teil als eine Art Vergeltungslehre betrachten dürfen. Das Jezîrabuch schließt mit einem hochfliegenden, dem Abraham in den Mund gelegten Satze: „Als unser Vater Abraham geschaut, betrachtet, gesehen, eingegraben, eingezeichnet und es erreicht hatte, offenbarte sich ihm sofort der Herr des Weltalls, nannte ihn seinen Freund und schloß mit ihm und seinem Samen einen Bund; und er glaubte an den Ewigen, und dieser rechnete es ihm zur Gerechtigkeit. Und er schloß mit ihm einen Bund zwischen den zehn Zehen seiner Füße, und das ist die Beschneidung, und zwischen den zehn Fingern seiner Hände und das ist die Zunge; und er knüpfte die 22 Buchstaben an seine Zunge, indem er sein Geheimnis ihm offenbarte. Er zog sie im Wasser, zündete sie an mit Feuer, in der Luft, verbrannte sie mit Sieben (d. s. die 7 Wandelsterne) und goß sie hin in die 12 Tierkreisbilder." Das Jezîrabuch ist die erste Schrift, welche die philosophische Spekulation zu einem systematischen Ganzen zusammenfaßt. Die wichtigsten Lehren sind in Kürze folgende: 1. Es giebt vier Urprinzipien, von denen immer eins aus dem andern emaniert. Das erste ist der Hauch (רוח) des lebendigen Gottes ohne Anfang und Ende, das zweite der Hauch vom Hauche (רוח מרוח), eine Verdichtung des ersten Hauches, das dritte das Urwasser, aus dem Hauche vom Hauche entstanden, das vierte das Urfeuer, aus dem Urwasser hervorgegangen. Diese letzte Emanation hat nach Sabbathai Donnolo darin ihren Grund, weil das Wasser sich in den durch ein konvexes Glas hindurchgehenden Sonnenstrahlen zu Feuer entzündet. Alle vier Urprinzipien werden durch die drei Raumdimensionen mit ihren entgegengesetzten Richtungen zur Zehnheit (Dekade) vervollständigt. 2. Alles in der Welt ist in einem ewigen Kreislaufe begriffen. Die Elemente gehen Verbindungen ein und lösen sich wieder, um wieder in neue Verbindungen zu treten. 3. In allen Erscheinungen waltet das Gesetz des Gegensatzes. Zwischen den Gegensätzen liegt der Indifferenzpunkt, der sie vereinigt. Man erkennt deutlich aus diesen Lehren den Einfluß des Neupythagoreismus; wahrscheinlich lassen sich auch die Spuren der arabischen Philosophie nicht wegleugnen; entstand doch die Schrift zu einer Zeit, wo die Araber über Babylon und Palästina die Oberherrschaft hatten. Mit Unrecht hat man die Entstehung des Jezîrabuches in eine vor dem 8. Jahrhundert liegende Zeit gesetzt. Das Buch hat weder mit den Sanh. 65[b] und Jerusch. das. VII g. E. erwähnten Regeln der Schöpfung (הלכות יצירה), noch, wie Grätz in seinem Gnosticismus annimmt mit dem im 2. Jahrhundert lebenden Akiba etwas zu thun. Groß war das Ansehen des Buches. Aharon ben Ascher benutzte es bereits in seinem grammatischen Werke: Dikduke ha-Teamim (דקדוקי הטעמים), herausgegeben von Bär und Strack, Leipzig 1879), und Saadja (gest. 942) war der erste, welcher es kommentierte. Vgl. M. Lambert, Commentaire sur le Séfer Yesira ou livre de la création par le Gaon Saadya, Paris 1891. Ihm folgten der Arzt Isaak ben Salomon Israeli aus Kairuan, Sabbathai

Donnolo aus Oria in Italien (um 946; nach einem märchenhaften Berichte soll ein gewisser Aharon aus Babylonien die Mystik um 870 nach Italien verpflanzt haben, vgl. A. Neubauer, Abou Aharon le Babylonien in der Revue des Études Juives, Tom. 23, 1891 S. 236 ff.), Jehuda Halevi im Kusari (um 1140), Abulafia und Kordovero. Der ausführlichste und verständnisvollste Kommentar stammt von Jehuda bar Barsilai aus Barcelona (12. Jahrh.). Gedruckt erschien der Sepher Jezîra zuerst zu Mantua 1562 mit doppeltem Texte und fünf Kommentaren. Auf diesem Drucke beruhen alle anderen Ausgaben. Unter den christlichen Gelehrten übertrug zuerst W. Postel das Jezîrabuch, Paris 1552, sodann Rittangel nach dem ersten Drucke in verkürzter Gestalt ins Lateinische (Amsterdam 1642) und J. F. Meyer ins Deutsche (Leipzig 1830, 4°). In korrekter deutscher Übersetzung lesen wir das 1. Kapitel mit Benutzung des Kommentars des Barsilai bei Ph. Bloch a. a. O. S. 245 ff. Über das Buch selbst vgl. Hamburger, RE. für Bibel und Talmud, 3. Supplementb. S. 98 ff. und Bloch a. a. O. S. 240 ff. Ein merkwürdiges Werk aus derselben Zeit ist der Sepher Rasiel, welcher in der Amsterdamer Ausgabe von 1601 den Titel führt: זה ספרא דאדם קדמאה שנתן לו רזיאל המלאך, „das ist das Buch des ersten Menschen, welches ihm der Engel Rasiel gegeben hat." In ihm erfährt das kosmogonische Element insofern eine bedeutsame Weiterbildung, als bereits der Einfluß der Planeten und der Tierkreisbilder auf die sublunare Welt gelehrt wird. Der Engel Rasiel, der in die Rolle Metatrons getreten, erscheint hier als der Inhaber und Vermittler von astrologischen und astronomischen Geheimnissen. Bloch giebt a. a. O. S. 250 als Übersetzungsprobe das Eingangsgebet Adams nach seiner Verstoßung aus dem Paradiese. Gegenstände der kosmogonischen und mystischen Geographie kommen auch in dem kleinen fragmentarischen Midrasch Konen (מדרש כונן) vor, vgl. Jellinek, Bet ha-Midrasch 2. Bd S. 23. Im 13. Jahrhundert beginnt die Krystallisation der K. Isaak der Blinde, der Sohn des Abraham ben David aus Posquières, kann gewissermaßen der Vater der K. genannt werden. Auf seine begeisterten Schüler Esra und Asriel, David ben Abraham und Ascher ben David geht die weitere Ausgestaltung der im Jezîrabuche vorgetragenen Sephirothlehre zurück. Die Sephiroth werden als schöpferische Urpotenzen und intelligible Mächte gefaßt, welche alle Stufen des Seins hervorbringen. Während Asriel die Sephirothlehre in Frage und Antwort erörterte (פירוש י׳ ספירות על דרך שאלה ותשובה, vgl. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der K. II, S. 32 u. Bloch a. a. O. S. 261 f., der eine Übersetzung giebt), suchte Ascher ben David vor allem die gegen die Sephiroth erhobenen Einwände zu entkräften. Wahrscheinlich fällt in diese Zeit auch die Abfassung des merkwürdigen Sepher ha-Bahir (ספר הבהיר), oder des Midrasch schel Nechunja ben Hakana (מדרש של נחוניה בן הקנה), welcher darauf angelegt zu sein scheint, in midraschartiger Darstellung einzelne Schöpfungsworte unter Heranziehung zahlreicher, freilich oft sehr unzutreffender Gleichnisse und Bilder zu beleuchten. Nach dieser Schrift, die ihren Namen übrigens davon herleitet, daß sie mit einem Ausspruche des bekannten Talmudlehrers Nechunja ben Hakana anhebt, ließ Gott lange vor der Weltschöpfung einen metaphysischen Stoff hervorgehen, der für alle Daseinsformen zu einer Fülle (מלא) von Heil und Segen wurde. Die zehn göttlichen Ausstrahlungen, welche noch nicht den Namen Sephiroth führen, sondern Maamarîm (מאמרים) heißen und als mit Schöpferkraft ausgestattete Kategorien erscheinen, werden sowohl mit den Eigenschaften (מדות) Gottes, wie mit seinen Fingern und anderen Gliedern in Verbindung gebracht. Uebrigens wird hier bereits die Seelenwanderung in ihren wichtigsten Grundzügen gelehrt. Obwohl die vorgetragenen Lehren talmudischen Autoritäten in den Mund gelegt werden, so weisen doch verschiedene innere Merkmale der Schrift, wie beispielsweise die Kenntnis der hebräischen Vokale und Accentzeichen auf weit jüngeren Ursprung hin. Gedruckt erschien der Bahir zum erstenmale 1651 zu Amsterdam, sodann 1706 zu Berlin. Die Drucke enthalten aber nur einen Teil des Werkes, das Übrige befindet sich noch als Manuskript in den Bibliotheken zu Paris und Leyden. Über den Bahir vgl. Landauer im Orient, Litteraturblatt 6. Jahrgang (1845) S. 182 u. 214; Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala I, S. 72; Grätz, Geschichte der Juden 7. Bd S. 458, Note 3 Ende. Übersetzungsproben s. bei Ph. Bloch a. a. O. S. 258 f. Von großer Bedeutung für das Ansehen und die Verbreitung der K. war es, daß Mose ben Nachman (Nachmanides um 1250) sich den kabbal. Lehren zuwandte und sie in seinem Pentateuchkommentare niederlegte. Das Gepräge einer prophetisch visionären Richtung wurde der K. von dem abenteuernden Abraham (ben Samuel) Abulafia (gest. um 1304) aufgedrückt. Er legte allen Nachdruck auf die Erkenntnis der Gottesnamen, wie sie durch die exegetischen Hilfsmittel der Grammateia, des Notarikon, des Ziruf und der Themura hervorgehen. In seiner

Überspanntheit wollte Abulafia sogar den damaligen Papst Martin IV. zum Judentum bekehren, ein Unterfangen, das er beinahe in Suriano unweit von Rom hätte mit dem Tode auf dem Scheiterhaufen büßen müssen, wenn nicht der Papst plötzlich am Schlagflusse gestorben wäre. In den Bahnen der Buchstabenmystik wandelte sein Schüler Joseph ben Abraham Gikatilla, nur daß er dieselbe in enge Verbindung mit der Sephirothlehre brachte. Er legte seine Gedanken in zwei Schriften: Ginnath egos (גִּנַּת אֱגוֹז, Nußgarten) und Scha'are ôra (שַׁעֲרֵי אוֹרָה, Lichtthore) nieder, die in der Folgezeit sich eines großen Ansehens erfreuten. Eine Uebersetzungsprobe aus der Einleitung des ersten Werkes s. bei Bloch a. a. O. S. 267 f. In welchem Stadium der Entwickelung die K. in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stand, erhellt am besten aus dem Werke Ma'arecheth haelohuth (מַעֲרֶכֶת הָאֱלֹהוּת), das einem gewissen Perez zugeschrieben wird. Mit Mose ben Schemtob de Leon (geb. um 1250, gest. in Arevalo 1305), dem nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung wahrscheinlichen Verfasser des Sohar, erreichte die von Isaak dem Blinden ausgegangene kabbal. Spekulation ihren Hochpunkt. Der Sohar (ס׳ זֹהַר, Buch des Glanzes, auch ס׳ הַזֹּהַר הַמַּבְהִיקָא, das Buch des wunderbaren Glanzes und ס׳ הַזֹּהַר הַגָּדוֹל, das Buch des großen Glanzes, genannt; der Name geht auf Dan. 12, 3 zurück, mit welcher Stelle das Werk als Proömium beginnt) steht insofern im Mittelpunkte der jüdischen Theosophie, als er nicht nur die bisherige Gedankenbewegung zusammenfassend verarbeitete, sondern auch für ihre Fortentwickelung maßgebend und bestimmend blieb. Wird das Jezîrabuch die Mischna der K. genannt, so der Sohar der Talmud. Inhaltlich stellt sich das Werk als ein midraschartiger Kommentar zu den Perikopen des Pentateuchs dar, dem aber ganz und gar der einheitliche Charakter abgeht. Bald schreitet die Darstellung von Vers zu Vers fort, bald wird sie durch breitspurig vorgetragene kabbal. Lehren, oder durch phantastisch erbauliche Betrachtungen unterbrochen. Die alttestamentlichen Begebenheiten und Namen werden nicht nach ihrem Wortlaute verstanden, sondern es werden ihnen dunkle und nebelhaft verschleierte mystische Gedanken unterlegt. Besonders kindisch ist das wichtig thuende, geheimniskrämerische Spiel mit den Gottesnamen, mit den Vokal- und Accentzeichen, hinter dem weiter nichts als eine üppige wuchernde, ungesunde Einbildungskraft steckt. Um nur ein Beispiel anzuführen, werden Teil III, 129ª und 189ᵇ, 288ᵇ Haupt, Haare, Augen, Ohren, Nase und Bart Gottes in einer Weise gedeutet, daß das Erhabene geradezu in das komisch Lächerliche verfällt. In ungezügelten Phantastereien ergehen sich ferner die Schilderungen über das Reich des Bösen (Sitra achra) mit seinen Dämonen und bösen Geistern, welche dem Reiche des Guten entgegenwirken, die Menschen verführen und zum Abfall reizen. Im ganzen verbirgt sich unter dem volltonigen Wortschwall, den schwulstigen Gleichnissen und Allegorien und den grotesken Bildern große Gedankenarmut. Das gegenwärtige aramäische Sprachkolorit hat der Sohar wahrscheinlich erst durch spätere Überarbeitung erhalten; eine wissenschaftliche Untersuchung des wirklichen Textes läßt sich trotz der zahlreichen Emendationen von Isaak Lurja u. a. nur auf Grund des auf Bibliotheken liegenden handschriftlichen Materials gewinnen. Wie das Jezîrabuch so legt auch der Sohar die von ihm vorgetragenen Lehren einer berühmten talmudischen Autorität, dem im 2. Jahrhunderte lebenden Tannaiten Simeon ben Jochai, in den Mund, einem Manne, der, wie der Talmud berichtet, im Verkehre mit dem Engel Metatron gestanden und durch ihn von Gott geheimnisvolle Offenbarungen erhalten haben soll. Während seines dreizehnjährigen Aufenthaltes in einer Höhle, so wird glaubhaft zu machen versucht, soll er das Werk auf Grund höherer Eingebung geschrieben und vor einem großen Schülerkreise vorgetragen haben. Jedoch schon beim Erscheinen des Sohar erhob sich gegen die Annahme eines solchen hohen Alters heftiger Widerspruch. Der Sohar kennt nicht allein die Mischna und die Gemara, da verschiedene Tannaiten und Amoräer mit Namen aufgeführt werden, sondern auch die Vokal- und Accentzeichen; außerdem finden sich Gebetsstücke mystischen Inhalts in ihm, welche den aus dem 9. u. 10. Jahrhunderte stammenden Midraschim angehören. Wenn auch der Sohar im allgemeinen als ein fortlaufender Kommentar zu den Perikopen des Pentateuchs erscheint, so ist er doch, wie bereits bemerkt, kein einheitliches Werk, sondern es sind in ihn ältere und jüngere kabbal. Schriften ganz oder stückweise übergegangen, welche in den verschiedenen Druckausgaben nicht einmal immer an derselben Stelle stehen. Zu den aus alter Zeit stammenden Einschiebseln gehört 1. Sifra Dizniutha (סִפְרָא דִצְנִיעוּתָא, das Buch des Geheimnisses, vgl. II, 176ᵇ), ein aus fünf Kapiteln bestehendes und in schwer verständlicher Sprache geschriebenes Stück, dessen Lehren hochgepriesen und mit Weizen verglichen werden, aus dem der Kundige die besten Speisen bereiten kann. Im 2. und 3. Kapitel teilt der Prophet Elia das von ihm in der himm-

lischen Lehrhalle (Metibtha) vernommene Geheimnis mit, daß Gott vor der Weltschöpfung den Menschen unbekannt war, nach der Weltschöpfung aber ihnen sein Wesen erschlossen habe. Die Schöpfungsgeschichte wird unter dem Bilde einer Wage (מתקלא) vorgestellt, welche die Gegensätze zwischen Gott vor und nach der Schöpfung zum Ausgleiche bringt. 2. Idra rabba Kadischa (אדרא רבא קדישא — אדרא ist das griechische *Ἕδρα*, Sitzung), die große heilige Versammlung, vgl. III, 127 b), ein Stück, welches gewissermaßen als ein System der kabbal. Spekulation im Kleinen genannt werden kann. Es erörtert ebenfalls den Unterschied zwischen Gott als En sôf und Gott in seinem Hervortreten in der Schöpfung, wobei von einem langen (אריך אנפין) und einem kleinen Gesicht (זעיר אנפין) die Rede ist. Der Mensch' erscheint als Typus aller Sephiroth. Er partizipiert nicht nur an ihnen, sondern durch seine Gehirngänge findet auch die Kommunikation zwischen der oberen Licht- und der unteren Sinnenwelt statt. Von besonderem Interesse sind die Abweisungen der Anthropomorphismen und Anthropopathien im AT, welche nicht als Realitäten, sondern nur als Bildreden gelten gelassen werden. 3. Raaja mehemna (רעיא מהימנא, der treue Hirt). In den mit diesem Titel bezeichneten Stücken erscheint Mose als der treue Hirt und erörtert das Wesen der göttlichen Urprinzipien. Zu den entschieden jüngeren Einschiebseln sind zu rechnen: 1. Idra suta Kadischa (אדרא זוטא קדישא, die kleine heilige Versammlung, vgl. III, 287 b ff.), ein Stück, welches fast dieselben Lehren behandelt, wie Idra rabba Kadischa, nur in viel lichtvollerer Darstellung. Schon aus diesem Grunde fällt die Abfassung des Stückes in eine spätere Zeit. 2. Sifra rasa derasin (ס׳ רזא דרזין Buch des Geheimnisses der Geheimnisse vgl. II, 70 a u. 67 a), ein Stück, welches sich über die Physiognomik und Chiromantie verbreitet. 3. Sepher Hechaloth (ס׳ היכלות, das Buch der Hallen, vgl. I, 38 a u. II, 245 a). Darin wird der Aufenthalt der Seelen im Gan Eden und in der Hölle beschrieben. 4. Midrasch ha-neëlam (מדרש הנעלם, der verborgene Midrasch). Die unter diesem Titel an verschiedenen Orten sich findenden Abschnitte schildern die Zurückkehr der Seele in den neuen vollkommenen Menschenleib nach der Auferstehung und das für den Gerechten aufbewahrte Zukunftsmahl. 5. In dem Stücke Saba (סבא, der Alte) ergeht sich ein Alter an der Hand des Abschnittes 2 Mos 21 über Seelenwanderung und Höllenstrafen. 6. In dem Stücke Jenuka (ינוקא, der Junge) trägt ein Junger verschiedene kabbal. Lehren vor. 7. Die unter dem Titel Mathnithin und Tosephtha (מתניתין ותוספתא) handeln vorzugsweise von der Mystik der Gottesnamen. Obgleich die Talmudisten und Philosophen gegen den Sohar einen heftigen Protest erhoben, so sammelte sich doch um ihn sehr bald eine große Anhängerschaft. Man betrachtete ihn als ein vom Himmel gesandtes Erzeugnis und verschlang es trotz seiner Formlosigkeit und des wüsten Durcheinander mit einem wahren Heißhunger, sodaß Mose de Leon nicht genug Abschriften liefern konnte. Spanien wurde durch den Sohar die eigentliche Heimat der K. Noch heutigen Tags genießt das Werk bei einem gewissen Teile der Judenschaft ein autoritatives Ansehen. Gedruckt wurde der Sohar zum erstenmal 1558 in Cremona in Folio, fast zu gleicher Zeit erschien aber auch eine Ausgabe zu Mantua in Quart (1558—1560), die textgestaltlich ganz wesentlich von der ersteren abweicht. Der amsterdamer Ausgabe liegt der Druck von Mantua zu Grunde, wobei auch die Seitenzahlen beibehalten sind. Über den Sohar vgl. A. Jellinek, Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältnis zum Sohar, Leipzig 1851, 8°; Abr. Geiger, Leon da Modena und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christenthume, Breslau 1856; A. Hahn, Die Gottesbegriffe des Talmud und des Sohar, sowie der vorzüglichsten theosoph. Systeme, Leipzig o. J.; Hamburger RE. zu Bibel und Talmud, 1. Supplementb. S. 137 ff.; Sommer, Specimen Theologiae Soharicae, Gotha 1834; Auszüge aus dem Buche Sohar (v. Tholuck, später revidiert von Biesenthal), Berlin 1858; Nathanael, Jahrg. 1885 S. 120 u. Jahrg. 1897 S. 84 ff.; Bloch a. a. O. S. 270 ff., wo sich auch korrekte Übersetzungsproben finden. Zu dem Kreise der Soharlitteratur gehören noch Tikkune Sohar (תקוני זהר) mit Erklärungen und Nachträgen zum Sohar, und Sohar chadasch (זהר חדש). Nach dem Erscheinen des Sohar begann eine Zeit der Verarbeitung des in ihm niedergelegten gewaltigen Stoffes. Indem man aber in die verschiedenen Probleme tiefer einzudringen versuchte, wurde der kabbal. Nebeldunst noch größer. Zu den hervorragendsten Vertretern der K. im 14. Jahrhundert gehören Schemtob (ben Abraham), Ibn Gaon aus Segovia, Isaak ben Joseph Chelo (Cholo) aus Larese, Joseph Ibn Wakar, Abraham bar Jizchak aus Granada und Moses Botaral (Botarelo). Im 15. Jahrhundert erhielt die K. in Elkana (ben Jerucham ben Abigdor) aus der Familie Romm (רמם) einen leidenschaftlichen Vertreter, welcher sich besonders gegen

die Talmudisten in heftigen Schmähungen erging. Mit der Vertreibung der Juden aus Spanien verpflanzte sich der Kabbalismus nach allen Ländern, besonders wurde Safet in Palästina ein neuer Ausgangspunkt kabbal. Ideen. Im 16. Jahrhundert verarbeiteten Mose ben Jakob Kordovero, ein Schüler von Salomo Alkabiz, und Isaak Lurja auch Ha-Ari (אר״י, eine Abkürzung von רבי יצחק אשכנזי) die Lehren der Geheimwissenschaft zu einem System, das zugleich viele Lücken des Sohar durch Aufstellung neuer Theorien beseitigte. Jener betonte mehr die metaphysisch spekulative, dieser mehr die asketisch ethische Seite. Lurja versammelte um sich einen großen Schülerkreis, der Gure Ari (גורי ארי) hieß und der sich in Novizen und Eingeweihte gliederte. Durch ihn wurde Lurja eine mythenumbildete Persönlichkeit, und seine Theorien wurden nach allen Weltgegenden getragen. Der Sohar erlangte durch sie fast eine abgöttische Verehrung. Der bedeutendste aus diesem Schülerkreise ist Chajim Vital (ben Joseph Calabrese), welcher nicht allein das ganze System des Meisters, sondern auch dessen Beschwörungsformeln kannte. Von ihm rührt das Werk Ez Chajim (עץ חיים, Lebensbaum) her. Mehrere Kabbalisten im 17. Jahrhundert, wie Sabbathai aus Smyrna (gest. 1676) und Frank, hielten sich für Propheten, oder gaben vor, daß sich die Schechina oder die Seele des Messias in ihnen verkörpert habe. Um die Messianität S. Zebis zu prüfen, wollte der Sultan drei vergiftete Pfeile auf ihn abschießen lassen, er wußte sich aber dieser Gefahr dadurch zu entziehen, daß er zum Islam überging. Nun wurde sein Ansehen erst recht groß; seine Schüler glaubten, daß er die Mission habe, die drei Religionen: Islam, Judentum und Christentum zu einer großen Weltreligion umzugestalten. Frank lebte zu Offenbach, wo er Vorlesungen über den Sohar hielt, wie ein Fürst und unterhielt, von Rußland und Polen reichlich durch Geldmittel unterstützt, einen glänzenden Hofstaat. Von den anderen Vertretern der K. während des 17. Jahrhunderts seien nur noch hervorgehoben Naphthali (ben Jakob), Elchanan mit seinem vielumstrittenen Werke: Emek hammelech (עמק המלך, Königsthal) und Jesaia Horwitz mit dem Werke: Sch'ne luchoth haberith (שני לוחות הברית, abbreviiert: Schela), das eine Art Realencyklopädie des Judentums auf kabbal. Grundlage darstellt und wegen seiner ethisch-asketischen Tendenz die weiteste Verbreitung fand und viele Auszüge veranlaßte. Die Kabbalisten des 18. Jahrhunderts haben, außer etwa Mose Chajim Luzzatto, nur geringe Bedeutung erlangt, weshalb wir von einer Aufführung ihrer Namen absehen. So hohe Wellen aber auch die Begeisterung für die K. schlug, in allen Jahrhunderten gab es Gegner, welche ihre Lehren als Verirrungen des Geistes energisch bekämpften. Schon im Systeme des Maimonides hatte sie ein Gegengewicht erhalten, gegen welches sie bei den Gelehrten nie recht aufkommen konnte.

IV. Wirkungen der Kabbala innerhalb des Judentums. Wenn auch anerkannt werden muß, daß die K. auf eine Verinnerlichung der Religion hinstrebte, so hat sie doch durch Hereinziehung heidnischer Ideen dem Judentume eine Weltanschauung aufgepfropft, die ihm völlig fremd war und die schädlichsten Folgen nach sich zog. An Stelle des monistischen biblischen Gottesbegriffs, nach dem Gott Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt ist, trat die unklare, pantheistisch gefärbte heidnische Emanationslehre. Die Einheit des Gottesglaubens trat durch die Aufstellung der Zehnheit der Sephiroth, die für göttliche Substanzen galten, in den Hintergrund. Indem man die Gebete nicht mehr direkt an Gott, sondern an die Sephiroth richtete, entstand ein wahrer Sephirothkultus. Auf den Talmudismus mit seinen halachischen Diskussionen, durch die der Zaun um das Gesetz sich immermehr vergrößerte, blickten die Anhänger der K. mit großer Geringschätzung. Ja, sie hielten ihn geradezu für einen Krebsschaden des Judentums, der auszuschneiden sei, wenn es wieder gesunden wolle. Nach Sohar III, 279[b] vergl. 275[a] und I, 27[b] gleicht die Mischna einer Sklavin, die K. aber einer gebietenden Herrin. Ebenso das Studium des Talmuds. Es gleicht einem harten, unfruchtbaren Felsen, der, wenn er geschlagen wird, nur spärliche Tropfen von sich giebt, um die sich schließlich noch Streitigkeiten entspinnen, das Studium der K. dagegen gleicht einer frisch sprudelnden Quelle, die nur angeredet zu werden braucht, um seinen erfrischenden Inhalt zu ergießen. Vgl. Landauer im Orient, Jahrgang 1845, S. 571—574, wo sich alle den Talmud schmähenden Stellen zusammengetragen finden. Nicht besser als dem Talmudismus erging es der Philosophie, welche die religiösen Begriffe in nüchterne Definitionen faßte und die religiösen Vorschriften vor dem Forum des Verstands rechtfertigte. Die meisten Kabbalisten schleuderten gegen sie den Fehdehandschuh. Sie war die Hagar, die aus dem Hause Abrahams vertrieben werden müsse, während die K. die Sara, die eigentliche Herrin und Gebieterin war. Zur Zeit des Messias werde die Herrin über die Sklavin gebieten. Aber auch das Bibelstudium wurde vernachlässigt. Man forschte in der Schrift nicht mehr um ihrer selbst

willen, sondern suchte überall mit Hilfe der mystischen Auslegungsregeln nach dem sogenannten höheren Sinne.

Sogar die Ritualien erfuhren vielfache Abänderungen und Umgestaltungen. Das Anlegen der Tephillin (Gebetsriemen) und die Umhüllung mit dem Tallith (Gebetsmantel) geschah unter Hersagen allerhand kabbal. Sprüche und Formeln, man sprach auch besondere an die Sephiroth gerichtete Gebete. Das Schlimmste aber war, daß ein wüster, sinnbethörender Aberglaube überhand nahm. Damit die Seele sich mit dem Reiche des Lichts und seinen Geistern in Verbindung setze, oder nach dem Tode in ihre himmlische Heimat verpflanzt werde, unterzog man sich schweren Selbstkasteiungen; man fastete oder ließ sich, Brust und Rücken entblößend, mit vierfach gedoppelten Riemen geißeln. Mit den geheimnisvollen Gottesnamen glaubte man Kranke zu heilen, Besessene zu erlösen und Feuersbrünste zu löschen. Wie auf das Reich des Lichts sollte der Mensch aber auch auf das Reich der Finsternis durch Anwendung der rechten Gebetsformeln Macht und Einfluß gewinnen können. Wenn der Kabbalist bete, so schüttle Gott mit seinem Haupte, er ändere sofort seine Entschlüsse und hebe schwere Verhängnisse auf. Selbst auf die Verdammten sollten zauberkräftige Gottesnamen einwirken und sie von ihren Qualen an ihrem Straforte befreien. In dieser Hinsicht begegnen wir sogar der Lehre von der katholischen Seelenmesse. Insonderheit galt der Psalter mit seinen Gesängen und Gebeten als das Mittel, welches Wunder und allerhand Zauberwerk bewirke, wie aus dem „Sepher Schimmusch Thehillim (סֵפֶר שִׁמּוּשׁ תְּהִלִּים), oder Gebrauch der Psalmen zum leiblichen Wohle der Menschen" (wörtlich: Das Buch von der kabbalistischen Verwendung der Psalmen). Ein Fragment aus der praktischen K., übersetzt von Gottfr. Selig, Berlin 1788, deutlich hervorgeht.

V. Die Kabbala in ihrem Verhältnisse zum Christentume. Von christlicher Seite wurde der K. schon zur Zeit der Reformation wegen der angeblichen Verwandtschaft und Übereinstimmung ihrer Lehren mit den Dogmen der christlichen Kirche die größte Aufmerksamkeit zu teil. Man war der Überzeugung, daß sie die Brücke sei, auf welcher das Judentum mit Leichtigkeit ins Christentum hinübergeführt werden könne. Besonders waren es die Dogmen von der Dreieinigkeit, von Messias als dem Sohne Gottes und seinem Versöhneramte (mors vicaria), die man in der K. klar ausgesprochen fand. Schon der im Missionseifer für die Sarazenen sich verzehrende geniale Raimund Lullus hatte von der K. eine so hohe Meinung, daß er sie nicht nur für eine göttliche Wissenschaft, sondern auch für eine Offenbarung hielt, deren Licht die Seele erleuchte. Nachdem der getaufte Jude Paulus de Heredia (um 1480) aus Aragonien in seiner Epistola secretorum (אִגֶּרֶת הַסּוֹדוֹת), gezeigt hatte, daß alle Hauptwahrheiten des christlichen Glaubens in der K. enthalten seien, entstand ein wahrer Wetteifer unter den christlichen Gelehrten, sich in die jüdische Geheimwissenschaft zu vertiefen. Der Fürst Pico de Mirandola veröffentlichte 1486 zu Rom LXXII conclusiones cabbalisticae und lud unter Sixtus IV. alle Gelehrten, um sich von den zwischen Christentum und Kabbalismus bestehenden verwandtschaftlichen Beziehungen zu überzeugen, zu einer Disputation nach Rom. Vgl. Hottinger, Thes. philol. I, cap. 3 Sect. 5. Der erste deutsche Gelehrte, welcher sich eingehend mit der K. beschäftigte, war Joh. Reuchlin (Capnio). Auf ihn hatte die Schrift des Gikatilla (Chiqatilla) „Scha'are ôra" (שַׁעֲרֵי אוֹרָה, ein Kompendium der kabbal. Philosophie, welches sich vorzugsweise über Gott, seine Namen und Attribute, über die Sephiroth verbreitet, einen tiefen Eindruck gemacht. Er schrieb zwei Schriften: De verbo mirifico 1414 und De arte cabbalistica 1517 über den Gegenstand, von denen die letztere ein Dialog ist zwischen einem Griechen, einem Marannen und einem Juden Simon, in welchem dieser die Dogmen der christlichen Kirche aus Talmud und K. nachweist. Der General des Augustinerordens Egidio de Viterbo ließ sich von dem Juden Baruch von Benevent nicht allein verschiedene Stücke des Sohar ins Lateinische übersetzen, sondern auch das Jezîrabuch und den Sepher nephesch hachochma (ס׳ נֶפֶשׁ הַחֲכָמָה), eine Abhandlung über die Seele und deren Zustand nach dem Tode, durch den bekannten Elias Levita abschreiben, um sich noch tiefer in den Geist der kabbal. Litteratur versenken zu können. Paul Riccio, der Leibarzt des Kaisers Maximilian I., ein getaufter Jude, übertrug verschiedene Abschnitte von Scha'are ôra des Gikatilla ins Lateinische und widmete sie dem Kaiser, außerdem verfaßte er einen philosophischen Dialog zwischen verschiedenen Juden, in welchem er die Lehren des Judentums als irrtümlich abweist und durch kabbalistische Argumente das Christentum rechtfertigt. Wie die Wahrheiten des Christentums aus dem Talmud und aus der K. klar zu Tage treten, suchte der Franziskanermönch Petrus Galatinus in seinem ebenfalls in Form eines Dialogs zwischen Reuchlin (Capnio), Hoghstraten

und sich als Autor abgefaßten umfänglichen Werke: De arcanis catholicae veritatis contra obstinatissimam Judaeorum nostrae tempestatis perfidiam darzuthun. Das Werk erschien zum erstenmale im Druck 1518, wurde aber bis ins 17. Jahrhundert wiederholt aufgelegt. Die ausgiebigste Quelle kabbal. Lehren zum Erweise christlicher Wahrheiten ist das aus zwei Bänden bestehende Werk: Kabbala denudata von Chr. Knorr von Rosenroth geworden, von dem der erste Band zu Sulzbach 1677—1678 in 4° und der zweite zu Frankfurt am Main 1684 in 4° erschien. In ihm sind größere Abschnitte aus dem Sohar, dem Sepher Jezira und anderen kabbalistischen Schriften in oft schwerfälliger lateinischer Übersetzung und bisweilen auch mißverstanden, zusammengetragen. Aus ihm haben alle späteren Gelehrten geschöpft, auch Chr. Schöttgen, der Rektor des Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden. In seinen Horae hebraicae et talmudicae (Dresden 1733) sowohl wie in seiner Theologia Judaeorum de Messia (Dresden und Leipzig 1742) und in verschiedenen kleineren Schriften finden sich neben talmudischen und midraschischen Parallelen auch Auszüge aus dem kabbal. Schrifttum, vor allem aus dem Sohar, die an die christlichen Dogmen anklingen. Heute hat sich der Eifer um die Kabbalistik gewaltig abgekühlt. Man ist zu der Einsicht gelangt, daß die K. doch eine ganz andere Weltanschauung als das Christentum vertritt. Schon der Gottesbegriff nach der heiligen Schrift A und NTs ist ein ganz anderer. Ebenso verhält es sich mit dem Schöpfungsbegriffe. Wenn die erste Trias der Sephiroth (Krone, Weisheit und Vernunft) auf die drei Personen in der Gottheit bezogen werden, so kommt dadurch noch nicht das innere immanente Verhältnis derselben zum Ausdruck, wie das Christentum es lehrt. Die drei Sephiroth stellen nur drei Grundkräfte Gottes oder drei Formen seines Heraustretens dar, die übrigen Sephiroth sind ebensolche göttliche Kräfte und Formen. Man kann daher mit vollem Rechte sagen, die K. lehre nicht die Dreieinigkeit, sondern die Zehneinigkeit Gottes. Auch die anderen Merkmale, wenn beispielsweise der Sohar Gott drei Köpfe zuschreibt, oder von einem Gott-Vater (Abba), von einer Gott-Mutter (Imma) und von einem Gott-Sohne redet, oder wenn es endlich das. III, 162ª vgl. 67ª heißt: „Zwei sind es und eins vereinigt sich mit ihnen, da sind es drei; obwohl drei geworden, sind sie doch eins" decken sich nicht im entferntesten mit der christlichen Trinitätslehre. Und vollends die Lehre von Christus dem Gottmenschen — sie läßt sich in keine Parallele zu der verworrenen Lehre vom Adam Kadmon, dem vorweltlichen, geistigen Urmenschen bringen. Nach christlicher Anschauung wird die Versöhnung nur durch Christus, den Gottessohn, bewirkt, nach der K. kann sich der Mensch selbst erlösen, indem er durch strenge Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften, durch Askese und andere Mittel auf Gott und die Lichtwelt in mystischer Weise einwirkt.

D. **August Wünsche.**

Kab s. Maße und Gewichte.

Kades s. Negeb.

Kärnten, Reformation und Gegenreformation s. oben S. 101 ff.

Kähler, Ludwig August, gest. 1855. — Eine Biographie von ihm: Mitteilungen über sein Leben und seine Schriften, verfaßte sein Sohn, der verstorbene Oberkonsistorialrat Siegfried August K. Der eingehende Bericht über Ludw. Augusts schriftstellerisches Wirken und seine Werke macht eine Aufzählung in unserer Skizze überflüssig. — Ergänzt und vervollständigt wird die Biographie durch die als Handschrift gedruckten „Beiträge zur Chronik der Familie Kähler". Vgl. bes. III Beitr. B. Halle a/S. 1871; ebenfalls verf. von dem oben gen. Sohn. Ihre Benutzung danke ich dem Enkel, meinem Herrn Kollegen und Freunde Martin Kähler. — An Bildern konnte ich sehen den nach einer Originalkreidezeichnung aus dem 60. Lebensjahr hergestellten Schwarzdruck: ein Frische und geistiges Leben ausdrückendes Gesicht; bis auf die Spärlichkeit des Haares und das Sammetkäppchen noch nicht von Spuren des nahenden Alters gezeichnet. Unter der gleichmäßig gewölbten breiten Stirn sprechen höchst lebhafte Augen. Die Nase scharf gekrümmt und geschnitten. In den Linien des fein geformten Mundes ist noch etwas erkennbar von dem Sprühen der geistreichen Gedanken, die ihn einst umspielten. — Diesem vollen Leben gegenüber zeigt ein fünf Jahre später nach dem Schlaganfall gemaltes Oelbild das Beste und Geistigste gedämpft und verändert, namentlich das Auge trübe, fast erloschen. — Die Bilder sind Familienbesitz.

Zur Überwindung der Aufklärung in der Kirche und Theologie am Anfang des 19. Jahrhunderts hat mit einer Vertiefung des geistigen Lebens, in der Schleiermacher die theologische Führerschaft übernahm, eine Verinnigung des religiösen in der Weise, die man

als Neupietismus bezeichnen darf, zusammengewirkt. Aber durch die so entstehende Bewegung, die den alten Rationalismus wie den Supranaturalismus als überlebt verabschiedet und zum Erleben der Gottgemeinschaft und zum Erfassen der Offenbarung drängt, geht noch eine Entwickelungsreihe, die an Herder und Hamann anklingt, von Kants sittlichem Ernst gefaßt ist, zugleich mit verfeinerter Wahrnehmung auf die Bedürfnisse des Herzens, das Recht des Gemüts, auf Sinn und Liebe im Wesen des Geistes achtet, wie es Fr. Heinr. Jakobi gethan, und sich dann, befruchtet mit den immer reicher zuströmenden Bildungselementen einer neuen Zeit, mit der Thatsache und dem Wort der Offenbarung befreundet, ohne doch es aus seinem innersten Kern je voll und befriedigend zu erfassen. Zu diesen Positivisten des Übergangs und zwar zu den geistreichsten gehört Ludwig August Kähler, ein Vermittelungstheologe lange vor dem Aufkommen der so benannten theologisch-kirchlichen Erscheinung; denn er strebte, das Religiöse nicht rationalistisch, aber in seiner wesentlichen Einheit mit dem Rationalen, dem Herz, inneren Sinn und Gemüt mit insichhegenden Geistigen zu erfassen, das Supranaturalistische aus der Sphäre bloßer Anerkennung wunderbarer Geschehnisse zur ideengemäßen Notwendigkeit in der Berührung mit Bedürfnissen jenes Geistigen zu erheben und so in einer sowohl Idee wie Thatsache in sich schließenden und darum erst wahrhaftigen Offenbarung für ein vollbefriedigendes, befreiendes Christentum Grund zu finden. Am 6. März 1775 wurde er geboren. Sein Vater, Johann Siegfried Kähler, wirkte als Stadtphysikus in Sommerfeld und war ein durch Reinheit des Wandels und lautere Frömmigkeit ausgezeichneter Mann von jener humanistischen Bildung, der gutes Latein noch leicht aus der Feder floß; als Erzieher des Sohnes von der herben Strenge, die hier, wie oft, durch der Mutter mildere Güte ergänzt ward. Ihr liebreiches Wesen und der gesetzte Ernst des Vaters regelten im Geist einer in Bibelwort und Gebet gegründeten Frömmigkeit die Erziehung des begabten Knaben, der noch nicht 11 Jahre alt den Curtius Rufus las. Im Verlauf seiner Bildung auf der Fürstenschule zu Meißen und dem Gymnasium in Sorau trat seine geistige Beweglichkeit und Fassungskraft, wie sein schnelles, scharfes Urteilsvermögen und gutes Gedächtnis hervor. Auf der Universität Erlangen, die er Michaelis 1793 bezog, vermochten es freilich Theologen, wie Ammon, Sailer, Hänlein, nicht, frischen Eifer für das, dem sein Studium galt, in seinem Herzen zu entfachen, und Gedanken Kants, auf den die Polemik des Philosophen Abicht ihn erst recht hinführte, weckten in ihm Zweifel an dem überlieferten Christentum. Aus der Unsicherheit, ob er seinen Beruf nicht anders wählen solle, entschied ein Predigtversuch Pfingsten 1794. Eigenes Wahrnehmen und der Beifall der Freunde machten ihn da wenigstens über den Besitz einer seiner bedeutenden Gaben und eines Teils seiner Ausrüstung für den Predigerberuf gewiß. Nachdem er 2½ Jahre Hauslehrer, daneben auch im ersten halben Jahr Schloßprediger gewesen war, erhielt er im Oktober 1798 die Adjunktur der Dorfpfarrei Canig bei Guben und verheiratete sich mit Sophie Erdmuthe Seydel. In der einsamen Stille dieses von wissenschaftlichem Verkehr abgeschnittenen Landpfarrerdaseins, dem durch ein reines, tiefes Eheglück idyllische Züge nicht fehlten, doch in engen Verhältnissen, hatte er sich durch innere Anfechtungen durchzuringen. Sein regsamer Geist fand zugleich in einer fruchtbaren Roman- und Novellenschriftstellerei von ethisch-sozialer Tendenz Beschäftigung. Der Hang hierzu bei Theologen und Pädagogen gehört zu den Nebenzügen im Kulturbild jener litterarisch überreich angeregten und über sozial-ethischen Reformen sinnenden Epoche. Kurze Referate bietet die Biogr. S. 6ff. In ihrem rhetorischen Pathos uns fremd, haben sie damals doch selbst Goethe Interesse für den Verf. abgewonnen. Als Simson, der spätere Reichstags- und Reichsgerichtspräsident, den Kähler getauft, unterrichtet und konfirmiert hat, den Dichterfürsten sehen durfte, war der Verfasser des „Hermann von Löbeneck“ die einzige Königsberger Persönlichkeit, nach der Goethe sich erkundigte (Ed. v. Simson, Erinnerungen a. s. Leben von B. v. Simson, Leipz. 1900 S. 14). Eine kleine fast übermütige Scherznovelle in den „Epheuranken“ hat Paul Heyse der Vergessenheit entrissen. In einem politischen Aufsatz: „Meinungen eines Bürgers über den Erbadel“ vom J. 1809 zeigt sich sein selbstständiges, den Zeitstimmungen überlegenes Urteil.

Schon in Canig erhielt Kähler einen Ruf in die Generalsuperintendentur der N. Lausitz; aber er lehnte ihn in bescheidener Selbstbeurteilung, auch weil er zu jung sei, ab. Dagegen folgte er 1809 einer Berufung in das Diakonat von Cottbus. Hier durchlebte er die große Zeit des Freiheitskampfes mit dem innerlichsten Anteil seines patriotisch-frommen Herzens, wovon seine Predigten aus jenen Jahren Zeugnis geben (eine Anzahl abgedr. hinter der Geschichte von C.). Mit gewandter Hand entwarf er in der „Geschichte von C. während der Jahre 1813 und 14“ ein „Miniaturbild“ der erschütternden Vorgänge im

Rahmen einer Lokalgeschichte, das auch heute noch anziehend und lehrreich ist. Auch in den folgenden Jahren rastete seine Feder nicht: pastoraltheologische Erwägungen, wie die, ob es einem Prediger zieme, Freimaurer zu sein?, ein litterarisches Sendschreiben (1816) über die Erneuerung des Kultus, ein Beitrag zur Diskussion über den Reformversuch Friedrich Wilhelms III.; ein polemischer Erguß, Glossa perpetua zu Herrn Harms Übers. der 95 Thesen Lth.s (1818); eine Festschrift zum Jubiläum seines Vaters: Ueber die Verwandtschaft der Medizin und Theologie (1818). Für den Fortschritt seiner ringenden und reifenden religiös-theologischen Erkenntnis am bedeutsamsten: „Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinsamen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höheren Einheit; ein Wort zur Beruhigung für Alle, welche nicht wissen, ob sie glaubend erkennen oder erkennend glauben sollen", Lpz. 1818. Er selbst hat noch 15 Jahre später (in der Vorrede zur „christlichen Sittenlehre" S. X) jenes Buch einen Versuch genannt, das Christentum, das er mehr im Gemüt als in streng dogmatischer Fassung getragen, in einer Auffassung darzustellen, welche von der sittlichen Seite her am Wunder nicht das Wie?, sondern den im Seelenwunder des Christentums einleuchtenden wesentlichen Zweck hervorhebe und so Vernunftglauben und Kirchenglauben einander nähere, gegenseitig erläutere, vor Einseitigkeit bewahren wolle. Er erntete damit bei den einen Beifall; von anderen wurde er als Schüler Jakobis oder Schellings rubriziert; wieder andere nannten ihn einen Mystiker. Kein Zweifel, daß die ganze philosophische Entwickelung, die er miterlebt, in ihr vielleicht am stärksten Jakobi, ihn beeinflußt hatte, aber nicht zur Schülerschaft knechtend, sondern befreiend. Von dem Interesse des Glaubens an einen lebendigen in den Individuen lebenden Christus kam er dem biblisch Positiven des Christentums näher und näher, gewann damit die Basis einer ihm sich neu bildenden Kirchlichkeit und schied sich noch tiefer und grundsätzlicher von den Größen des gewöhnlichen Rationalismus, während eine Abneigung gegen dogmatische Formulierungen wie gegen alles Pietistische ihm immer verblieb, und auch seine Befreundung mit biblischen Gedanken ihm nicht zum völligen Sicheinleben in die apostolische Verkündigung verhalf.

Jetzt fing man an, auf den bedeutenden Mann aufmerksam zu werden. F. H. Jakobi wies den Staatsrat Nikolovius, dieser den Minister von Altenstein auf ihn hin, und beide Männer schenkten ihm ihre Gunst. Die Prinzessin Wilhelm hätte ihn wegen seiner Bemühungen um Töchtererziehung gern als Direktor für das Louisenstift berufen gesehen, während seine eigenen Wünsche um seiner Kränklichkeit willen und bei gesteigerten Bedürfnissen für die Erziehung und Versorgung seiner acht Kinder über eine Landpfarre nicht hinausgingen. Da wurde er, nachdem er einen Ruf nach Erlangen ausgeschlagen, als Konsistorialrat, ordentlicher Professor der Theologie, Superintendent und Pfarrer der Löbenicht-Parochie in Königsberg berufen. Der wichtigste Abschnitt seiner Lebensarbeit begann jetzt. Mit glühendem Eifer warf er sich auf die neuen, namentlich die akademischen Aufgaben: in einigen Monaten entstand ein System der Moral. Aber zu der gesteigerten Arbeitslast gesellte sich bald allerlei widriger, einem Manne von reizbarem Temperament doppelt empfindlicher Druck. Feindliche Stimmungen wurden leicht erweckt gegen den Ankömmling mit der aggressiven Ader, der auch so wenig zu fassen war, daß ihn die einen einen Rationalisten, und andere einen Mystiker nannten, während er selbst mit Gelassenheit auch auf den Vorwurf des Supranaturalismus gefaßt war, da er ja den geschichtlichen Grund der Heilswahrheit hochhalte. — Auch in seinem amtlich litterarischen Schaffen gab es Anstoß durch das Universitätsprogramm mit dem Titel: Quid Christus inter latrones? und endlich wurde seiner Lehrthätigkeit durch unkollegialische Chikanen Hemmung auf Hemmung bereitet. Das alles schwer nehmend und empfindend gelangte er in nagender Selbstbeurteilung zu schweren Zweifeln an sich. Zwar blieb er, wie es einem bedeutenden Menschen zusteht, dessen gewiß, daß seinem originalen Streben nicht geringe geistige Fähigkeiten zur Verfügung standen; auch wußte er sich erfüllt von einem brennenden Eifer, das Edelste und Beste, was er von unauslöschlichem Durst nach Wahrheit getrieben für sich gefunden, Jünglingen mitzuteilen. Aber in seiner Ausrüstung für den gelehrten Beruf vermißte er die Beherrschung der gelehrten Technik und das zureichende Material der Gelehrsamkeit; ja er bohrte mit dieser Selbstkritik bis auf seine Willensbeschaffenheit durch und schätzte sich mehr auf Eindrucksfähigkeit als auf Ausdauer ein. So hätte er sich aus der Überbürdung durch das Doppelamt, das akademische und kirchliche, gern in die Stille einer Landpfarre geflüchtet. Der Minister dagegen, der ihn hochschätzte, ermutigte den Zagenden durch Zuspruch und Anerkennung. Und in der That, welch frische feurige Kraft legte eine Streitschrift vom Jahre 1821 an den Tag: „Betrachtungen über die doppelte Ansicht, ob Jesus bloß ein jüdischer Landrabbine, oder Gottes Sohn gewesen sei?" Auf-

gestachelt durch diesen plumpen Vergleich, den er „irgendwo“ gefunden, und der in der That eine unbewußte Selbstcharakteristik des Vulgär-Rationalismus einschloß, ging er dem borniert Profanen dieser Pseudoweisheit mit den Waffen überlegener Bildung, eines beißenden Sarkasmus, lächelnder Ironie und eines funkelnden Witzes, zugleich aber mit großem und innerlichem Ernst zu Leibe. Er zog alle Konsequenzen für Christentum und Kirche und hielt den verzärtelten Kindern einer an Gefühlssattheit, superkluger verstandesübermütiger Flauheit krankenden Zeit den Spiegel zur Beschämung vor. Das Ganze eine Streitschrift, die an Züge Hamannscher und Herderscher Polemik erinnert und über das bloß theologische Gebiet ins damalige Geistesleben übergreift.

Auch in den folgenden Jahren feierte der Unermüdliche, dem Schreiben Leben hieß, nicht; immer zeigten seine der Verständigung oder der Kritik dienenden Versuche jenen starken Beisatz von Phantasie und Witz, der sie einem für die Geschichte jener Zeit tiefer Interessierten noch heute würzig macht, wie sein in Gesprächsform die religiösen Probleme erwägender „Philagathos“ v. J. 1823 (Biogr. S. 52 ff.). Daß er auch nach rechts die Grenze scharf ziehen und den Rationalismus bekämpfend für die Vernunft eintreten konnte, bewies er durch seine Streitschriften gegen Dr. Hahn (Biogr. S. 57 f.).

Am völligsten aber tritt das Bild seiner ausgereiften theologischen Eigenart und wissenschaftlichen Kraft uns entgegen in seinen systematischen Versuchen; zunächst in der „Christlichen Sittenlehre“, die, obschon Fragment geblieben (nur die 1. Abt. des 1. Teils ist 1833 erschienen), den Grundgedanken des wissenschaftlichen Aufbaus in ihrem Ausgang vom Psychologischen her erkennen läßt und die große Gabe stilistischer Bemeisterung schwieriger, überwiegend philosophischer Gedankengänge verrät. Ein glänzendes Beispiel § 29 S. 62 über die Einbildungskraft, höchst kennzeichnend für den künstlerischen Zug seines darstellenden Denkens, das sich mit allen Systemen, die damals die Geister beschäftigten, mit einem bemerkenswerten Vollmaß selbstständigen Urteils auseinandersetzt. Zu Problemen, die jetzt wieder in neuen Fluß gekommen sind, bietet er Lösungsversuche, die manchen heutigen überlegen sein dürften. Immer die von der christlichen Erfahrung orientierte Würdigung des offenbarungs- und zugleich vernunftgemäß Thatsächlichen; nirgends eine Spur von der Überschätzung bloßer Unendlichkeitsstimmungen, nie die Umdeutung des am Thatsächlichen innerlich Erlebten in den täuschenden Wiederschein der Bewußtseinsspiegelungen. Denn ihm stand es noch fest, daß gleich allen Spiegeln auch der des Bewußtseins nicht sich selbst abspiegele, sondern Objekte!

Hierzu kommt ergänzend der wissenschaftliche Abriß der christlichen Sittenlehre, die im 1. Bd eine theoretische Grundlage, im 2. eine Pflichtenlehre und in dieser mit der Darstellung der Normen eine gedrängte Fülle sittlicher Beobachtungen bietet und auch in der knappen Zusammenfassung die stilistische Meisterschaft nicht verleugnet.

Kählers Predigten aus der Königsberger Zeit, einzeln oder in kleinen Serien gedruckt, wie die 6 Predigten über den seligmachenden Glauben, zeigen ebenfalls den geistvollen und beredten Mann. An positiv-biblischem Inhalt stehen sie zurück hinter den Borowskischen, sind ihnen aber überlegen an Feinheit eigentümlicher Gedankenentwickelung. Aber gerade an ihnen tritt, wenn man sie an den Maßstäben biblischer Verkündigung mißt, das Unzulängliche seines rational-positivistischen Idealismus hervor.

Auch seines Anteils an der Leitung der Provinzialkirche ist zu gedenken; vor allem der durch ihn hauptsächlich veranlaßten und geleiteten Reform der kirchlichen und Schulverhältnisse des Ermlandes (Biogr. S. 81 f. 99). In der Agendenangelegenheit übte er eine maßvolle, sich auf das wirklich Tadelnswerte einschränkende Kritik (Biogr. S. 54. 56. 83 f.) und machte dadurch Eindruck auf den König (Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jahrg. III, 4 A. S. 402). Zu Borowski hatte er Jahre hindurch nur ein kühles Verhältnis, gewann aber zuletzt sein Zutrauen, so daß der Greis vor seinem Ende sich das hl. Abendmahl durch ihn reichen ließ (Biogr. S. 88). Nach B.s Heimgang verwaltete er 4 Jahre lang die Geschäfte eines Generalsuperintendenten; auch wurde an seine Berufung gedacht. Als dann Sartorius ernannt wurde, trug er's ohne Gereiztheit und schenkte dem theologisch anders Gerichteten Zutrauen. Schon abgearbeitet und nervös angegriffen, wurde er im Spätjahr 1841 von einem heftigen Schlaganfall getroffen und sah sich genötigt, seine Ämter niederzulegen. Der Feierabend seines Lebens dauerte bis zum 7. Nov. 1855 und ist von seinem Sohne mit inniger Pietät geschildert: Biogr. S. 110 ff. Beitr. S. 675 ff.

Hermann Hering.

Kahnis, Karl Friedrich August, gest. 1888. — Litteratur: Außer seinen eigenen Schriften (für sein Leben vgl. besonders: Lehre vom heiligen Geiste, Vorrede und

Zeugnis von den Grundwahrheiten ꝛc. s. u.) und den im Art. genannten: Ch. E. Luthardt, in A. Ev. L. KZtg 21 (1888), S. 613—615 Worte der Erinnerung und des Trostes am Sarge des ... D. Kahnis 1888; Luthardt, Erinnerungen aus vergangenen Tagen, 2. Aufl. 1891, S. 364 ff. Alles frühere ist verarbeitet in der trefflichen Darstellung, die Pfarrer Lic. Fr. J. Winter gegeben hat: D. K. Fr. A. Kahnis, Ein theologisches Lebens- und Charakterbild, 1896. Eine sehr einseitige Charakteristik gab C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. Aufl. 1864, S. 311—317.

K. wurde am 22. Dezember 1814 zu Greiz als Sohn des Schneiders Joh. Friedr. Kanes (so laut Kirchenbuch) geboren. In engen Verhältnissen verlebte der Knabe eine nicht eben leichte Jugend. Schon frühe wurde es ihm klar, daß er bei den Büchern bleiben müsse. Sein Vater ließ ihn bis zum 17. Jahre das Gymnasium am Orte besuchen, das freilich in schlechtem Stande war. Nachdem er dann in einem Hause, wo ein tieferer Einfluß edler Frauen auf den Mutterlosen segensreich wirkte, mehrere Jahre Hauslehrer gewesen war, bezog er im Herbste 1835 die Universität Halle, um Theologie zu studieren. Der alten Philosophie, besonders Plato, widmete er ernste Arbeit. Zugleich aber wurde er von der Hegelschen Philosophie, die Erdmann gewandt und maßvoll vertrat, mächtig angezogen; doch vermochte sie ihn nicht festzuhalten. „Im dritten Jahre meiner Universitätsstudien, erzählt er, ging mir die klare Erkenntnis auf, daß diese Schule das Recht des unmittelbaren Lebens, der Persönlichkeit, der geschichtlichen Mächte, des christlichen Glaubens verkümmere" (Zeugnis, S. 10). Zu dieser inneren Wandlung verhalfen ihm auf der einen Seite Heinrich Leo, den er als seinen Führer in die Welt der Geschichte preist (l. c. S. 11), auf der anderen Seite Tholuck, nicht zu vergessen des Kreises gleichgesinnter Freunde, in dem diese Anregungen ausgetauscht und die Herzen an einander entzündet wurden (darunter besonders Besser). Die neuen Erkenntnisse veranlaßten den 21jährigen Studenten zu seiner Erstlingsschrift gegen den jung-hegelschen Dozenten A. Ruge, der in den Halleschen Jahrbüchern eine sehr absprechende Kritik „der Universität Halle in ihrem gegenwärtigen Zustande" gegeben hatte. Sie trägt den Titel: „Dr. Ruge und Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung Hegelscher Tendenzen" 1838. Die Schrift ist wie schäumender Most, der einen guten Wein verspricht. Erst nach dieser Schrift muß gemäß den citierten Quellen (gegen Winter) das geheimnisvolle Erlebnis angesetzt werden, mit welchem das neue Glaubensleben in dem Jünglinge zum Durchbruch kam (vgl. Luthardt am Grabe). Die Überzeugung, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben der Mittelpunkt des Christentums sei, hat ihn seitdem nicht verlassen; er bezeichnet diese Erkenntnis als die erste wissenschaftliche Frucht jener Gnadenführung (Die Sache ꝛc. S. 31). Mit derselben hängt wohl auch seine Entscheidung für das theologische Studium zusammen. Von Leo an Hengstenberg empfohlen, siedelte K. 1840 nach Berlin über, wo neben dem Genannten Neander, Marheineke, Twesten lehrten. Hier schrieb er für Tholucks litterarischen Anzeiger 1841 eine Kritik der Straußschen Glaubenslehre, die erweitert 1842 selbstständig erschien (Die moderne Wissenschaft des Dr. Strauß und der Glaube unserer Kirche, Berlin) und den christlichen Geist und das christliche Leben durch ihr Dasein gegen Strauß Zeugnis ablegen ließ. 1842 habilitierte er sich mit einer Schrift über die Entwickelung der griechischen Philosophie in ihrem Verhältnis zum Christentum. Von vornherein hatte sich K. für die historische Theologie entschieden, doch las er auch über neutestamentliche Gegenstände. Persönlich stand er in nahen Beziehungen zu dem an Natur und Charakter ihm so ungleichartigen Hengstenberg; sonst verkehrte er bei Neander, Twesten, mit dem Naturphilosophen Steffens und in dem romantischen Kreise, der um Ludw. von Gerlach, den späteren Präsidenten, sich sammelte. 1844 erhielt er einen Ruf als außerordentlicher Professor nach Breslau, um innerhalb der rationalistischen Fakultät die positive Richtung zu vertreten. Er wählte für seine Disputation einen Gegenstand, der ihn viel beschäftigt hatte: de spiritus sancti persona capita duo. Einleitend verwahrt er sich gegen das damals besonders laute Lichtfreundtum, kommt aber in seiner Schrift zu bewußter Auflösung des kirchlichen Trinitätsbegriffes (S. 21), behauptet von der zweiten Person der Trinität, daß sie non solum secundum, sed et inferiorem tenere dignitatis locum (S. 23), und daß diese zwei göttlichen Personen durch den heiligen Geist als das nicht persönliche Lebensprinzip, cui tertius debetur locus, verbunden seien (S. 27). Für das Verständnis seiner späteren Entwickelung ist diese seine theologische Erstlingsleistung höchst wertvoll. K. sah sich in Breslau in seiner akademischen Lehrwirksamkeit durch die noch herrschende Richtung stark beeinträchtigt. Dafür vertiefte er sich in wissenschaftliche Arbeiten und gab 1847 als erstes größeres Werk „Die Lehre vom heiligen Geiste" 1. Teil heraus (nicht mehr erschienen). In einem ersten Buche giebt er die biblische Lehre vom

heiligen Geiste, doch mit Zurückstellung aller besonderen Fragen, wie über Persönlichkeit desselben, Sünde wider den hl. Geist u. ä., im zweiten die Entwickelung der Lehre in den drei ersten Jahrhunderten. Die theologische Haltung zeigt keine wesentliche Veränderung. Wider den aufklärerischen Liberalismus wird allerdings noch schärfer protestiert; aber daneben wiederholt K. trinitarische Gedanken seiner Habilitationsschrift (S. 355), deutet hinreichend an, daß er die orthodoxe Inspirationslehre nicht teile (S. 324 f.), fordert von der Kirchenlehre, daß sie eine Verendlichung des Logosbewußtseins annehme, um für die menschliche Natur ein menschliches Bewußtsein zu gewinnen (S. 58), und entwickelt bereits im wesentlichen seine spätere, von der lutherischen abweichende Abendmahlslehre (S. 84 Anm. 1).

In die Ruhe wissenschaftlicher Arbeit und häuslichen Glückes brachen 1848 die Schrecken der Revolution. Die edle, mut- und kraftvolle Männlichkeit, durch welche K. sich auszeichnete, bewährte er hier nicht minder, wie seinen königstreuen, konservativen Sinn. In einem ebenso feurig als ernst geschriebenen Artikel der Ev. Kztg (Nr. 32. 33) stellt er zuerst in markigen Zügen den Gang der revolutionären Bewegung dar und giebt dann eine Beurteilung ihrer Motive und Ziele. In diesem Zusammenhange treffen wir auch die erste und zwar bereits scharf ablehnende Äußerung gegen die Staatskirche der Union, welche, entgegen den Grundsätzen der lutherischen Kirche, ihren Einheitspunkt nicht im Bekenntnisse, sondern in der landeskirchlichen Organisatian habe (l. c. S. 306 f.). K. kam bald in die Lage, aus diesem Urteile die praktischen Folgerungen zu ziehen. Die Revolution bewirkte allgemein eine Stärkung des konfessionellen Elements. Auch die Lutheraner in der Union ermannten sich. Sie beriefen Juni 1848 eine Konferenz nach Gnadenberg, um auf Mittel zu sinnen, wie innerhalb der Union das Recht des lutherischen Bekenntnisses zu vertreten sei. Harleß hielt in einem herrlichen Schreiben der Konferenz die Pflicht vor, sich vor allem mit den separierten Lutheranern zu verständigen (Unionsdoktrin S. 14). K. nahm an der Konferenz teil, sprach für das Recht des Bekenntnisses und entwarf in diesem Sinne eine Adresse an das Konsistorium, erklärte aber nachher selbst im Namen der Konferenz, daß man sich noch nicht mit den Breslauern verbinden könne (Winter S. 28). Diese hielten am 21. Sept. eine Generalsynode in Breslau ab, der u. a. Harleß und Löhe beiwohnten. Ihr Eindruck half werben. Im November ließ sich auch K. mit seiner Gattin in die separierte Kirche aufnehmen (die Sache der lutherischen Kirche S. 3). K. that diesen Schritt Gewissens halber (l. c.); aber je unverkennbarer es ist, daß er ihn zögernd that, um so mehr müssen wir nach den entscheidenden Motiven fragen. In erster Linie wird man darauf hinweisen müssen, daß schon die Generalsynode von 1846 mit ihrem Ordinationsformular, vor allem aber die Revolution mit all ihren Begleiterscheinungen den konfessionell gerichteten Kreisen, auch der Ev. Kztg, es peinlich fühlbar gemacht hatte, daß dem Bekenntnisse in der Union der klare Rechtstitel fehlte (vgl. Christentum und Luthertum Vorw. p. X). Speziell für K. muß diese Erwägung von höchster und zwar persönlicher Bedeutung gewesen sein. Auf der einen Seite fühlte er sich von dem seichten Liberalismus des Tages angewidert, auf der anderen Seite spürte er in sich selbst manche neuen, revoltierenden Gedanken; zugleich aber hielt er die moderne Theologie für unfähig, ein neues Bekenntnis zu erzeugen. Unter diesen Umständen brauchte er eine Kirche mit festem Bekenntnisse, um an ihm ebenso einen klaren Rechtstitel zur Bestreitung der Aufklärer, als einen inneren Rückhalt für sich selbst zu haben (vgl. Zeugnis S. 54). Das ist ein Gesichtspunkt, der offenbar für K. zeitlebens maßgebend geblieben ist. Noch 1871 spricht er es aus: „In der lutherischen Kirche sind die Bekenntnislosen doch im Unrecht" (AELKZ 1871, S. 400); und bei dem Freimut, mit dem er nachmals seine heterodoxen Ansichten vortrug, wird man sich an eine frühere Äußerung erinnern dürfen: „Steht das Bekenntnis fest, so berührt eine theologische Kontroverse nicht unmittelbar den Grund der Kirche" (Abendmahl S. 343, vgl. Dogmatik III¹, S. 120 ob.). Nehmen wir dazu den durch und durch lutherischen Charakter seines Glaubens und theologischen Denkens, seinen lauteren, männlichen Idealismus, endlich die mannigfaltigen bedeutenden Eindrücke und Einflüsse von Personen wie Harleß, Besser u. a., die er gerade damals in Breslau erfuhr, so begreifen wir seinen Übertritt zu den separierten Lutheranern als einen Schritt, den auch der Spätere nie Grund hatte zu verleugnen. Jede entscheidende That aber übt eine energische Rückwirkung auf ihren Urheber aus, und so wurde nun K. für etwa ein Jahrzehnt der Vorkämpfer der lutherischen Kirche gegenüber der Union, jedoch ohne einem beschränkten Lutheranismus zu verfallen.

Seine akademische Wirksamkeit in Breslau war allerdings lahmgelegt, obgleich er äußerlich unangefochten blieb. Aus den in jeder Weise drückenden Verhältnissen befreite ihn 1850 ein Ruf nach Leipzig, wo er zunächst als Harleß' Nachfolger Dogmatik, interi-

mistisch aber auch für den in den Ruhestand getretenen Niedner Kirchengeschichte vertreten sollte, die er auch weiter beibehielt. Dem jungen prof. ord. verlieh Erlangen 1851 die theologische Doktorwürde, für die er mit seiner Monographie: Die Lehre vom Abendmahle 1851, dankte. In der That gebührt auch dieser Arbeit ihr Platz innerhalb desjenigen Luthertums, das in Erlangen seine akademische Pflegestätte hatte, und mit Recht bezeichnet sie H. Schultz, Zur Lehre vom heiligen Abendmahl 1886, S. 35, „als die bedeutendste Monographie aus diesen Kreisen". Offenbar durch die Unionsfrage angeregt, unternimmt es K., die lutherische Abendmahlslehre exegetisch, historisch und dogmatisch darzulegen und zu rechtfertigen. Wir lernen hier in K. einen Hauptvertreter der neulutherischen, theosophisch-realistischen Deutung der Sakramente, speziell des Abendmahles, kennen. Über dem Ganzen liegt eine gewisse Schwüle. Wort, Glaube und Sündenvergebung treten zurück hinter Substanzmitteilung und opus operatum (dieser Begriff in Schutz genommen S. 275 Anm. 1). Da eine andere als die orthodox-lutherische Christologie im Hintergrunde steht, gewinnen alle die Vorstellungen vom Leibe Christi etwas Magisches. Dagegen betont K. nachdrücklich, daß die sacramentalis unio durchaus erst für den Moment des Genusses angesetzt werden dürfe: „nie nennt der Apostel das, wovon wir essen, Leib und Blut Christi; sondern nur das, was wir essen" (S. 460 f.).

Sein akademisches Wirken in dem von ihm schwärmerisch geliebten Leipzig war bald von Erfolg gekrönt, insbesondere zogen seine historischen Vorlesungen an. Doch fühlte er sich in der Fakultät vereinsamt (Winter S. 36), wäre daher 1856 beinahe einem Rufe nach Erlangen gefolgt, ließ sich aber vom Ministerium gegen das Versprechen, die nächste Professur mit einem Theologen seiner Richtung zu besetzen, halten. Noch im selben Jahre wurde denn auch Luthardt von Marburg als Liebners Nachfolger berufen. Mit ihm und dem 1867 von Erlangen berufenen Delitzsch verband ihn zeitlebens innigste Geistesgemeinschaft und Freundschaft; und diesem Trifolium ist es im Verein mit anderen Kräften gelungen, der theologischen Fakultät von Leipzig einen in diesem Jahrhundert unerreichten Glanz und Erfolg zu erringen. In die gleiche Zeit fiel ein Umschwung im kirchlichen Leben der Stadt Leipzig, der vor allem an den Namen Ahlfeld geknüpft ist. Mit ihm hatte die Fakultät enge Fühlung. Im Mittelpunkte dieses Freundeskreises stand in den ersten Jahren die edle Fürstin Clotilde Reuß. Auch K. stellte seine Kräfte für praktisch-kirchliche Aufgaben gern zur Verfügung. 1851—1857 gehörte er dem Missionskollegium an; in bedeutsamer Weise nahm er an lutherischen Konferenzen in und außerhalb Sachsens teil; 1853—1857 übernahm er statt Hölemans die Redaktion des Sächsischen Kirchen- und Schulblattes und schrieb für dasselbe jene geistvollen Artikel, die er 1854 zu dem Buche: Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts (2. Aufl. 1860, 3., nach rückwärts bis zur Reformation erweiterte, daher nur: Der innere Gang d. d. Protestantismus betitelte Aufl. 1874) vereinigte. Wiederholt predigte er in der Universitätskirche oder bei Festen oder diente er der Mission mit Vorträgen.

In diese Zeit fällt eine litterarische Fehde mit Nitzsch über die Union. K. hatte seit seinem Übertritte nichts über die konfessionelle Frage geschrieben, ein Beweis dafür, daß er nicht zu den fanatischen Tagesschriftstellern gehörte. Aber die scharfen Angriffe auf den Konfessionalismus in der deutschen Zeitschr. f. chr. W. und chr. Leben, sowie die Versuche der „Doktrinäre der Union", derselben im consensus des lutherischen und reformierten Bekenntnisses eine einheitliche Lehrgrundlage zu geben, veranlaßten K. 1853 zu einem nachher gedruckten Vortrage auf der Leipziger Konferenz: Die moderne Unionsdoktrin, in dem er nach einer geschichtlichen Darstellung der Union und ihrer Wandlungen an Nitzsch, Müller u. a. zu zeigen sucht, daß diese Theologen nicht einmal in wesentlichen Lehren den consensus mehr halten, und darum den dissensus nicht würdigen können (vgl. die Sache rc. S. 51).

Nitzsch antwortete ziemlich gereizt in seiner Zeitschrift mit einer „Würdigung der von Dr. K. — gegen die evangelische Union und deren Vertreter gerichtete Angriffe". K. veröffentlichte darauf ein Sendschreiben an ihn: „Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union" 1854. Er führt in dieser affektvollen Streitschrift die Gedanken des Vortrags näher aus. Nitzsch ließ dagegen jene Artikel mit Bemerkungen als Schrift erscheinen; K. schwieg, nicht überzeugt (Zeugnis S. 31). Er hat sich seitdem in der Konfessionsfrage vom Kampfplatze zurückgezogen (l. c.), aber sein Urteil über die Union hat er niemals geändert (vgl. Christentum und Luthertum).

In der Fakultät rückte er allmählich bis zum Senior auf; 1860 wurde er Domherr von Meißen, 1864/65 war er Rektor der Universität. Mittlerweile aber war in seinem

Leben der bedeutsame Wendepunkt eingetreten, den das Erscheinen des ersten Bandes seiner Dogmatik 1861 bezeichnet (Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt). Offenbar für diese Arbeit wollte sich K. Zeit schaffen, als er 1857 von mehreren praktischen Ämtern sich zurückzog. Seine gelegentlichen Beiträge zum Sächsischen Kirchen- und Schulblatt zeigen ihn bereits seit früheren Jahren mit dogmatischen Fragen beschäftigt; ebenso einige Programme (symbolae apologeticae I. II. 1857, de angelo domini 1858). Ein Vorbote seiner Dogmatik war die 2. Aufl. des „Inneren Ganges". Hatte er schon in der Schlußpartie der 1. Aufl. sich gegen eine Wiederaufnahme der alten Inspirationslehre erklärt (S. 253 f. 259), dagegen das relative Verdienst rationalistischer Exegese anerkannt (S. 254 f.), so hatte er diesen Abschnitt in der neuen Aufl. unter gleichen Gesichtspunkten weiter ausgeführt (S. 234 ff. besonders S. 249 ff.). Zwar stellt er noch bestimmter den Zug zur Kirchlichkeit als den Zeichen der Zeit gemäß hin, zugleich aber erklärt er sich aufs entschiedenste gegen jede Repristination, verteidigt den Rationalismus und die Theologie des 19. Jahrhunderts, setzt das Wesen des Protestantismus in die Vereinigung von Beharren und Fortschritt, weist auf Mängel der kirchlichen Lehrbildung im einzelnen hin und redet einer offeneren Anerkennung natürlichen Lebens und natürlicher Sittlichkeit das Wort. Bereits nach einem Jahre war die Auflage vergriffen; ihre Wirkung in der Öffentlichkeit verschmolz mit der der Dogmatik in eins. Entsprechend seiner historischen Richtung hat hier K. statt des gewöhnlichen konstruktiven den historisch-genetischen Weg eingeschlagen, indem seine Dogmatik „die Dogmen aus ihren Elementen: der allgemeinen Religion, dem Worte Gottes und dem Kirchenglauben so entstehen läßt, daß sie im geschichtlichen Werden das Werden der Wahrheit nachweist, um den also gewonnenen Stoff zu systematischem Abschlusse zu bringen" (Vorw. p. IV). Daraus ergaben sich ihm 5 Abschnitte: Geschichte der luth. Dogmatik, Religion, Wort Gottes, Kirchenglaube, System, deren drei erste Bd 1 enthält. Einleitend stellt er der luther. Dogmatik die Aufgabe, „die Glaubenslehren aus dem Materialprinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben zu entwickeln, aus dem Formalprinzip der alleinigen Auktorität der Schrift zu beweisen" (S. 12). Im zweiten Abschnitt handelt er von Wesen und Wahrheit der Religion, um von der Notwendigkeit einer Offenbarung, die sich aus den drei Wesensseiten der Religion, nämlich Glaube, Gemeinschaft mit Gott und Religionsgemeinschaft ergiebt, zur Apologetik überzugehen, welche den Beweis für ihre Wirklichkeit im Christentum liefern will. Diese aber kann Wesen und Wahrheit des Christentums nur mittelst der biblischen Theologie bestimmen. Das führt auf den dritten Abschnitt, welcher die gesamte biblische Geschichte, Lehre und Litteratur umfaßt, und in einen Schlußabschnitt von Wesen und Wahrheit des Christentums ausmündet. K. bestimmt sein Wesen als Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott durch Jesum Christum im heiligen Geiste, und läßt seine Wahrheit philosophisch, historisch und praktisch bewiesen werden, wobei der historische Beweis, der aus der inspirierten Schrift, offenbar den Hauptnachdruck hat. Doch nicht das Methodische war es, was besonders Widerspruch erregte, sondern auf der einen Seite die freiere Stellung des Verfassers zum Kanon, seine Anerkennung der meisten kritischen Urteile der Vermittelungstheologie über Schriften des N und AT.s, sowie die damit zusammenhängende Modifikation der Inspirationslehre, auf der anderen Seite seine Abweichungen von der kirchlichen Trinitäts- und Abendmahlslehre. Es war vor allem Hengstenberg, der mit dem ihm eigenen Gewicht in der Neujahrsbetrachtung der Ev. KZtg von 1862 gegen den früheren Mitarbeiter auf Abfall klagte. Aber auch von anderen wurde die vermeintliche Wendung von K. tief beklagt und scharf verurteilt (Dieckhoff, Frank u. a. m.). K. antwortete mit der Streitschrift: Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg 1872, ein Muster dieser Gattung von Schriften.

Wie ist die Wendung, die wir K. hier nehmen sehen, zu beurteilen? Nach dem früher Gesagten nicht als Abfall, weder im ganzen noch im einzelnen. Sondern es tritt nur eine Seite wieder mehr hervor, die K. schon früher gezeigt hat, und er vertritt gewisse Ansichten, zu denen er schon in seinen ersten Schriften gelangt war. Daß er jetzt gerade diese Seite herauskehrte, wird man zum Teil darauf zurückführen müssen, daß er in der lutherischen Richtung allerlei Ungesundes, Frühfertiges, Exklusivität und Mangel an natürlichem Wahrheitssinn zu beobachten meinte (vgl. Inn. Gang). Es ist aber nicht eine originelle Gesamtansicht vom Dogma oder vom Christentum, die seine Neuerungen unter sich verbindet und erklärt: sie ergeben sich ihm nur aus dem Eindruck einzelner historischer und exegetischer Resultate, denen er sich mit seinem Sinn für das Einfache und Natürliche nicht entziehen kann. Dabei ist er von einer starken Pietät gegen die pia et erudita antiquitas, insbesondere gegen die altkatholische Kirche, beseelt. In dem allen zeigt sich

ein Element nüchterner Verständigkeit, das dem Gefühlsmäßigen in ihm die Wage hält. Klarheit ist der Maßstab der Wahrheit, dieser Grundsatz der Aufklärung, wie er ihn gern formulierte, war auch auf ihn selbst nicht ohne Einfluß geblieben. Überhaupt wird man neben dem Gesagten seine eingehende Beschäftigung mit der neueren Geschichte und Theologie des Protestantismus in Anschlag bringen müssen.

In dem Bewußtsein, den Konfessionalismus vor die Frage gestellt zu haben, ob er mit der Rückkehr zum Alten den Fortschritt zu immer vollerer Erkenntnis verbinden wolle, veröffentlichte Kahnis den zweiten Band seiner Dogmatik: Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt 1864, worin er den dogmenhistorischen Stoff im Zusammenhange mit der Geschichte der Kirche so verarbeitet, daß die lutherischen Glaubenslehren, deren Geschichte er bis auf die Gegenwart verfolgt, als Resultat des Prozesses erscheinen. Dieser Band läßt es verstehen, daß die Dogmengeschichte für Kahnis' bestes Kolleg galt. Der 3. Band, Das System, der 1868 erschien, mußte enttäuschen. Nicht nur bietet er zuerst in den Prolegomenen eine Rekapitulation des Inhaltes von Band 1 und 2, sondern auch in das dogmatische System sind wieder die biblischen und dogmengeschichtlichen Belege herübergenommen. Und während K. früher den Grundsatz aufstellte, daß die Dogmatik ihre Lehren aus dem Materialprinzipe der Rechtfertigung entwickeln müsse, verzichtet er hier stillschweigend darauf (doch vgl. Christentum und Luthertum S. 74 ff.) und legt zuerst in den Lehren vom Vater und vom Sohn das objektive, in den Lehren vom heiligen Geiste das subjektive Heil dar (S. 409), eine Unterscheidung, die doch auf alle Weise unzutreffend ist, insofern unter der Lehre vom Vater auch die von der Trinität, sodann die vom Menschen und der Sünde abgehandelt wird. Trotz gefälliger Formulierungen vermißt man ebenso straffe Handhabung dogmatischer Prinzipien wie klärende Fortbildung des Dogmas. K. hat nachmals seine Dogmatik zum zweitenmale in zwei Bänden (1874/75) in der Weise herausgegeben, daß er den dritten Band 1. Aufl. aus Bd 1 und 2 erweiterte, das Ganze auf diese Weise kürzend. Schon zuvor aber hatte er in schlichterer Form die Quintessenz seiner dogmatisch-historischen Anschauungen in dem meisterhaft geschriebenen Buche: Christentum und Luthertum 1871 niedergelegt, neben das als sein geschichtliches Seitenstück die 3. Auflage des Inneren Ganges (s. o.), vielleicht sein vorzüglichstes Buch, zu stellen ist. Nach Maßgabe des erstgenannten Werkes stellte A. Stählin die Theologie des D. Kahnis in mehreren Artikeln der ZlThK Bd 34, 1873 dar.

Überhaupt wandte sich K. nach Herausgabe der Dogmatik noch entschiedener der Geschichte als seinem eigensten Gebiete zu. Im Jahre 1866 übernahm er mit der Leitung der historisch-theologischen Gesellschaft die Redaktion der Niednerschen Zeitschrift für historische Theologie, bis 1875 beide Institute eingingen. Es ist bezeichnend für K., daß er in dieser ganzen Zeit für diese rein wissenschaftliche Zeitschrift nur einen Beitrag geliefert hat, und das war ein Vortrag über die heilige Elisabeth. Als Fortsetzung seines „Inneren Ganges" nach rückwärts begann er 1872 das Werk: Die deutsche Reformation, von der aber nur der 1. Band erschienen ist, nachdem für die fehlende Fortsetzung ein gewisser Ersatz in der 3. Auflage des Inneren Ganges gegeben war. Wie es bei aller Selbstständigkeit seiner Quellenstudien Kahnis' Art nicht war, rein historisch-wissenschaftlichen Untersuchungen nachzugehen, so hat er das auch in seiner Reformationsgeschichte nicht gethan. Für ihn liegt die Hauptsache in der gemütvollen Versenkung in den Stoff, lichtvoller Zusammenfassung und Darstellung, insbesondere in der Charakteristik der Persönlichkeiten. In der Kunst, mit wenig Strichen, mit einem packenden Schlagwort, einer zugespitzten Formel den Gehalt einer Periode, das Wesen einer Richtung, den Kern einer Persönlichkeit zu bezeichnen, war er Meister. Je länger, je mehr entäußerte er sich des gelehrten Ballastes und bot seine Gaben in schöner, abgerundeter Form einer weiteren Öffentlichkeit dar. Eine größere Anzahl seiner zum Teil einzeln erschienenen Vorträge (vgl. drei Vorträge 1865) vereinigte er zu einem gehaltvollen Ganzen: Der Gang der Kirche in Lebensbildern 1887. Der Gemeinde diente er regelmäßig mit seinen Predigten, von denen drei Bändchen erschienen sind (1860. 1871. 1877). Sie verbinden Schlichtheit, Kraft und edle Würde. „Er liebte es, mit Quadern und großen Bruchsteinen zu bauen", sagt Luthardt von ihnen.

Seine akademische Lehrthätigkeit war von stetig wachsendem Erfolge begleitet. Dazu trug vor allem ein Doppeltes bei. Zuerst seine Persönlichkeit. In dieser waren eine lautere, ungeschminkte Frömmigkeit mit einem reichen Geiste, Mannesmut mit Kindesdemut, innere Weltaufgeschlossenheit mit äußerer Weltvergessenheit wunderbar vereinigt. Und K. verstand es auch, in alles, was er bot, seine Persönlichkeit hineinzulegen. Jedes Wort von ihm war mit seiner Subjektivität durchtränkt. Mag das an seinen Büchern zu-

weilen stören, so machte es seine Vorlesungen noch in den letzten Jahren eindrucksvoll. Insbesondere erfuhr diesen persönlichen Einfluß der theologische Studentenverein, den er 35 Jahre leitete. Und K. selbst urteilte: „Unsere besten Bücher sind die, welche wir in die Seelen unserer Zuhörer schreiben" (Zeugnis S. 67). An zweiter Stelle ist seine eminente Lehrgabe zu nennen. Er war in der That ein akademischer Elementarlehrer par excellence (Mühlau bei Winter). Seine Neigung und Gabe, Formeln zu prägen — häufig so, daß er zwischen zwei Extremen die Mitte fixierte — hat K. verhältnismäßig frühe stereotyp werden lassen. Aber das kam seinen Vorlesungen zu statten, in denen er die also geprägten Formeln durch regelmäßige Verwendung auch einprägte. Man trug etwas festes heim. Zu selbstständigem wissenschaftlichen Weiterarbeiten anzuleiten, war dagegen nicht seine Gabe.

In der letzten Zeit seines Wirkens gingen seine Kräfte sichtlich zurück. Ein ausbrechendes Gehirnleiden nötigte ihn 1885, sich ganz zurückzuziehen. Nach einigen schweren Jahren entschlief er am 20. Juni 1888. Er war ein charaktervoller selbstständiger Vertreter der aus der Erweckungszeit herausgewachsenen konfessionellen Theologie, der fromme Innerlichkeit, Bekenntnistreue und wissenschaftliches Streben zu vereinigen suchte und nach seinem Lieblingsspruche Eph 4, 13 im Luthertum je länger, je mehr nur das ökumenische Christentum wollte und meinte, daher auch religiös zwar an Luther, theologisch aber mehr an Melanchthon sich hielt. Die geschichtliche Bedeutung von K. liegt, ganz entsprechend seiner eigenen Absicht, wesentlich in seiner Lehrthätigkeit, die Generationen von Theologen anleitete, jene drei Seiten, die in ihm vereinigt waren, auch ihrerseits gleichmäßig zu berücksichtigen. Außer etwa bei der Abendmahlslehre ist sein Name mit einem spezifischen Fortschritte in der wissenschaftlichen Theologie nicht verknüpft. Auch in seinen historisch-kritischen Aufstellungen verhielt er sich wesentlich reproduktiv. Aber sein „Innerer Gang" bleibt, schon bei dem Mangel ähnlicher Darstellungen, und als selbst ein geschichtliches Denkmal wertvoll. Wie mit diesem Werke in seiner späteren Gestalt, so hat K. überhaupt der konfessionellen Theologie das Gewissen geschärft, das Unrecht und die Unhaltbarkeit jeder bloßen Repristination ihr vorgehalten und falscher, schwächlicher Apologetik ein fröhliches Vertrauen auf die Macht der göttlichen Wahrheit entgegengestellt. Dadurch ist er für seine Richtung ein Salz gewesen. **Johannes Kunze.**

Kain. — Litteratur: Außer den Kommentaren Ph. Buttmann, Mythologus I, (1828), S. 152—179; J. Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs und die hist. Bücher des AT (1889), S. 10 ff., 305; K. Budde, Die biblische Urgeschichte (1883), S. 117 ff.; Ed. Reuß, das AT III, 209 ff.; B. Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik, 1. Das Kainszeichen in ZatW XIV (1894), S. 250 ff.; G. Förster, Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung (Leipzig 1900), S. 19 f. 29 f. Deutungen des jüdischen Midrasch s. bei Wünsche, Bereschith rabba 1881, S. 99 ff., bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 462. 471. 832. 836 und in Othonii Lexic. rabbinicum 109 ff.

Kain ist im AT 1. ein Nomadenstamm, der in Verbindung mit Midian, Amalek und Israel auftritt. Mit diesem Sammelwort (קין) wird er Ri 1, 11 und Nu 24, 22 genannt; vielleicht ist auch 1 Sa 15, 6 b so zu lesen (statt קיני). In der Regel begegnet das nomen gentilicium קיני, Keniter Gen 15, 19; Nu 24, 21; Ri 4, 11. 17; 1 Sa 15, 6; 27, 10; 30, 29. Doch hat in den beiden letzten Stellen die LXX קנזי, Kenisiter (vgl. den A. Kaleb), gelesen. Zur Zeit der Religionsstiftung Moses' scheint sich der Stamm an die Midianiter angelehnt zu haben; denn Hobab, der Schwiegervater Moses', erscheint Ri 1, 11 als Name eines kenitischen Geschlechts, während er Nu 10, 29 ff. als Midianiter bezeichnet wird, wie auch Jethro Ex 3, 1; 4, 18 f., 18, 1 u. Reguel Ex 2, 16. Da die Keniter niemals als selbstständiger Stamm auftreten, daher wohl nicht sehr zahlreich gewesen sind, so ist die Vermutung erlaubt, daß in dem obigen Fall Keniter der engere, Midianiter der weitere Begriff ist. Die Keniter schlossen sich der Wanderung Israels an und tauchen teils im Norden, teils im Süden des israelitischen Landes auf. Das kenitische Geschlecht Heber befindet sich zur Zeit Baraks und der Debora in der Nähe der Ebene Jesreel Ri 5, 24—27, nach Ri 4, 11 in der Nähe von Kedes in Galiläa (s. VI, 339,17); hier wird ausdrücklich gesagt, daß es sich von dem übrigen Stamme getrennt habe. Dieser weidet nach 1 Sa 15, 6 sein Vieh in Gemeinschaft mit den Amalekitern und wird durch Saul zur Trennung von diesen bewogen. Ob er in die Gegend des Negeb wirklich zusammen mit Juda oder nicht vielmehr direkt von Süden her vorgedrungen ist, mag hier unentschieden bleiben (vgl. den A. Kaleb). Bemerkenswert ist, daß die Keniter (Kiniter) 1 Chr 2, 55 mit dem Stammvater der Rechabiten in Verbin-

dung gebracht werden, die das feste Wohnen, den Acker- und Gartenbau sowie den Weingenuß verschmähten Jer 35. Dieser Umstand bezeugt nicht nur ihr strenges Festhalten am Hirtenleben sogar im Lande Kanaan, sondern auch an der Jahvereligion in ihrer ursprünglichen, in der Wüste heimischen Form. Während die große Masse der Israeliten den Übergang zur Kultur vollzog und dadurch viel heidnisches Wesen in Religion und Sitte aufnahm, blieben diese Hirten in bewundernswerter, aber ergebnisloser Treue bei der anfänglichen Form der Jahveverehrung stehen. Wahrscheinlich hängt dieses Verhalten mit dem neuerdings mehrfach betonten Umstande zusammen, daß die Verehrung des Gottes Jahve bei den Kenitern (und Midianitern) schon vor der Religionsstiftung durch Moses zu Hause war, da dessen Priestertum von dem Jethros als abhängig erscheint (Stade a. a. O. 307 f.).

Diesen Nomadenstamm Kain, nicht den Sohn Adams, meint allem Anschein nach ursprünglich die Sage, die Gen 4, 1—16 in den Stammbaum der Urväter der Menschheit aufgenommen worden ist. Auf diese Beziehung hat zuerst Wellhausen aufmerksam gemacht, Budde hat sich ihm angeschlossen, und Stade hat darauf diese Deutung aufs neue geprüft und vollständiger ausgeführt. Die Gründe dafür, daß die Erzählung Gen 4, 1—16 ursprünglich mit dem Stammbaum der Kainiten nichts zu thun hat, sind kurz folgende. Der Schauplatz, den der Verfasser von Gen 4, 17 ff. im Auge hat, ist die Erde überhaupt, soweit sie ihm bekannt ist (V. 17. 20—22). Gen 4, 1—16 befaßt sich mit dem Lande Israels und der angrenzenden Wüste. Denn das Angesicht Jahves, vor dem sich Kain verbergen muß V. 14, schaut nur derjenige, welcher im Lande Israels lebt, nämlich wenn er die Stätten des Jahvekultus, wo die Gottheit gegenwärtig ist, aufsucht. Wer das israelitische Gebiet hat verlassen müssen, der ist von Jahves Antlitz entfernt (2 Kg 17, 18. 23; 24, 3; vgl. 1 Sa 26, 19 f.; Jon 1, 3; Am 7, 17). Die Adama V. 14 ist daher nichts anderes, als das von Israel bewohnte Kulturland; dieses ist der Schauplatz für die Erzählung Gen 4, 1—16. Ferner wird die Entstehung des Nomadenlebens in beiden Stücken anders dargestellt. Nach Gen 4, 20 ist Jabal der Vater aller Nomaden; ihre Lebensweise bildet sich im Laufe der natürlichen Entwickelung der Menschheit ebenso wie das Gewerbe der Musiker und der Schmiede V. 21 und 22. Das Nomadenleben Kains dagegen ist nach V. 14—16 die Folge eines göttlichen Fluches, der ihn aus dem Lande des seßhaften Wohnens hinweg in die Wüste treibt. Freilich ist auch Abel nach Gen 4, 2 ff. ein Hirt, aber seine Herden bestehen aus Kleinvieh (צאן, Schafe u. Ziegen), und er wohnt mit Kain im Lande Jahves; er ist demnach ein Hirt, der von einer festen Wohnstätte aus seine Herden weidet, wie das im Süden Palästinas stets üblich war (1 Sa 25, 2). Diese Hirten stehen nicht unter dem Fluche des unstäten Lebens, der Kain getroffen hat; ebensowenig die Nachkommen Jabals V. 20. Also wird das Nomadenleben in beiden Stücken auch verschieden beurteilt. Endlich ist auch die Absicht der beiden Erzählungen eine andere. Gen 4, 17 ff. handelt von den Anfängen und Fortschritten der menschlichen Kultur, Gen 4, 1—16 will die unstäte Lebensweise Kains (und seiner Nachkommen) in der Wüste sowie seine Stellung zur Blutrache erklären; sowenig wie die Entwickelung der menschlichen Kultur in die Wüste verlegt werden kann, ebensowenig hat der flüchtig gewordene Brudermörder mit dem Städtebegründer Kain zu thun. Auf der andern Seite führen die Versuche, Gen 4, 1—16 mit der Paradieserzählung in engen Zusammenhang zu setzen, zu keinem befriedigendem Ergebnis. Gen 4 wird die Blutrache als feste Sitte vorausgesetzt V. 9—15; Opfer von Tieren und Früchten sind ein selbstverständlicher Gebrauch V. 3—5; ja V. 8 (vgl. LXX) wird offenbar nur dann richtig verstanden, wenn man darin den Versuch Kains erblickt, seinen Bruder Abel aus dem Gottesfrieden der Kultusstätte, die nach altem Brauche zugleich Asylstätte ist (Ex 21, 13 f.), auf das Feld hinauszulocken, um dort den Mord ausführen zu können. Alle diese Umstände lehren aufs Deutlichste, daß die Kainsage Gen 4, 1—16 gar nicht von den ersten Zeiten der Menschheit verstanden sein will. In dem jetzigen Texte sind freilich gewisse Klammern vorhanden, nämlich 3, 20; 4, 1. 16b, die für den ersten flüchtigen Blick den Zusammenhang zu verbürgen scheinen. Sie geben sich aber bei näherer Betrachtung unschwer als redaktionelle Zusätze zu erkennen; man muß daher gerade von ihnen absehen, wenn man den ursprünglichen Bestand und Sinn der Kainsage feststellen will. Ihr Schauplatz ist, wie bereits nachgewiesen wurde, das Land Israels, näher gesagt dessen südliches Gebiet, wo sich die Keniter mit den seßhaften Israeliten berührten, und sie erklärt das unstete Leben des Stammes als die Folge eines göttlichen Fluchs, der den Stammvater Kain getroffen hat. Begreiflich ist das Urteil nur vom Standpunkt eines seßhaften Volkes aus, das den Aufenthalt in der Wüste als ein übles Geschick ansieht; und das

Los gerade dieses Stammes schien den Israeliten einer besonderen Erklärung zu bedürfen, weil er dieselbe Gottheit wie sie verehrte. Es wird V. 12—14 mit dem unsteten und flüchtigen (נָע וָנָד) Leben des Mörders verglichen, der dem Bluträcher preisgegeben ist, der absoluten Friedlosigkeit: jeder, der Kain begegnet, kann ihn töten (V. 14), ohne seinerseits der Blutrache zu verfallen. Daher wird der Fluch auf die Schuld, einen Mann ermordet zu haben, zurückgeführt. Daß dieser Mord als Brudermord bezeichnet wird, ist durch die Beziehung der Keniter zu Israel gegeben. Stade hat a. a. O. 294 ff. darauf aufmerksam gemacht, daß noch heute die Abgabe, die ein Dorf oder ein Nomadenstamm, nämlich der schwächere, an einen anderen, den stärkeren, zu leisten hat, die chuwwe (Brüderschaft) genannt wird, und vergleicht dazu das Verfahren, das David gegen Nabal einschlägt 1 Sa 25. Beachtenswert ist, daß die in V. 12—14 geschilderte absolute Friedlosigkeit nicht festgehalten wird. Jahve giebt der Beschwerde, daß die Strafe unerträglich schwer sei V. 13, Raum und bestimmt ein Zeichen für Kain, so daß nicht jeder, der ihm begegne, ihn töte V. 15ᵇ (V. 15ᵃ ist vermutlich aus V. 24 hierhergekommen; denn der Satz paßt nicht in den Zusammenhang, der von einem für Kain selbst wirksamen Schutz redet). Das Zeichen hat demnach die Wirkung, daß die absolute Friedlosigkeit in die relative verwandelt wird, d. h. einerseits darf sich nur der zur Rache Berechtigte an dem Verbrecher vergreifen, und andererseits soll die Rache auf den Schuldigen beschränkt, von seiner Familie abgewendet werden. Es handelt sich um ein Schutzzeichen, nicht aber, wie die herkömmliche Auffassung will, um ein den Kain als Mörder kennzeichnendes Schandmal („Kainszeichen"). Das Zeichen des Stammvaters, von der Gottheit bestimmt, ist ohne Zweifel verbindlich für alle Nachkommen; man hat daher darin das Stammes- und Kultuszeichen der Keniter zu erkennen. Da nun die Keniter Jahve verehrten, so wird es, wie Stade richtig vermutet hat, das Jahvezeichen gewesen sein, das die Zugehörigkeit der betreffenden Person zum Jahvekultus anzeigte und sie all seinen Rechten und Pflichten unterstellte. Wir haben im AT noch einige deutliche Hinweise auf die Verwendung des Jahvezeichens (Ex 13, 9. 16; Jes 44, 6; 1 Kg 20, 38. 41). Es wurde teils auf der Hand, teils auf der Stirn angebracht. Da es in dem Falle Kains stets sichtbar sein muß, so wird es sich Gen 4, 15 um ein Zeichen auf der Stirn handeln. Es sicherte den Keniten diejenigen Einschränkungen der Blutrache zu, die mit dem Jahvekultus verbunden waren, nämlich nicht nur die Wohlthat der relativen Friedlosigkeit (s. oben), sondern auch die Verdrängung der Rache durch Bußen. Da diese in Israel nicht sämtlich zu gleicher Zeit, sondern allmählich nach einander eingetreten sind, so wird auch das Jahvezeichen der Keniter für die Fragen der Blutrache je nach den verschiedenen Zeiten eine verschiedene Bedeutung gehabt haben. Darauf geht die Erzählung nicht weiter ein. Sie handelt demnach nicht nur von dem Nomadenleben der Keniter, sondern auch von dem Anteil, den sie an den israelitischen Einschränkungen der Blutrache haben.

2. Kain als ein Stammvater der Menschheit nach der jahvistischen Erzählung Gen 4, 17 ff. steht an der Spitze der sogenannten Kainitentafel. Diese umfaßt in der gegenwärtigen Gestalt mit Kain sieben Generationen; die siebente Generation ist jedoch durch vier Glieder vertreten, von denen die einen, Jabal und Jubal, als Söhne Lamechs und der Ada, die anderen, Thubal Kain und seine Schwester Naëma, als Nachkommen Lamechs und der Zilla bezeichnet werden. Die Aufzählung der Glieder erfolgt in der Regel ohne jede erläuternde Bemerkung (V. 18 f.), nur V. 17 und V. 20—22 sind Angaben hinzugefügt, die die Bedeutung einzelner Glieder der Kainitentafel für die Geschichte der Menschheit hervorheben. Kain ist der Gründer der ersten Stadt, die er nach seinem Sohne Henoch benennt (Budde a. a. O. S. 120 ff. will mit einer Textänderung [כִּשְׁמוֹ] lieber diesen Ruhm dem Sohn Henoch zuerkennen); Jabal ist der Ahnherr der Nomaden, Jubal der der Musiker, Thubal Kain der der Schmiede. Hieraus ersehen wir, was die Aufzählung dieser Glieder bedeuten soll: die Fortschritte der Menschheit in der Kultur sollen namhaft gemacht werden. Diese Absicht setzt die Kainitentafel in nahe Verbindung mit Gen 9, 20—27, wo Noah als der erste Weinbauer und zugleich als der Stammvater der Bevölkerung Palästinas (Sem, Japhet, Kanaan) gilt (s. Kanaan). Noah ist zwar durch Gen 5, 28 f. in die Sethitentafel des Priesterkodex aufgenommen; bedenkt man aber, daß er ein Sohn Lamechs ist, so wird sein früherer Zusammenhang mit der Kainitentafel wahrscheinlich. Auch die Bruchstücke der Sethitentafel des Jahvisten in Gen 4, 25 f. und 5, 29 sind nicht ohne Spuren einer Verwandtschaft mit der jetzigen Kainitentafel; denn Gen 4, 26 erzählt von dem Anfang des Jahvekultus durch Enos, und in einer Übersicht über die Entwickelung der ältesten menschlichen Kultur durfte — so sollte man meinen — eine Angabe über die Anfänge der Jahveverehrung für einen

Israeliten nicht fehlen. Dazu kommt weiter, daß die Namen einzelner Glieder in beiden Tafeln Gen 4 und 5 gleich sind (Hanoch oder Henoch und Lamech), die Namen anderer Glieder ähnlich lauten (Kain und Kenan, Methusael und Methusalah, Irad und Jered), sowie daß Adam und Enos — beides bedeutet Mensch — Doppelgänger zu sein scheinen. Es ist daher schon längst (Buttmann I, 170 ff.) der Gedanke geäußert worden, daß die Kainitentafel und die Sethitentafel ursprünglich auf einen einzigen Stammbaum der ältesten Menschheit zurückgehen. Stade hat a. a. O. S. 265 ff. 277 seine Vermutung darüber dahin formuliert, daß die Kainitenlinie der jahvistischen Quelle ursprünglich eine Setithenlinie gewesen ist und Gen 4, 25 f. in ihrer ursprünglichen Gestalt vor V. 17 gestanden haben.

Diesen Fragen weiter nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur der gegenwärtigen Gestalt des Textes Gen 4 sei noch einige Aufmerksamkeit geschenkt. Sie geht wahrscheinlich auf denjenigen Bearbeiter des jahvistischen Werks zurück, der die Sündflutsage in die älteren Stücke der Urgeschichte, die bekanntlich von ihr nichts wissen, eingefügt hat. Den Übergang zur Sündflut stellte er durch eine Sethitentafel her, von der jetzt nur die Bruchstücke 4, 25 f. und 5, 29 erhalten sind, weil sie später durch die Sethitentafel des Priesterkodex Gen 5 verdrängt wurde. Er entnahm den Stoff dazu einer älteren Sethitentafel, deren Reste er durch Voranstellung Kains zu einer Kainitentafel gestaltete. Diese erweiterte er durch die Einfügung der Kainsage Gen 4, 1—16 und des Lamechliedes, das mit der Erfindung der Schmiedekunst durch Thubal Kain nichts zu thun hat, wahrscheinlich aber mit der Kainsage verwandt ist. Dem Mörder Lamech V. 23 stellte er den Mörder Kain V. 8 gegenüber und vollzog dadurch dessen Identifikation mit dem Städtegründer Kain. Obwohl er auf diese Weise den ursprünglichen Sinn des Stammbaums (s. oben) stark verdunkelte, gewann er einen Gegensatz zwischen den gottlosen Kainiten und den frommen Sethiten, und das entsprach dem weiteren Zusammenhang seiner Darstellung, daß nämlich die Kainiten in der Flut untergehen, die Sethiten aber in Noah erhalten bleiben und durch ihn die Väter der neuen Menschheit nach der Flut werden. Dieser Redaktor wird durch 3, 20, 4, 1 f. und 16[b] die Verbindung mit Gen 3 hergestellt haben. Durch ihn hat die Kainitentafel den Sinn erhalten, der in der kirchlichen Ueberlieferung herrschend geworden ist, nämlich daß in der Linie Kains die Entfremdung von Gott fortschreite, während in der Linie Seths die Frömmigkeit gepflegt worden sei.

Über die in der Kainitentafel enthaltenen Namen läßt sich nur wenig sagen. קין bedeutet 2 Sa 21, 26 die Lanze; man pflegt auch daran zu erinnern, daß Kain im Syrischen und Arabischen den Schmied bezeichne, oder man denkt an die Möglichkeit, daß das Wort die Bedeutung „Geschöpf“ (von einer vermuteten Wurzel קין) haben könne, worauf wohl auch die volkstümliche Etymologie Gen 4, 1 hinauswill. Henoch kommt abgesehen von Gen 5, 18 ff. als Name eines rubenitischen (Gen 46, 9) und midianitischen (Gen 25, 4) Geschlechts vor; von einer Stadt Henoch ist nichts bekannt. Buttmann betonte die Gleichsetzung mit dem von Stephanus Byzantinus erwähnten Annakus, einem König von Ikonium in Phrygien (a. a. O. 175 ff.). Aber die bei Zenobius Proverb. 6, 10 überlieferte Namensform Nannakus muß als zuverlässiger betrachtet werden; dann ist es mit der Ähnlichkeit des Namens nichts. Unter Jabal will man den Wanderhirten (vgl. הוביל) verstehen, zu Jubal hat man יובל, das Widderhorn, Jos 6, 5; Ex 19, 13 verglichen. Thubal ist der semitische Name der kleinasiatischen Tibarener Gen 10, 2, die durch ihre Erzarbeiten berühmt waren Ez 27, 13. Durch den Zusatz Kain — hier wohl = Schmied — wird der Volksname auf das Gewerbe bezogen. Zu Ada, Zilla und Naëma hat man die Namen von Göttinnen herbeigezogen (Ada bei den Babyloniern, Naëma bei den Phöniciern). Bei entfernt wohnenden Völkern, wie bei den Chinesen, eine Anleihe zu machen, um die Namen der Kainitentafel zu erklären, ist sicher verfehlt. Die nächstliegende Parallele dazu bietet der Abschnitt in den Fragmenten des Philo Byblius bei Eusebius, Praepar. evang. I, 9 f., in dem eine kurze Darstellung der ältesten menschlichen Erfindungen durch sechs Brüderpaare gegeben wird (vgl. Baudissin, Studien I. 14 f.). Die Namen decken sich freilich mit Gen 4 durchaus nicht. Vgl. d. A. Seth.

3. Eine Stadt im Berglande südlich von Hebron Jos 15, 57, von einigen Forschern mit jakīn südöstlich von Hebron verglichen. **Guthe.**

Kainiten. Vgl. die vor dem A. Ophiten angegebene Litteratur. Die nachstehenden Bemerkungen beschränken sich, um jenem A. nicht vorzugreifen, auf kurze Wiedergabe der aus den Quellen zu entnehmenden Thatsachen.

Kainiten werden zuerst von Irenäus (adv. haer. 1, 31) in Verbindung mit den Ophiten erwähnt. Ihre Besonderheit bestand darin, daß sie den Kain (wie Esau, Kora,

die Sodomiten u. a.) als Werkzeug der Sophia und darum vom Demiurgen angefeindet verehrten. In Judas sahen sie den, der mehr als die übrigen von der Wahrheit erkannt hatte, feierten das Mysterium seines Verrates und lasen ein sonst nicht genanntes Evangelium des Judas als heilige Schrift. Diesen Angaben entsprechen die auf Hippolyts Syntagma gegen alle Häresien zurückzuführenden Angaben bei Pseudo-Tertullian haer. 7, Philastrius haer. 2 und Epiphanius haer. 38 (bei diesem zugleich Benutzung des Irenäus). Kain ist aus höherer Kraft gezeugt als Abel, Judas der Wohlthäter des Menschengeschlechtes, sei es, daß er Christi Absicht, die Wahrheit zu zerstören, durch seinen Verrat vereitelte (Philastrius), sei es, daß er die Archonten wider ihren Willen zwang, Christum zu töten, und uns so zum Heil des Kreuzes verhalf (Epiphanius). Unter der von Tertullian praescr. haer. 33 (vgl. bapt. 1) erwähnten und von ihm mit den Nikolaiten (Apk 2, 15) in Parallele gesetzten Gaiana (Caiana, Cainana) haeresis dürften ebenfalls die Kainiten zu verstehen sein. In den Philosophumena (8, 20) gedenkt Hippolyt nur des Namens, ebenso Clemens in den Stromata (7, 17, 108). Vgl. noch Theodoret haer. fab. 1, 15, der dem Irenäus folgt. **G. Krüger.**

Kaiphas, richtiger **Kajaphas**, Hoherpriester. — Litteratur: Die Artikel K. in Winers Bibl. Realwörterbuch, von F. W. Schultz in dieser RE² Bd 7 und von Hausrath in Schenkels Bib.-Lex. III; Schürer Gesch. des Jüd. Volkes³ II, 1898 S. 218. Speziell zum Namen: Dalman, Gramm. d. J. P. Aramäisch 127; Lagarde, Uebersicht 97; Nestle, ZwTh 40, 149.

K. ist der jüdische Hohepriester, welcher zur Zeit des öffentlichen Wirkens und des Kreuzestodes Jesu dieses Amt verwaltete. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus bezeichnet ihn genauer als Joseph, der auch genannt wird Kajaphas (Altert. 18, 2, 2). Im Neuen Testamene dagegen wird nur der letztere Beiname gebraucht, welcher im Aramäischen nicht Kepha = Petrus (Hausrat), sondern Kajapha lautet und wohl nicht Unterdrücker (Schultz), sondern nach dem Arabischen (kâ-ifun: qui novit vestigia et indicia rerum) Deuter (Lagarde: Physiognom) bezeichnet. K. war der letzte der vier Hohepriester, welche der vom Kaiser Tiberius nach Judäa geschickte römische Prokurator Valerius Gratus nacheinander zu dieser einflußreichen Würde berief. Da derselbe in den Jahren 15—26 n. Chr. die Prokuratur inne hatte, kann die Einsetzung des K. durch ihn spätestens im J. 26 n. Chr. erfolgt sein. Thatsächlich ist sie aber mit großer Wahrscheinlichkeit viel früher, nicht 25 n. Chr. (Winer), sondern schon ungefähr 18 n. Chr. anzusetzen, da Valerius Gratus den ersten jener vier Hohenpriester, den Ismael, Sohn des Phabi, wohl gleich nach seinem eigenen Amtsantritt an Stelle des Hannas berufen hat, und ebenso wie Ismael auch seine beiden ersten Nachfolger Eleasar, Sohn des Hannas, und Simon, Sohn des Kamith, ungefähr nur je ein Jahr im hohepriesterlichen Amte blieben. Ihr Ende aber fand die hohepriesterliche Amtsverwaltung des K. damit, daß er bald, nachdem der Nachfolger des Valerius Gratus in der Prokuratur durch den Legaten von Syrien Vitellius abgesetzt war, durch diesen auch seines Amtes enthoben wurde und in einem Sohn des Hannas Jonathan seinen Nachfolger fand. Seine hiernach, ungefähr von 18—36 n. Chr. währende, also 18 Jahre betragende Amtsdauer ist im Verhältnis zu derjenigen der allermeisten anderen Hohenpriester aus der römischen Zeit eine ganz ungewöhnlich lange. Und das ist um so auffallender, da in diese Zeit die erbitternden Rücksichtslosigkeiten des Pilatus gegen die Empfindungen, Sitten und Rechte der Juden fallen, welche diese schließlich zum Aufstande veranlaßten. Blieb aber seine Stellung durch diese Vorgänge unerschüttert, so erfolgte sein Sturz erst da, als auf die Anklagen der Juden Pilatus abberufen wurde und Vitellius durch Herausgabe der lange Zeit in der Burg Antonia verschlossenen hohepriesterlichen Gewänder sich den Juden entgegenkommend bewies. Danach ist es wirklich sehr wahrscheinlich, daß K. nicht sowohl vermöge seiner Tüchtigkeit als vielmehr durch seine Nachgiebigkeit gegen die judenfeindliche römische Verwaltungspraxis sich so lange in seiner Stellung gehalten hat. Und wenn sich schon hierauf die Vermutung gründen läßt, daß er die Richtung der fremdenfreundlichen sadducäischen Partei teilte, so erhält dieselbe ihre Bestätigung dadurch, daß gleich den meisten damaligen Mitgliedern der hohepriesterlichen Geschlechter auch der Schwiegervater des K., der Hohepriester Hannas oder Ananos (AG 4, 1. 6; 5, 15 s. d. A. Hannas Bd VII, S. 403, 9 ff.) sowie dessen Sohn Annas der Jüngere (Joseph. Altert. 20, 9, 1) und überhaupt dessen ganzer Anhang (AG 5, 15) der sadducäischen Partei (s. d. A. Pharisäer und Sadducäer) angehörte. In Betreff der Stellung, welche neben K. sein Schwiegervater Hannas nach der neutestamentlichen Darstellung einnahm vgl. d. A. Hannas.

Sieffert.

Kaiser (Kayser) Jakob s. Zwingli.

Kaiser, Leonhard, gest. 1527. — B. A. Winter, Geschichte der Schicksale der evangelischen Lehre in und durch Baiern bewirkt &c., München I, 1809, 237 ff.; Aurelian Schmid, L. Käser, ein Blutzeuge der Reformation in Ztschr. f. allgemeine Gesch. IV, 1887 S. 308 ff.; Heberle, Leonhard Käser, kein anabaptistischer Blutzeuge, in ZPK, NF, Bd XXXI, Fol. 1856. Vor allem ist zu vgl. F. Roth, ein evangelischer Märtyrer aus dem Innviertel, Halle 1900 (Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 66).

Leonhard Kaiser oder Käser (über die Schreibung des Namens vgl. F. Roth a. a. O. S. 40) wird ca. 1480 in dem Marktflecken Rab bei Schärding in dem damals zu Baiern gehörigen Innviertel geboren sein, studierte 1500 zu Leipzig, wo er Baccalaureus wurde. Ueber seine weitere Entwickelung wissen wir nichts. Als Vikar in Waitzenkirchen, wo er die Pfarrgeschäfte für den Inhaber der Pfründe, den Passauer Domherrn Lic. Berger zu besorgen hatte, eine Stelle, die er um 1517 angetreten haben wird, wurde er nach dem Regensburger Edikt von 1524 wegen seiner Predigt des Evangeliums, das er schon Jahre lang verkündet zu haben scheint, vor das Konsistorium in Passau geladen und verhaftet, durfte aber, nachdem er gelobt, „der lutherischen Lehre, Bücher und Gesellen müßig zu gehen", in seine Gemeinde zurückkehren. Dort litt es ihn aber nicht lange — nach Ecks Behauptung (Winter I, 237), deren Richtigkeit aber zweifelhaft ist, wäre er von seinem Pfarrer entlassen worden —, und trotz des herzoglichen Verbotes, welches nach dem Regensburger Edikt allen Landeskindern den Besuch der Wittenberger Universität untersagte, begab er sich nach Wittenberg, wo er am 7. Juni 1525 immatrikuliert wurde und anderthalb Jahre in engem Verkehr mit Luther und den andern dortigen Lehrern stand. Da wagte er es trotz der drohenden Gefahr Anfang 1527 auf die Kunde von der schweren Erkrankung seines Vaters, um diesen noch einmal zu sehen, in die Heimat zu reisen. Zwei Stunden nach seiner Ankunft starb der Vater und er selbst wurde durch eine mehrwöchentliche Krankheit an der beabsichtigten Wiederabreise gehindert. Auf eine Denunciation des Pfarrers von Rab ließ ihn der Administrator von Passau, Herzog Ernst von Baiern verhaften und am 11. März 1527 nach Oberhaus über Passau bringen. Die Meinung, ihn durch den Aufenthalt in einem schauderhaften Kerker mürbe machen zu können, war ein Irrtum. Als man endlich zu seinem Verhör schritt, in dem man ihn auf alle Ketzereien, die man den Wittenbergern vorwarf, inquirierte, berief Kaiser vielfach in den Worten Luthers sich immer auf die Schrift. Das Vorgehen gegen ihn, der aus einer angesehenen Familie stammte, machte großes Aufsehen weit über die Grenzen des Landes hinaus. Luther hatte sofort auf die Kunde davon ihm (vincto Christi et servo eius fideli et charo) am 20. Mai 1527 einen Trostbrief geschrieben (Enders, Luthers Briefwechsel VI, 54 f.). Alle Fürbitten der Großen des Landes, an welche sich die Familie wandte, dann des Grafen von Schaumberg, des Herrn von Schwarzenberg, des Markgrafen Casimir von Brandenburg, ja des Kurfürsten von Sachsen, der dazu riet, den Gefangenen freizugeben und ihn sofort aus dem Lande zu entlassen, waren vergebens. Am 18. Juli fand Gericht über Kaiser im Pfaffenhofe zu Passau statt, wozu außer einer Menge geistlicher und weltlicher Richter Joh. Eck von Ingolstadt und Herzog Ernst selbst erschienen waren. Die Anklage stützte sich auf die beim Verhör von Kaiser als Inhalt seines Glaubens anerkannten Artikel und sein früher abgelegtes Gelöbnis, sich der lutherischen Lehren zu enthalten. Zum Widerruf war er nicht zu bewegen. Nun urteilte Herzog Ernst selbst, Kaiser sei zu degradieren und dann dem weltlichen Richter zu überlassen. Mit aller Förmlichkeit wurde die Degradation vollzogen und der zuständige Landesherr Herzog Wilhelm verfügte die Hinrichtung des Degradierten. Sie wurde am 16. August zu Schärding vollzogen. Bis zum letzten Augenblick seinen Glauben bekennend starb Kaiser den Feuertod. Welchen großen Eindruck sein glaubensstarkes Martyrium auf Freunde wie Feinde machte, ergaben die bald nach seinem Tode darüber erschienenen Schriften und Gegenschriften, worüber F. Roth, S. 31 zu vgl. ist. Über den Versuch, Kaisers Martyrium dadurch zu verkleinern, daß man ihn zum Wiedertäufer stempelte, ebenda S. 38 und 51, und Heberle a. a. O.

Theodor Kolde.

Kalande, Kalandsbrüder. — Litteratur: J. Feller, Diss. de fratrib. Kalend. Francof. 1692; v. Ledebur, Die Kalandsverbrüderungen in den Landen des sächsischen Volksstammes mit bes. Rücksicht auf die Mark Brandenburg (Märkische Forschungen IV, 7 ff. 1850); Bierling, Die Kalandsbruderschaften, insbes. diejenigen, welche in der alten Diöcese Paderborn bestanden haben (Ztschr. f. Altertumskunde und Gesch. in Westfalen III, Folge X, 178 ff.; Uhlhorn, Liebesthätigkeit II, 426 ff.

Unter dem Namen Kalande, Kalandsbrüder (fratres calendarii) oder Kalandsherren finden sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters namentlich in Niedersachsen, weniger zahlreich im übrigen Deutschland und vereinzelt auch in den Nachbarländern, besonders geartete Brüderschaften, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß in ihnen die Geistlichen eine hervorragende Stellung einnehmen. Man könnte sie Zünfte der Geistlichen nennen, denn wenn auch Nichtgeistliche Aufnahme finden, wie in den Handwerkerzünften auch Nichthandwerker, so nehmen sie doch eine untergeordnete Stellung ein, wie denn die Statuten mancher Kalande nur die Geistlichen als „volle Brüder" ansehen. Die gewöhnliche Angabe, daß bereits 1226 ein Kaland in Ottbergen bestanden hatte, ist falsch. Sicher ist erst die Existenz eines Kalands in Laer (Westfalen) 1279, erst im 14. Jahrhundert werden sie zahlreich. Wahrscheinlich hängt ihre Entstehung zusammen mit den amtlichen Versammlungen, welche die Geistlichen der einzelnen Archidiakonatsprengel zu gegenseitiger Förderung an den Kalenden hielten. Je gedrückter die Lage der niederen Geistlichkeit wurde, desto mehr machte sich das Bedürfnis eines engeren Zusammenschlusses geltend. Der nächste Zweck ist auch hier das Seelenheil. Gemeinsame Gottesdienste, die Verpflichtung für einander Seelmessen zu lesen oder lesen zu lassen, Gebete zu sprechen, bilden den Mittelpunkt der Vereinigung. Dazu kommt wie bei anderen Genossenschaften, z. B. den Zünften, das Streben nach Wahrung der Standesinteressen, Hebung der sozialen Stellung und gegenseitige Unterstützung. Endlich dienen sie auch der Geselligkeit. Wie im Mittelalter überall üblich schloß sich an die Versammlungen eine Mahlzeit an. Durch den Anschluß von vornehmen Laien gewannen die Kalande noch mehr Halt und wurden durch Schenkungen (selbst Kirchen wurden ihnen inkorporiert) reich. Die Folge waren einreißende Üppigkeit, so daß die Mahlzeiten der Kalandsbrüder in dieser Hinsicht sprüchwörtlich wurden. „Man hält einen großen Kaland" und „er kalandert die ganze Woche" ist eine oft gehörte Redensart. Bei der Einführung der Reformation machten die Kalande besondere Not, da sie sich der Verwendung ihrer Güter zu anderen Zwecken entschieden widersetzten. Einzeln blieben sie selbst in evangelischen Landen noch eine Zeit lang bestehen. Später sind sie auch in katholischen Gegenden beseitigt. **G. Uhlhorn** D.

Kalb, goldenes. Kälberdienst. — Franciscus Moncaeius, Aaron purgatus sive de vitulo aureo libri duo, Atrebati 1606 (nicht, wie Winer angiebt, 1605) und Francofurti 1675; Selden, De dis Syris I, 4 (1. A. 1617) mit den Additamenta von Andr. Beyer in der A. von 1680; S. Bocharti Hierozoicon, 1. A. London 1663, l. II, c. XXXIV: De aureis Aaronis et Jeroboami vitulis (rec. Rosenmüller, Bd I, Leipzig 1793, S. 339—375); A. G. Ludwig, De modo quo comminutus est a Mose vitulus aureus, Altdorf 1745, 4° (bei Winer, mir nicht zugänglich); Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments, Bd I, 1829, S. 54—56. 442—445; Vatke, Die Religion des Alten Testamentes, Thl I, 1835, S. 398—403; Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, Bd I, 1836, S. 150—180; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 373—381; vgl. derselbe, A. „Phönizien" in: Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie, Sect. III, Thl. XXIV, 1848, S. 404; Schwenck, Die Mythologie der Semiten, 1849, S. 70 f.; de Wette, Hebräisch-jüdische Archäologie, 4. A. von Raebiger 1864, S. 267. 338 f.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd II³, 1865, S. 258 Anmkg. 2; Bd III³, 1866, S. 470—473; Kuenen, The religion of Israel, Bd I, London 1874, S. 73—75. 235 f. 345—347 (holländ. Originalausg.: Godsdienst van Israël, Bd I, Haarlem 1869); Ch. T. Beke, The idol of Horeb: Evidence that the Golden Image at Mount Sinai was a Cone, and not a Calf, London 1871 (mir nicht zugänglich); Keil, Biblische Archäologie², 1875, S. 457; A. Köhler, Lehrb. der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, Bd I, 1875, S. 275—279; Duhm. Die Theologie der Propheten, 1875, S. 47—54; Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 105—120; Rothschild, Das „goldene Kalb"?, in: Das Jüdische Literaturblatt, Jahrg. X, 1881, Nr. 9, S. 34; vgl. dazu ebend. Nr. 12, S. 48 und Nr. 15. 16, S. 61; Ed. König, Die Hauptprobleme der altisraelit. Religionsgeschichte, 1884, S. 53—72 („Gab es im Jahwismus eine Entwickelung hinsichtlich der Abbildbarkeit Jahwes?"); Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 351 f. 465 f.; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 198 f.; F. W. Farrar, Was there a golden calf at Dan? in: The Expositor 1893, Bd VIII, S. 254—265; Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, S. 381 f.; derselbe, A. Calf, golden in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd I, 1899; Dillmann, Handbuch der alttestamentl. Theologie, 1895, S. 98 f.; James Robertson, Die Alte Religion Israels, deutsche Uebersetzung von C. v. Orelli 1896, S. 150—162; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausgabe, Bd I, 1896, S. 325 f.

Vgl. die Artikel: „Kalb, goldenes" in Winers RW 1847; von J. G. Müller in Herzogs RE¹, Bd VII, 1857; von Merx in Schenkels BL III, 1871; von Diestel in Riehms HW¹, Liefer. 9, 1878 (2. A., Bd I, 1893) und den A. Calf, Golden Calf von A. R. S. Kennedy in dem Dictionary of the Bible von Hastings, Bd I, 1898.

Zum Stierdienst bei den Semiten: M. Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer, 1893, S. 250—255; Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Uebersetzung von Stübe 1899, S. 206 ff.

Die Geschichte von der Abgötterei mit dem goldenen Kalb auf dem Wüstenzug wird erzählt Ex c. 32 und Dt 9, 7—21; vgl. Neh 9, 18; Ps. 106, 19 f.; AG 7, 39 ff.; von späterm Kälberdienst ist die Rede 1 Kg 12, 28—33; 2 Kg 10, 29; 17, 16; Ho 8, 5 f.; 10, 5 f.; 13, 2; 2 Chr 11, 15; 13, 8. Das mit „Kalb" übersetzte Wort ist עֵגֶל und Ho 10, 5 עֶגְלוֹת. An letzterer Stelle soll das Femininum (im Plural) wohl verächtliche Bezeichnung sein; sofort v. 5^b und 6 ist das Kalb als männliches behandelt. Eben deshalb ist wohl עגל zu verbessern (Wellhausen), namentlich auch weil der vorliegende Plural für den Kultus Betels, von dem allein die Rede ist, keine Berechtigung hat. Sowohl עגל als auch עגלה werden nicht nur von dem ganz jungen Tiere gebraucht; soll ein jähriges Kalb bezeichnet werden, so wird בֶּן־שָׁנָה hinzugefügt (Le 9, 3), und עֶגְלָה wird gebraucht von der dreijährigen (Gen 15, 9), von der Milch gebenden (Jes 7, 21 f.) und der an den Pflug (Ri 14, 18) oder überhaupt in das Joch (Ho 10, 11) gespannten Kuh. Darum wird, da bei andern semitischen Völkern und bei den Ägyptern wohl der Stier, nicht aber das Kalb als Gottesbild vorkommt, auch für die Abgötterei der Israeliten an einen jungen Stier zu denken sein. Der weibliche Eigenname עֶגְלָה (ein Weib Davids) ist doch wohl eben dasselbe Wort; zweifelhafter ist dies für den männlichen Eigennamen עֶגְלוֹן (ein moabitischer König, auch Ortsname, vgl. En-Eglajim). In den Personennamen können jedenfalls nur die Bedeutungen „junge Kuh, junger Stier" zu erkennen sein, nicht „Kalb". — Daß ʿēgel als Bezeichnung des Gottesbildes nicht „Kalb" oder „junger Stier" sondern vielmehr „etwas rundes, Kegel" = „Phallus" bedeute (Rothschild), ist ein müßiger Einfall, da für das Wort עֵגֶל diese andere Bedeutung überhaupt nicht nachweisbar ist. Schon Ps 106, 19 f. erklärt שׁוֹר unmißverständlich mit: „ein Gras fressender Ochse".

1. Der Ursprung des Stierdienstes bei den Israeliten. Da bei den Ägyptern heilige Stiere, Apis und Mnevis, verehrt wurden, so versteht man vielfach das goldene Kalb auf dem Wüstenzug als eine von den Ägyptern entlehnte Abgötterei (Renan, Histoire du peuple d'Israël, Bd I², 1887, S. 146 f., nach dem Vorgang schon von alten Kirchenlehrern wie Lactantius und Hieronymus [s. bei Bochart a. a. O., S. 357], ebenso Bochart; an ägyptische Herkunft des Kälberdienstes denkt schon, ohne spezielle Erwähnung des Apis oder Mnevis, AG 7, 39 f. und ebenso an verschiedenen Stellen Philo Alex., der den Stier für ein Bild des ägyptischen Gottes Τύφος, d. i. Typhon, hielt [bei Bochart S. 349]). Die Vorstellung der Gottheit als Stier findet sich bei den Ägyptern nicht nur in dem Apis- und Mnevis-Stiere. Der Gott Amen wird mit dem Epitheton „Stier" bezeichnet, das auch angewandt wird, um Kraft und Hoheit eines menschlichen Herrschers auszudrücken (C. W. Goodwin, Translation of an Egyptian hymn to Amen, in: Transactions of the Society of Biblical Archaeology, Bd II, 1873, S. 252). Die Annahme der ägyptischen Herkunft des goldenen Kalbes scheint eine Stütze zu finden (Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869, S. 169) in dem Umstand, daß Jerobeam I., der den Stierdienst im Nordreich zur offiziellen Religionsform machte (1 Kg 12, 28 ff.), sich in Ägypten aufgehalten hatte (1 Kg 11, 40). Dennoch ist der hebräische Stierdienst wahrscheinlich nicht ägyptischer sondern altsemitischer Kultus. Dies wird dadurch an die Hand gegeben, daß sowohl in der Erzählung von Aarons Stierbild (Ex 32, 4. 8) als auch in der von Jerobeams Stierkultus (1 Kg 12, 28) der Stier dargestellt wird als Bild der Gottheit, welche Israel aus Ägypten heraufführte. Diese Stiere sind darnach Bilder des althebräischen Gottes, Jahwebilder.

Es wird an beiden Stellen pluralisch gesagt: „Das sind deine Götter, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben". Vielleicht ist nach Neh 9, 18 der Singular herzustellen (Stade). Übrigens paßt die pluralische Bezeichnung auf die beiden Stierbilder Jerobeams. Auf das eine Stierbild Aarons läßt sie sich nur mittelst einer nicht ungezwungenen Deutung anwenden. Es müßte in jenen Worten, wenn ihre vorliegende Fassung ursprünglich ist, eine feststehende Formel vorliegen, die der Erzähler des jehovistischen Buches als solche auf sein einziges Stierbild anwandte. Litterarische Abhängigkeit der Exoduserzählung von der des Königsbuches wäre deshalb noch nicht gerade anzunehmen. Mit den „Göttern" im Plural würden die beiden oder auch die zahlreichern Jahwebilder in Stiergestalt gemeint sein. Aber die Herstellung des Singulars bringt eine Vereinfachung.

An der Korrektheit jenes Referates in Ex und Kg über die Auffassung des Stierbildes bei seinen Verehrern wird nicht zu zweifeln sein, weil Spätere, denen dies Bild als

ein Greuel erschien, seine Deutung als Bild des althebräischen Gottes nicht eingetragen haben würden. Man könnte höchstens vermuten, daß die Israeliten, auch wenn sie ihren eigenen Gott in dem Bilde darstellen wollten, doch bei den Ägyptern gerade diese Form eines Gottesbildes kennen gelernt hätten (Gramberg, Hengstenberg, Movers [I, S. 376. 380], Winer, J. G. Müller, Hitzig, Keil, Scholz, Baethgen u. a.). Auch das ist nicht wahrscheinlich, da Jerobeam schwerlich gewagt und vermocht hätte, durch fremdländische Kultusformen seine neue und unsichere Herrschaft zu befestigen (Kuenen, Duhm). Dazu kommt, daß die goldenen Stierbilder dem Apis- und Mnevisdienst nicht genau entsprechen. Apis und Mnevis waren lebende Thiere, jener schwarz, dieser weiß; beide waren dem Osiris geweiht, galten als Inkarnationen dieses Gottes (Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, new edition, London 1878, Bd III, S. 86—95. 306 f. mit Abbildung). Allerdings giebt es auch Bilder des Apis und Mnevis von Stein und Metall und zwar auch solche von erheblicher Größe (Maspero bei Renan, Histoire I, S. 147, Anmkg. 2); wir wissen aber nicht, daß diesen Bildern Anbetung dargebracht wurde.

Ägyptischer Ursprung des Stierdienstes der Hebräer kann auch nicht wahrscheinlich gemacht werden durch die neuerdings vorgeschlagene Ableitung des Namens Jahwe von dem neuägyptischen Worte *i;wt* „Vieh" (Wilh. Spiegelberg, Eine Vermutung über den Ursprung des Namens יהוה, ZdmG LIII, 1899, S. 633—643); denn einmal bedeutet dies Wort nicht speziell „Stier" sondern vielmehr „Kleinvieh" (Spiegelberg S. 639), und dann ist es, von anderm abgesehen, undenkbar, daß eine so generelle Bezeichnung für eine Tiergattung zum Gottesnamen geworden sein sollte. Im Ägyptischen kommt sie als solcher nicht vor, und überall wurde der Gott, den man sich in Tiergestalt vorstellte, als ein bestimmtes einzelnes Tier gedacht.

Will man den Dienst des Stierbildes nicht als althebräisch (Vatke, Ewald, Kuenen, Duhm, Kleinert, A. „Bilderdienst", Bd III, S. 218 f., Kennedy; vgl. meine Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 137 f. und Kautzsch, A. „Jerobeam I.", Bd VIII, S. 664, 22 ff.; dies scheint auch Dillmanns Ansicht gewesen zu sein, obgleich er a. a. O. den Stierdienst nur als „altsemitisch" bezeichnet, aber im Kommentar zu Ex 32, 4 als „althebräisch") ansehen, so bleibt wohl nur übrig, darin eine Entlehnung von einem der verwandten semitischen Völker zu erkennen. Obgleich aber der Stier als heiliges Tier der alten Hebräer sich nicht unwiderlegbar nachweisen läßt, ist es doch sehr wahrscheinlich, daß er bei den Hebräern ebenso wie bei ihren Stammverwandten seit alten Zeiten ein solches war. Wie im AT die Großen und Mächtigen der Erde vielfach unter dem Bilde von Stieren dargestellt werden und insbesondere das Stierhorn Bild ist für die Kraft, so wird das letztere Bild auch zur Darstellung der göttlichen Kraft und des von ihr ausgehenden Heiles nicht verschmäht. Es ist nicht unmöglich, daß die Benennung Jahwes als des „Starken (אביר) Jakobs" eigentlich „der Stier Jakobs" bedeutete (Wellhausen, Geschichte Israels I [Prolegomena¹], 1878, S. 298; dagegen Dillmann, Theol. S. 99 Anmkg.), da אביר häufig zur Charakterisierung der Stiere dient (vgl. das auf Jahwe angewandte Bild des Wildochsen Nu 23, 22; 24, 8). Jer 46, 14 bedeutet אביר für sich allein wahrscheinlich „Stier" und bezieht sich dann auf den Apis, sodaß LXX richtig übersetzen würde mit ihrem *ὁ μόσχος ὁ ἐκλεκτός σου*, dem ein Glossator, richtig erklärend, voranstellte: *ὁ Ἆπις* (so Hitzig zu d. St.). Auch mag die Aussage „Jahwe brüllt" (Am 1, 2 und sonst) von der Stiervorstellung entlehnt sein, obgleich allerdings „brüllen" im AT wohl vom Löwen, nicht aber vom Stiere vorkommt. Ist wirklich Saddaj ein althebräischer Gottesname und hängt er zusammen mit der babylonisch-assyrischen Bezeichnung šêdu für dämonische Wesen, namentlich diejenigen, welche in den Stierkolossen dargestellt wurden (s. A. „Feldgeister" Bd VI, S. 4 f.), so könnte auch darin eine Hinweisung auf die Stiernatur des Gottes der alten Hebräer gefunden werden. Dagegen liegen in den Rindern, die das eherne Becken mit heiligem Wasser (ehernes Meer) im Salomonischen Tempel trugen (1 Kg 7, 25) und unter den Verzierungen der ehernen Gestühle um dies Becken sich befanden (1 Kg 7, 29), wahrscheinlich Nachahmungen phönizischer Kultusgeräte vor. Ebensowenig können geltend gemacht werden die Cherubim Ezechiels, die aus Stier, Löwe, Adler, Mensch zusammengesetzt sind; denn Ezechiel mag die Bestandteile dieser phantastischen Gestalten von den heiligen Tierbildern der Babylonier entlehnt haben. Ob die Cherube des alten Tempels ganz oder teilweise Tiergestalt und speziell die eines Stieres hatten, wissen wir nicht. Schwerlich sind die Hörner des Altars für alten Stierdienst anzuführen (so Kuenen, Duhm); dieser Zierrat ist vielleicht daraus zu erklären, daß auf dem Altar gehörnte Tiere geopfert wurden, oder die Hörner haben lediglich den praktischen Zweck, eine Handhabe zu bilden für das Anfassen des

Altars durch die Schutzflehenden. Der ähnliche Altarschmuck von Stier- und Widderköpfen oder -Schädeln mit den Hörnern findet sich bei Griechen und Römern in Kulten, wo Stier- oder Widderdienst wenigstens direkt nicht vorliegt. Diese gehörnten Tierköpfe sind vielleicht von Anfang an nichts anderes als ein künstlerisch angemessener Abschluß der Altarecken. Dagegen mag noch der alttestamentliche Ritus der Bereitung des Entsündigungswassers mit der Asche einer roten Kuh (Nu c. 19) auf alte Heiligkeit des Rindes verweisen.

Aber alle Beziehungen des Stieres oder Rindes zum Kultus könnten etwa von den Hebräern erst seit der Seßhaftigkeit in Kanaan aus dort vorgefundenen Kulten übernommen worden sein. Gegen althebräischen Stierdienst glaubt man nämlich einwenden zu müssen, daß die Hebräer zur Zeit ihrer Einwanderung in Kanaan als Hirten von Kleinviehherden, nicht als Rinderhirten zu denken seien (Stade, Benzinger). Die letztere Annahme ist wahrscheinlich richtig. Die Stammmutter des Hauses Joseph trägt den Namen Rahel „Mutterschaf", und die Stammverwandten der Israeliten, die Moabiter, besaßen vorzugsweise Schafherden (2 Kg 3, 4; vgl. R. Smith S. 238). In den alttestamentlichen Patriarchengeschichten ist nur beiläufig von Rindern die Rede; in den ausführlichen Erzählungen von Jakobs Hirtenleben spielen allein Schafe und Ziegen eine Rolle, und die von Mose gehütete Herde Jetros besteht aus Kleinvieh (Ex 3, 1). Die wasserarmen Steppen Palästinas und der umliegenden Länder waren für Rinderherden nicht geeignet. Nur das an bewässerten Weiden reiche Basan, dessen fette Kühe und starke Stiere im AT öfters erwähnt werden, scheint ein Land der Rinderherden gewesen zu sein. Sonst ist im AT das Rind das Tier des Ackerbauers, nicht des Hirten. Die nomadisierenden Araberstämme auch der neuern Zeit besitzen nur Kamele und halten die Rinderzucht für unter ihrer Würde. Nur Stämme, die am Rande der Wüste hausen, ernähren sich von Rindern (Carsten Niebuhr, Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772, S. 389). Darnach muß wohl angenommen werden, daß taur „Stier" als menschlicher Eigenname auf arabischem Boden (s. unten § 2) aufgekommen ist bei Stämmen, welche nicht nach der alten Nomadenweise lebten, oder daß hier eine Entlehnung vorliegt. Das Gebiet der Kinditen, bei denen dieser Personname vorkommt, erstreckte sich bis in die alten Kulturländer am Euphrat und Tigris (s. die „Karte zur Vorgeschichte des Islam" in A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Bd I, 1885). Auch die Hebräer aber können schon vor ihrer Einwanderung in Kanaan unter dem Einfluß der Religion eines seßhaften Volkes, etwa der Babylonier, den Stier als heiliges Tier angenommen haben. Vielleicht auch sind in der kultischen Bedeutung des Stieres bei den Babyloniern, Phöniziern, Hebräern selbstständige Verzweigungen einer ursemitischen Vorstellung zu erblicken. Sie würde darauf verweisen, daß die Ursitze der Semiten nicht in der Wüste zu suchen seien.

Tiele findet wegen des lokalen Charakters des israelitischen Stierdienstes die Vermutung nahe liegend, daß das Stierbild erst dann auf Jahwe angewandt worden sei, als dieser mit dem aramäisch-kanaanäischen Gewitter- und Stiergott Hadad verschmolzen worden war. Aber dann wäre der Erfolg des von Jerobeam eingerichteten Stierdienstes schwer zu erklären. Die Entstehung des ephraimitischen Stierdienstes ist jedenfalls am einfachsten dann verständlich, wenn sie eine Erneuerung althebräischen Brauches war.

2. Der Stierdienst bei andern semitischen Völkern. Sind die Spuren für alte Heiligkeit des Stieres bei den Hebräern nur unsicher, so finden wir zuverlässige in großer Zahl bei denjenigen Völkern, mit deren Religion einst die der Hebräer im wesentlichen identisch war. Wie der Löwe als heiliges Tier der weiblichen Himmelsgottheit in der babylonisch-assyrischen und in der syrophönizischen Religion (s. oben Bd II, S. 176 f.), so erscheint der Stier als solches der männlichen. Als ein Tier wurden auch die assyrischen, syrophönizischen und philistäischen Wassergottheiten dargestellt, nämlich in dem Tier ihres Elementes, dem Fisch, oder doch in halber Fischgestalt (s. A. „Atargatis" und „Dagon"). Den Stier zum Gottesbild zu wählen, lag bei viehzuchttreibenden Völkern nahe. Auch die alten Arier erklärten die Himmelserscheinungen durch Vergleichung mit dem Leben ihrer Herden. Spätere Reste solcher uralten Anschauungen sind der Urstier des Zendavesta und der Stier des Mithras wie der des Schiwa. Der Stier ist Repräsentant der Kraft und Stärke (אביר) und stellt deshalb bei den Semiten die vernichtende, zugleich aber auch zeugende Allgewalt der Gottheit dar.

Eine „totemistische" Auffassung als zu Grunde liegend anzunehmen, sind wir dabei nicht genötigt, obgleich wir uns gewiß vorzustellen haben, daß der Stier nicht nur als ein Abbild der Gottheit erschien, sondern daß die Gottheit wirklich als ein Stier gedacht

wurde. Wenn bei den Arabern ein Unterstamm von Hamdân und ʿAbd Manâh genannt wird taur „Stier" (Robertson Smith, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament, in dem Journal of philology IX, 1880, S. 79), so ist dies keinenfalls dafür beweisend, daß der Stamm einen Stier als seinen göttlichen Ahnen und die Stiere als seine Verwandten ansah. Der Stamm konnte sich so nennen, weil er in dem Stier irgendwelche Eigenschaften als abbildlich oder vorbildlich erkannte. In diesem Sinne sind bei verschiedenen Völkern noch in späten Zeiten, wo von Totemismus keine Rede sein kann, Tiernamen als Personennamen gewählt worden. Anders braucht auch der Name taur für den allerdings gewiß mythischen Ahnherrn der Dynastie der Kinditen (Smith, Animal worship, S. 83) nicht erklärt zu werden.

Der Sonnengott läßt sich in dem Stiere kaum erkennen, wie man vielfach gemeint hat. Das Gold der hebräischen Stierbilder muß nicht gerade auf den Glanz der Sonne verweisen, denn auch anderer Götter Bilder waren von Gold. Noch weniger ist die Behauptung überzeugend, daß die Kraft des Stieres speziell die versengende Sonnenglut repräsentiere (Kuenen S. 236). Allerdings ist bei den Babyloniern das Bild des Stieres im Tierkreis des Himmels das Zeichen des Marduk (Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890, S. 62—64. 88 ff.), und Marduk, das „Sonnenmilchkalb" (nach brieflicher Mitteilung von P. Jensen, dem ich auch Hinweisungen auf babylonisch-assyrische bildliche Darstellungen verdanke), ist der Gott der Frühsonne. Aber der Stier war bei den Babyloniern auch und, wie es scheint, speziell dem Gewittergott heilig. Häufig wird auf den Denkmälern ein Gott dargestellt, der auf einem Stiere steht und an einem Stock einen zweistrahligen Blitz (?) hält (G. Hoffmann, Zeitschrift für Assyriologie XI, 1896, S. 253). Auf dem Asarhaddon-Denkmal von Sendschirli ist ein Gott mit dem Dreizack abgebildet, der auf einem gehörnten Tiere steht, welches wohl nur ein Stier sein kann. Dieser Abbildung entspricht nach v. Luschan annähernd die eines Gottes mit dem Dreizack auf einem geflügelten Stier in dem, so viel mir bekannt, auch jetzt noch nicht genau reproduzierten Relief von Maltaija (s. die Abbildungen bei v. Luschan: Königliche Museen zu Berlin, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen, Heft XI, 1893, S. 18. 23). Den assyrischen Gewittergott kennen wir jetzt unter dem Namen Adad (s. A. „Hadad-Rimmon", Bd VII, S. 291, 9 ff.). Daß der Gott mit dem Blitz, also auch der auf dem Stiere stehende, in der That Adad ist, wird neuerdings bestätigt durch die Abbildung auf einer von Koldewey im Jahre 1900 in Babylon gefundenen cylinderförmigen Lasurstange aus dem Tempel Esakkil. Dargestellt ist ein Gott mit Blitzen in beiden Händen. Nach der beistehenden Inschrift in neubabylonischen Keilschriftzeichen ist die Stange das „Siegel des Gottes Adad", also auch der dargestellte Gott zweifellos Adad. Einen Stier hat er in dieser Abbildung nicht bei sich. Die Abbildung einer zweiten, am selben Orte gefundenen Lasurstange stellt nach der in neubabylonischen Zeichen beigegebenen Inschrift den Gott Marduk dar ohne den Blitz (Mt der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, November 1900 Nr. 5, S. 12 ff.). Darnach ist also sicher Adad, nicht, wie man früher gemeint hat, Marduk der mit dem Blitz dargestellte Gott. Der babylonisch-assyrische Adad ist derselbe Gott, der bei den Westsemiten unter dem Namen Hadad als Gewittergott und auf einem Stiere stehend vorkommt. Wir besitzen Bilder des aus Syrien nach Rom verpflanzten Jupiter von Doliche, die ihn auf dem Stiere stehend darstellen (s. Fel. Hettner, De Iove Dolicheno dissertatio philologica, Bonn 1877). Der „Zeus" von Hierapolis in Syrien wurde abgebildet auf Stieren sitzend (Lucian, De Syria dea § 31). In dem Gott von Doliche und in dem hierapolitanischen Zeus ist kein anderer Gott als der aramäisch-kanaanäische Hadad zu erkennen (s. A. Hadad-Rimmon, S. 291 f.). Darnach war, wie es scheint, gerade dem Gewittergott die Kombination mit dem Stiere charakteristisch. Man vergleiche, daß die Hadad-Statue von Sendschirli in Nordsyrien den Gott abbildet mit einer Kopfbedeckung, die je zwei Hörner an beiden Seiten hat (Mt aus den orientalischen Sammlungen XI, S. 84 und Tafel VI). Der hettitische Gewittergott einer 1899 auf dem Boden des alten Babels gefundenen Doleritstele (in der Rechten eine dreigezackte Flamme, in der Linken einen Hammer haltend) trägt auf dem Haupt eine spitze Mütze, an den Ecken mit zwei Erhebungen versehen, die an kleine Hörner erinnern können (s. die Abbildung in: Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft, Heft 1: Die hettitische Inschrift gefunden in der Königsburg von Babylon . . . veröffentlicht von R. Koldewey, 1900). Diese Reliefdarstellung deckt sich fast ganz „mit einer der 1888 in Sendschirli gefundenen, als Wandverkleidung eines Thorgebäudes dienenden Reliefs" (a. a. O., S. 4; s. die Abbildung S. 3). In der Reliefdarstellung von Sendschirli

sind die Ecken an der Mütze auch vorhanden, treten aber weniger hervor. Abgesehen von diesen zweifelhaften „Hörnern" des Gewittergottes Hadad, steht seine Kombination mit dem Stiere fest. — Mit dieser Beobachtung würde übereinstimmen die Darstellung Jahwes als Stier, da auch der alte Hebräergott offenbar vorzugsweise ein Gewittergott war.

Aber wir dürfen das Stierbild bei den Westsemiten kaum auf den Gott Hadad beschränkt denken. Jene Erzählung der Griechen von der Entführung der Europa durch Zeus, der dabei in Stiergestalt auftritt, ist eine Gräzisierung der Kunde von den Wanderungen des in Stiergestalt verehrten phönizischen Baal und seiner Paredros, der Astarte, nach Kreta (für die Identität der Astarte und Europa s. De Syria dea § 4). Europa mit dem Stier ist abgebildet auf sidonischen Münzen und auf solchen der kretischen Stadt Gortys (Höck, Kreta, Bd I, 1823, S. 98; Overbeck, Griechische Kunstmythologie, Bd II [Besonderer Theil, Bd I, 1 Zeus], 1871, S. 461 f.; vgl. Münztafel VI, 9—11; außerdem viele andere Darstellungen dieser Gruppe aus Orten, die den ursprünglichen Lokalitäten des Mythos ferner liegen). Achilles Tatius (I, 1) beschreibt ein Gemälde im Astartetempel zu Sidon, das die Entführung darstellt. Ein Fest dieser Entführung wurde nach Malalas (Chron. ed. Dind. S. 31) noch zu seiner Zeit (6. Jahrh. n. Chr.) von den Tyriern gefeiert. Wie in diesem Mythos der Baal als Stier erscheint, so redet Silius Italicus (Punica III, 104 f.) von der cornigera frons des punischen Milichus, d. i. des Melkart. Ferner darf der Asterios-Minotauros von Kreta, halb als Mensch, halb als Stier dargestellt (Apollodor III, 1, 4), vielleicht angesehen werden als entstanden aus dem Gott der alten phönizischen Kolonien auf Kreta. Ihm wurden Menschenopfer gebracht wie dem Baal der Phönizier (Preller, Griechische Mythologie, Bd II³, 1875, S. 124 f.). Die bei Gortys weidende Herde, aus welcher der Minotauros hervorgeht, wird von Einigen eine Sonnenherde genannt; das mag darauf verweisen, daß sie mit einem phönizischen Sonnengott zusammenhängt. Der von Poseidon aus dem Meere gesandte, von Minos dieser Herde einverleibte Stier, der den Minotauros erzeugt, entspricht etwa dem über das Meer kommenden Stiere der Europa, d. i. dem Baal, der seine schöne Beute nach Gortys trägt (Preller II, S. 121. 200; vgl. S. 117). Von Herakles gebändigt, verläuft sich der kretische Poseidonstier nach Marathon und wird zum zweiten Mal überwunden von Theseus (Preller II, S. 292); bei Marathon findet sich noch eine andere Spur von phönizischem Kultus (Baudissin, Studien II, S 156). Wie Minotauros den Beinamen Asterios oder Asterion führt, so auch der auf Kreta verehrte Zeus, und dieser Zeus Asterios, der Herr des gestirnten Himmels und der Sonne, wird in dem Bild eines schimmernd weißen Stieres dargestellt (Preller II, S. 117 f.). — In dem Tempel des Zeus Atabyrios auf Rhodos, d. i. des Baal vom Berge Tabor, dessen Kultus phönizische Kolonisten ausbreiteten, stand ein eherner Stier; nach Andern waren es mehrere Stiere (Studien II, S. 248 f.). Auf Münzen von Damaskus und dem phönizischen Arados findet sich der Stier dargestellt neben andern heiligen Bildern (a. a. O., S. 194 f.). — Obgleich auf die rabbinischen Erzählungen vom Molochbild als einem hohlen Erzbild mit Stierkopf, auf dessen vorgestreckte Arme die Kinderopfer gelegt worden sein sollen, um durch ein im Innern des Bildes geheiztes Feuer gebraten zu werden (Jalkut Schimeoni nach Midrasch Jelamdenu), kein Gewicht gelegt werden darf, so könnte darin doch möglicherweise die richtige Erinnerung an Darstellungen des phönizischen Gottes in Stiergestalt zu erkennen sein. Es ist aber bei der späten Zeit dieser Angabe — das AT schweigt völlig von den Molochbildern, und in der ältern Beschreibung jenes Bildes im Midrasch Echa fehlt der Stierkopf — nicht nur ebensogut möglich sondern doch wohl wahrscheinlicher, daß hier keine genuin-semitische Erinnerung zu Grunde liegt und eine Kunde von dem Minotauros der Griechen ihren Einfluß ausgeübt hat (so G. F. Moore, The Image of Moloch in dem Journal of Biblical Literature 1898, S. 161—165). — Jedenfalls ist die Darstellung eines grasfressenden Ochsen auf einem punischen Denkmal (Gesenius, Phoeniciae monumenta 1837, tab. 25) nicht für ein Gottesbild zu halten (so in meinem Jahve et Moloch, 1874, S. 45), sondern etwa mit Gesenius (a. a. O., S. 448 f.) für ein Symbol der Bitte um Fruchtbarkeit des Landes.

Wenig wahrscheinlich ist es, daß, wie man gemeint hat, der Name des heiligen Stieres (עגל) zu erkennen ist in dem des einen Hauptgottes von Palmyra, Aglibol (s. Bd II, S. 334, 14 ff.); er wurde in Menschengestalt dargestellt. Wohl aber darf darauf verwiesen werden, daß unter den Tieren, die nach dem Buche De Syria dea (§ 41) in dem heiligen Bezirk von Hierapolis gepflegt wurden, sich große Stiere befanden. Auf Heiligkeit der Rinder bei den (wenn nicht zu den Semiten gehörenden, so doch semitisierten) Philistern verweist die Erzählung der Samuelisbücher von der Entsendung der heiligen Lade

aus dem Philisterland auf einem neuen Wagen, bespannt mit säugenden Kühen, die noch kein Joch getragen hatten (1 Sa 6, 7 ff.; vgl. den *ναὸς ζυγοφορούμενος* bei Philo Byblius, Fragmenta hist. graec. ed. C. Müller, Bd III, S. 567, § 10).

Ob es in Zusammenhang steht mit phönizischen Kulten, wenn Dionysos in den Mysterien in Stiergestalt oder doch mit Stierhörnern gedacht und dargestellt wird, als *ταυρόμορφος, ταυρόκερως, βουγενής* (Preller I, 4. A. von Robert 1894, S. 695. 713 f.), muß dahingestellt bleiben, da mit diesem Gott noch viele andere Tiere zusammengestellt werden und da weiter in der griechischen Mythologie der Stier in Verbindungen vorkommt, welche (wie die Flüsse als Stiere, der Stier des Poseidon) nicht auf phönizischem Einfluß beruhen können. Eher verweisen auf solchen die Rinderherden des Helios auf dem seit alten Zeiten von phönizischen Kolonisten bewohnten Sizilien und die des Geryoneus in der phönizischen Kolonialstadt Gades (vgl. Preller II, S. 208 f.).

Die Verbindung des Stieres oder der Kuh mit dem Kult der weiblichen phönizischen Gottheiten läßt sich — so weit ich sehe — nicht mit der gleichen Sicherheit nachweisen. Wenn einmal Philo Byblius von der Astarte erzählt, sie habe sich einen Stierkopf auf das Haupt gesetzt „als Zeichen der Herrschaft" (S. 569, § 24), so beruht diese Angabe nicht notwendig auf altphönizischen Darstellungen der Göttin. Philo mag jüngere Abbildungen gesehen haben, die sie in ägyptischer Weise darstellten mit den Attributen der Isis. So trägt auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek von Gebal die Baalat von Gebal den Kopfschmuck der Isis, bestehend aus zwei Hörnern, die eine Scheibe umfassen (Abbildungen bei de Vogüé, Stèle de Yehawmelek, Paris 1875; Euting, ZdmG XXX, 1876, S. 132 ff.; Corp. Inscript. Semit., Bd I, tab. I, vgl. dazu die Rekonstruktion dieser Abbildung „mit Hülfe der wohl etwas jüngeren syrischen Broncestatuette aus der Collection Péretié" bei Smith-Stübe, Religion, S. 346). Der alte Ortsname Aschterot-Karnajim „Astarte der zwei Hörner" verweist schwerlich auf Stierhörner, sondern wird zu verstehen sein von der Astarte des Ortes Karnajim, d. h. eigentlich „der beiden Berghörner" (so G. F. Moore, Ashteroth Karnaim, Gen. XIV, 5 in dem Journal of Biblical Literature 1898, S. 155 ff.). Auch die Hörner, die man auf punisch-sizilischen und -sardinischen Münzen hinter dem Ohr einer weiblichen Gottheit nach griechischem Typus mit Ährenkranz hervorragen sieht (Münter, Religion der Karthager², Kopenhagen 1821, Taf. I, 10. 11; vgl. S. 68) können durch Mißverständnis der Späteren aus der Mondsichel entstanden sein. Man denke daran, wie in den Darstellungen der Kunst aus den Strahlen Moses „Hörner" geworden sind. Die Kuh als Attribut der Artemis oder Selene muß nicht notwendig von den Phöniziern herstammen. (Eckhel und Lajard haben ohne Beweis den Stier als Bild der syrischen Göttin angenommen, s. Studien z. semit. Religionsgeschichte II, S. 195). — Der einem Horn ähnliche Aufbau, den in Syrien heutzutage Drusinnen und Maronitinnen auf dem Kopf unter dem Schleier tragen, ist schwerlich mit Movers (I, S. 377 f.) anzusehen als ein Rest heidnischer Sitte, welche die Verehrerinnen der verehrten Göttin ähnlich machen sollte, ist vielmehr die geschmacklose Vergrößerung eines noch jetzt vorkommenden bescheidenern Aufsatzes, der dem praktischen Zwecke dient, die unmittelbare Berührung des Schleiers mit dem Gesicht zu verhindern (W. M. Thomson, The land and the book, London 1872, S. 73 f. mit Abbildung). Auch auf einem assyrischen Cylinder ist der Kopfschmuck einer vor der Göttin (Bilit?) stehenden weiblichen Gestalt (Priesterin?), der allerdings wie zwei Hörner aussieht (Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, Taf. I, 5), noch nicht beweisend für die Darstellung der Göttin selbst (vgl. die gehörnte Figur eines „altbabylonischen" Cylinders bei Geo. Smith, Chaldäische Genesis, deutsche Ausg. 1876, S. 87). — Vollständig irrig ist es, wenn Münter (Relig. d. Karthager, S. 68) „das eine goldene Kalb des Jerobeam" für ein Bild der Astarte hält. Über die Darstellung der phönizischen und assyrischen Göttinnen als Kuh oder mit Hörnern s. Scholz S. 284—288.

Auf einem nabatäischen Denkmal ist ein Stier abgebildet, nach Sachau (SBA 1896, S. 1056 f.) ein Bild des Gottes Ḳuṣajjû (oder Ḳaṣiu, קציו). Es ist aber zweifelhaft, ob der in dieser Inschrift vorkommende Name Ḳaṣiu hier, oder wo er sonst noch vorkommt, ein Gottesname ist, und auch ob dies Stierbild überhaupt ein Gottesbild sein soll (s. Chabot in der Revue Sémitique 1897, S. 83 f.; vgl. A. „Edom", Bd V, S. 166 f.).

Von dem Stier als eigentlichem Gottesbild bei den Babyloniern oder bei den Assyrern ist mir nichts bekannt. Doch weisen der Stier unter der Gestalt des Gewittergottes, der Stier Marduks im Tierkreis (s. oben) und die geflügelten Stierkolosse mit Menschenköpfen an den Tempelthoren auf mythologische Bedeutung des Stieres. In dem Gilgamis-

Epos ist die Rede von einem Himmelsstier, den der Himmelsgott Anu sendet (P. Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, in Schraders Keilinschriftlicher Bibliothek, Bd VI, 1900, S. 172 ff.). Auf eine Erklärung dieses Himmelsstiers wird man einstweilen zu verzichten haben. Nach Hommel (Die südarabischen Altertümer des Wiener Hofmuseums, 1899, S. 32) trägt in einer Mondhymne von Ur der Mondgott Sin das Epitheton: „junger Wildstier". Vgl. über Babylonisches überhaupt Scholz S. 403—405 und Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians (The Hibbert Lectures 1887, London 1887), S. 289—291.

3. Geschichte des hebräischen Stierdienstes. Daran, daß der Stierdienst bei den Hebräern sehr alt war, ist nach dem oben dargestellten Sachverhalt kaum zu zweifeln. Es stände darum an sich nichts im Wege, mit Ex c. 32 eine Ausübung dieses Kultus während des Wüstenzugs anzunehmen. Nach jener Erzählung errichtete Aaron dem Volke, während Mose auf dem Berge verzog, ein goldenes Stierbild als Darstellung des Gottes, welcher Israel aus Ägypten geführt hatte. Die Einzelheiten dieses Berichtes machen aber nicht den Eindruck der Geschichtlichkeit. Wohl mochten die Israeliten auf dem Wüstenzug eine genügende Menge goldener Ohrringe bei sich führen, um daraus ein Stierbild herstellen zu können (v. 2), das offenbar nicht als ein kleines Bild gedacht ist, denn Aaron baut einen Altar vor demselben (v. 5), stellt nicht etwa das Bild auf den Altar. Schwerlich aber ist denkbar, daß man auf dem Wüstenzug im stande war, ein großes massiv goldenes Bild (ein Gußbild v. 4) herzustellen; daß Mose dies Bild verbrannte und zu Staub zermalmte (v. 20), könnte jedenfalls nicht wörtlich verstanden werden. Dagegen könnte man ein bescheideneres Stierbild wohl in der Wüste hergestellt oder vielleicht schon aus Ägypten mitgebracht haben. In Wirklichkeit ist gewiß die Erzählung nur eine Polemik gegen den von Jerobeam offiziell eingeführten Stierdienst. Feierlich wird dieser schon in der Wüste von Jahwe verurteilt. In der Darstellung Aarons, als bei dieser Abgötterei beteiligt, ist eine Hinweisung auf levitische Priester des Nordreiches zu erkennen, die an dem Stierdienst zu Dan und Betel sich beteiligten (Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des ATs, 1869, S. 55; vgl. Ewald Bd III, S. 471). Die Erzählung gehört unter den Pentateuchquellen nicht der sogenannten priesterlichen Schrift an, die überall die Würde des Aaronidischen Priestergeschlechts so hoch stellt, sondern dem jehovistischen Buche, einem Erzähler, der für den auf Mose zurückgeführten bildlosen Jahwedienst eintritt im Gegensatz zu den Vermischungen des Jahwedienstes mit althebräisch-heidnischen oder fremdländischen Kultusformen.

Eine sicher geschichtliche Nachricht über Stierdienst besitzen wir erst in dem über Jerobeam I. Berichteteten 1 Kg 12, 28 ff. (vgl. 2 Chr 11, 15). Er stellt zu Betel und Dan je einen goldenen Stier auf als Bild des Gottes, welcher Israel aus Ägypten heraufgeführt. Er errichtet (für diese Bilder) Höhenhäuser, bestellt ihnen eine nichtlevitische Priesterschaft und setzt einen jährlichen Festtag auf den 15. des 8. Monates. Der Text ist 1 Kg 12, 30 nicht ganz in Ordnung; es scheint im Hebräischen etwas zu fehlen (s. dagegen Kittel z. d. St.); der Text der LXX bietet handschriftlich variierende Ergänzungen. Das Kalb von Dan in v. 29 f. zu streichen (Klostermann, Farrar), liegt keine Veranlassung vor, obgleich Stierdienst zu Dan allerdings sonst nicht bezeugt ist (abgesehen von Tob 1, 5 א ἐν Δάν). Es läßt sich aber nicht verstehen, weshalb Jerobeam an dem einen Orte Betel zwei Stierbilder aufgestellt haben sollte; an einen Ersatz oder eine Nachahmung der beiden Cherube in der Cella des Salomonischen Tempels (Klostermann, Farrar nach dem Vorgang Älterer, so Moncaeius [c. VII: Cherubos Mosaicos vitulorum Jeroboamicorum argumento, quos Pseudocherubos fuisse asseritur, formâ vitulinâ exstitisse], s. ferner bei Bochart S. 373 f.) ist gewiß nicht zu denken, da Cherubsbilder nicht als „Kälber" bezeichnet worden sein würden und überhaupt der Gegensatz, in welchem der Kultus von Betel zu dem in Jerusalem stand, auf eine von der dortigen ganz verschiedene Darstellung verweist. — Aus welchem Material die Stierbilder Jerobeams hergestellt waren, wird im Königsbuch nicht berichtet, und die Darstellung des Exodus ist, obgleich nur von Gold als Material geredet wird, in dem, was über die Zerstörung des Bildes gesagt wird, nicht einheitlich. Wenn in Ho 8, 6, wo von der Vernichtung des Stierbildes „Samariens" die Rede ist, שבבים „Splitter" bedeutet, so müßte an einen hölzernen, von Gold überzogenen Kern des Bildes gedacht werden, was dem uns sonst aus dem AT über die Götterbilder Bekannten entsprechen würde (Wellhausen zu Ho 8, 6).

Jerobeam hat ohne Zweifel nur zur Geltung gebracht was dem Volke längst bekannt und wohl niemals ganz ungewohnt war. Indem er in politischem Interesse Nordisrael

entwöhnen wollte von dem jerusalemischen Tempel als dem Hauptheiligtum der Nation, kam er alten Neigungen des Volkes entgegen mit der Errichtung volkstümlicher Bilder an den von ihm zu Hauptheiligtümern erhobenen altheiligen (s. oben Bd VIII, S. 186 ff.) Stätten. Der Grund seines Erfolgs war wohl weniger die Abneigung des Volkes gegen den bildlosen Kultus des Salomonischen Tempels (Ewald) als das Mißfallen an der Neuerung phönizisch-fremdländischer Ausstattung des Tempels. Ihr gegenüber konnte der alte Stierdienst als ein ehrwürdig nationaler erscheinen (Kuenen, Duhm; vgl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie[5], 1896, S. 106).

Aus Ho 8, 5 f. geht nicht hervor, daß auch zu Samarien ein Stierbild stand; das „Kalb" des Hauptkultusortes in Ephraim, Betel, kann „das Kalb Samariens" genannt werden, indem Samarien, die Hauptstadt, das ganze Reich repräsentiert (vgl. Ho 10, 5). Daß die in der Richterzeit von Gideon zu Ophra (Ri 8, 24 ff.), von Micha auf dem Gebirge Ephraim (Ri 17, 5; vgl. c. 18, 30) aufgestellten Ephodbilder Stierbilder waren (de Wette S. 338; Vatke S. 267 ff.; Kuenen S. 236) und daß ebensolche noch in der Königszeit zu Gilgal, Beerseba und an andern Orten standen (Vatke S. 402), ist möglich, aber nicht nachweisbar. Daß eines der verschiedenen Gottesbilder Michas ein Stierbild war, könnte etwa zu entnehmen sein aus der Verpflanzung dieses Bildes nach Dan (Ri 18, 18 ff.), sodaß also Jerobeams Stierdienst zu Dan eine Fortsetzung des alten Kultus wäre. Aber die Bemerkung Ri 18, 31, die — wahrscheinlich mit Recht — ein einziges Gottesbild Michas annimmt, läßt dies Bild (פֶּסֶל) nur so lange zu Dan aufgestellt sein, als der Tempel zu Silo bestand, also etwa bis zum Ausgang der Richterzeit. — Die Identifizierung des Stierbildes mit dem Baal im B. Tobias (c. 1, 5: *ἔθυον τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει*) beruht auf Unwissenheit des späten Autors.

Der von Jerobeam eingerichtete Stierdienst scheint bestanden zu haben bis zum Untergang des Nordreiches (2 Kg 17, 16). Eine Beseitigung dieses Kultus fand, als Jehu den Baaldienst ausrottete, nicht statt (2 Kg 10, 29), ein deutliches Zeichen dafür, daß Jehu den Stierdienst als Jahwedienst anerkannte. Auch von einer Verwerfung des Stierdienstes durch den großen Propheten des Nordreiches Elia, den Eiferer gegen den Baaldienst, wird nicht berichtet. Daraus geht allerdings gewiß nicht hervor, daß Elia den Stierdienst billigte oder auch nur als die bis dahin berechtigte Religionsform ansah. Elia wendet sich gegen den ausländischen Gottesdienst in Israel als das zunächst zu vertilgende Übel (s. dazu Robertson a. a. O.). Was ihn selbst betrifft, so berichtet die Erzählung von der Gottesoffenbarung am Horeb, die in ihrer charakteristischen Form gewiß eine ihm wirklich zu teil gewordene Erkenntnis wiedergibt, daß Gott an ihm vorübergegangen sei als ein „stilles, sanftes Sausen". Damit ist die Verehrung Gottes im Stierbild unvereinbar. Die Polemik schon des Propheten Achijja von Silo zu Jerobeams Zeit gegen die „andern Götter" Jerobeams 1 Kg 14, 9 mag einem spätern Verfasser der jenem Propheten in den Mund gelegten Rede angehören. Jedenfalls liegt in nachmals redigierter Form vor die Erzählung von einem ungenannten „Gottesmann" aus Juda, die ihn gegen den Altar Jerobeams zu Betel auftretend darstellt (1 Kg c. 13). Es ist aber wohl möglich, daß die Propheten Judas von Anfang an den Stierdienst mißbilligten.

Ein unanfechtbares Zeugnis gegen den Kultus von Betel, allerdings nicht ausdrücklich gegen den Stierdienst, finden wir zuerst bei dem judäischen Propheten Amos in der Mitte des achten Jahrhunderts. Er verkündet dem Orte, daß er zu einem „Nichts" werden solle (c. 5, 5). Was er gerade an Betel vor andern Kultusorten auszusetzen fand, ist wohl vor allem, obgleich man es nicht immer so verstanden hat (s. Wellhausen z. d. St.), die Art, wie speziell dort Jahwe verehrt wurde, nämlich im Stierbild. Dazu kommt, daß Amos an anderer Stelle (c. 8, 14; der Text ist allerdings nicht unangefochten) neben der „Verschuldung Samariens", womit, so wie der vorliegende Text lautet, gewiß das Kalb von Betel gemeint ist (vgl. Ho 8, 5), den Gott von Dan nennt und dessen Verehrern den Untergang verkündet. An derselben Stelle erwähnt er auch den Kultus von Beerseba, ohne aber gegen den Gott von Beerseba zu polemisieren. Dies wird darauf beruhen, daß zu Beerseba ein Stierbild nicht stand.

Ausdrücklich gegen den Kälberdienst wendet sich unter den Propheten, von denen wir Schriften besitzen, zuerst und allein des Amos jüngerer Zeitgenosse, der wahrscheinlich von Geburt dem Nordreich angehörende Hosea. Ihm ist dieser Kultus als Bilderdienst mit dem Götzendienst gleichwertig, das Kalb ein „Nichtgott" (c. 8, 5 f.; 13, 2; vgl. c. 10, 5 f.). Aus Ho 13, 2 ist kaum zu entnehmen, daß im Stierdienst wie im Molochsdienst Menschenopfer vorkamen (so Kuenen; nach Hitzig z. d. St. wären die hier genannten Kälberverehrer zugleich Molochsdiener gewesen und hätten als solche die Menschenopfer gebracht). Man

wird vielmehr statt: „die Menschen Opfernden, Kälber küssen sie“ zu übersetzen haben mit Keil u. a.: „Opfernde unter den Menschen“; denn die verabscheuenswerten Menschenopfer würde der Prophet „schwerlich nur so beiläufig“ erwähnt haben (Wellhausen z. d. St.). Der Plural עֲגָלִים dieser Stelle „kann das Genus bezeichnen“ (Wellhausen), sich also ausschließlich auf den Kultus von Betel beziehen.

In Juda hat offenbar der Stierdienst niemals eine Stätte gefunden, da sich nirgends eine Hinweisung auf judäischen Kultus dieser Art findet und die ausschließliche Polemik Hoseas gegen das Kalb Samariens zu Betel unverständlich wäre, wenn er in Juda denselben Kultus gekannt hätte. Der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches sieht den Stierdienst als die spezielle Sünde Jerobeams an, womit er Israel sündigen machte (1 Kg 14, 16; 15, 26; 16, 27 u. s. w.). Schon deshalb ist nicht anzunehmen, daß der Stierdienst in der von Mose begründeten Religion jemals eine Stelle hatte (gegen diese Annahme besonders E. König). Auch das offenbar auf Mose zurückgehende Zeichen der göttlichen Gegenwart, die heilige Lade, neben dem ein Stierbild nicht als ein zweites, überdies ganz andersartiges Zeichen der Gottesgegenwart bestehen konnte, spricht dagegen, daß das Stierbild ein Bestandteil der genuin mosaischen Religion war. Der Stierdienst scheint sich also aus der vormosaischen Zeit neben den von Mose neubegründeten Formen des Gottesdienstes erhalten zu haben. **Wolf Baudissin.**

Kaleb. — Litteratur: J. Wellhausen, De gentibus et familiis judaeis quae 1 Chr 2. 4 enumerantur, Göttingen 1870; H. Grätz, Die Keṇubaiten oder Kalebiten in Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. des Judentums XXV (1876), 461 ff.; A. Kuenen, De Uitzending der Verspieders in Theol. Tijdschr. XI (1877), 545 ff.; J. Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs² (1889), 336—338; Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896, 114 ff. 147 f.

Für die herkömmliche Meinung gilt K. als einer der zwölf Kundschafter, die Moses von der Wüste Pharan aussandte, um das gelobte Land von der Wüste Zin im Süden bis an die Grenzen von Hamath im Norden auszuspähen; Kaleb soll in dieser Eigenschaft den Stamm Juda vertreten haben, also Judäer gewesen sein (Nu 12, 16; 13, 1—17ᵃ. 21. 25). Aber das ist nicht die eigentliche, ursprüngliche Bedeutung von K. Um diese zu erkennen, empfiehlt es sich nicht, von Nu 13 f. auszugehen. Andere Stellen des ATs geben darüber hinreichend gesicherten Aufschluß. Jos 14, 6. 14 hat der Name K. ben Jephunne (vgl. 1 Chr 7, 38) den Zusatz „der Kenissiter“ (oder Kenisiter). Damit stimmt überein, daß der Kenisiter Othniel (עָתְנִיאֵל בֶּן־קְנַז) als (jüngerer) Bruder K.s bezeichnet wird Jos 15, 17 f.; Ri 1, 13; 3, 9. 11. Die Kenisiter קְנִזִּי sind nun ein Stamm, der sonst zu den Edomitern gerechnet wird Gen 36, 15. 42. 53; Kenas, der Stammvater, gilt als Enkel Esaus Gen 36, 11; 1 Chr 1, 36, wie z. B. Manasse und Ephraim als Enkel Jakobs angesehen werden. Kaleb und Othniel sind nach diesen Stellen ursprünglich nicht Israeliten (vgl. Gen 15, 19), sondern Edomiter, die sich aber von ihrem Volk getrennt und Israel angeschlossen haben. Wie dieser Anschluß erfolgte, zeigen uns die Nachrichten über ihre Wohnsitze. Nach Jos 14, 6—15; 15, 13—19; Ri 1, 12—15. 20 wohnt Kaleb in Hebron, Othniel in Debir (s. Judäa S. 563, 43). Über die Wohnsitze des ersteren erfahren wir Genaueres aus 1 Chr 2, 42—49. Nach diesen Versen, die sich ohne Zweifel auf vorexilische Verhältnisse beziehen, sind die wohlbekannten Orte Maresa (so LXX; s. Judäa S. 563, 23), Siph (ebend. S. 569, 45), Hebron (ebend. S. 564 ff.), Thappuah (ebend. S. 564, 14), Maon (ebend. S. 569, 35) und Bethzur (S. 570, 7) im Besitze Kalebs. Für Jorkeam V. 44 ist wohl Jokdeam zu lesen, der Name einer Stadt, die in der dritten Gruppe der Städte Judas neben Maon u. s. w. Jos 15, 56 erwähnt wird, aber heute unbekannt ist. Madmanna V. 49 ist Jos 15, 31 eine Stadt des Negeb (s. d. A.), Machbena ist wohl ebenfalls eine Stadt, und Gibea wird dem Gibea Jos 15, 57 (S. 569, 60) entsprechen. In derselben Gegend saßen die Kalebiter (hebr. כָּלִבִּי, 1 Sa 25, 3 nach dem Ḳrē) zur Zeit Sauls und Davids; von ihnen kennen wir den reichen Nabal aus 1 Sa 25. Er wohnt in Maon, betreibt aber seine Viehzucht (3000 Schafe, 1000 Ziegen) von Karmel (s. S. 569, 39) aus. Nach 1 Sa 30, 14 gehörte ein Teil des Negeb ebenfalls den Kalebitern, sie geboten also von ihren Städten aus über einen Teil des südlichen Weidelandes. Dazu mag erwähnt werden, daß die LXX 1 Sa 27, 10 u. 30, 29 statt „Negeb (Städte) der Keniter“ liest „Negeb (Städte) der Kenisiter“; es würden damit ebenfalls die Kalebiter gemeint sein. In diesen Gegenden hat sich David eine Zeit lang als Freibeuter aufgehalten 1 Sa 25. Seine ersten Frauen 2 Sa 2, 2 waren kalebitischer Herkunft, Ahinoam aus Jesreel (Jos 15, 56) und Abigail aus Maon-Karmel 1 Sa 25, 40—43.

Auch von Ziklag aus pflegte er diese Verbindungen, indem er von der Amalekiterbeute Geschenke an die dortigen Geschlechtshäupter sandte 1 Sa 30, 26—31. Nach dem Tode Sauls nahmen David und seine Leute ihren Wohnsitz in Hebron und den umliegenden Städten, d. h. in dem Gebiet der Kalebiter, und hier wurde David von den Vertretern Judas zum König gesalbt 2 Sa 2, 1—4. Das neue Reich umfaßte Kaleb und Juda, erhielt aber den Namen Juda, obwohl der König im Gebiete K.s wohnte. So kam es, daß man sagen konnte, K. erhielt Grundbesitz unter den Judäern Jos 15, 13. Dieser Ausdruck zeigt, daß die Kalebiter trotz des förmlichen Anschlusses, der sie mit Juda verband, doch ihre Selbstständigkeit nicht aufgegeben hatten, und die Erzählung Jos 14, 6—15 will die eigentümliche Thatsache erklären, daß die nichtisraelitischen Kalebiter (Kenisiter) über einen so bedeutenden Grundbesitz in dem Gebiete Israels frei geboten. Dieser Umstand verbreitet das rechte Licht über den Versuch Absaloms, gerade in Hebron die Fahne des Aufruhrs gegen David zu entfalten.

Das bisher Gesagte beweist zur Genüge, daß Kaleb der Name eines mächtigen Geschlechts ist; man könnte auch wohl sagen, der Name eines Stammes. Wie die volkstümliche Sage bei anderen Geschlechtern und Stämmen verfuhr, so auch hier. Der Stamm wurde personifiziert, sein Name wurde zugleich der Name des Stammvaters, des heros eponymus des Stammes. Von ihm als einer Einzelperson erzählte man die Geschicke der Gesamtheit und ihrer Teile. Dahin gehört die Geschichte von Achsa, der Tochter K.s Ri 1, 12—15; Jos 15, 15—19. Töchter bezeichnen in dem genealogischen Schema des ATs überhaupt schwächere Geschlechter, die ihre Selbstständigkeit an ein stärkeres Geschlecht verloren haben. Das kalebitische Geschlecht Achsa ist in Folge der Eroberung der Stadt Debir durch das kenisitische Geschlecht Othniel in dieses aufgegangen und hat ihm den wertvollen Besitz der oberen und unteren Quellen (oder Singular?) zugebracht — das wird der geschichtliche Vorgang sein, den jene Erzählung in die anziehende Form persönlicher Erlebnisse gekleidet hat. Wir werden unten noch einem anderen lehrreichen Beispiel solcher Stammes- oder Geschlechtssagen begegnen.

In den vorhin näher bezeichneten Gegenden blieben die Kalebiter bis in die Zeiten des Exils hinein die Herren. Damals aber drangen die Edomiter (s. Bd V, S. 169 f.) von Südosten her in dieses Gebiet vor und scheinen die Kalebiter wenigstens der Mehrheit nach vertrieben zu haben. Sie wichen nach Norden hin aus und fanden in dem eigentlichen Gebiet der Judäer, das durch die Maßregeln Nebukadnezars II. 598, 587 und 582 einen Teil seiner Bevölkerung verloren hatte, neue Wohnsitze. Von diesen ist 1 Chr 2, 50—55 die Rede. Dort werden Kirjath Jearim (s. S. 571, 6), Bethlehem (s. Bd II, S. 666 f.), Beth Gader (unbekannt), Zorea und Esthaol (s. S. 562, 37—45), Netopha (s. S. 584, 56), Ateroth Beth Joab (vgl. 1 Chr 4, 14 und Neh 11, 35) und Jabez (unbekannt) als die von K. besetzten Orte genannt; sie liegen, soweit wir sie nachweisen können, in der südlichen und westlichen Nachbarschaft Jerusalems. Wenn die V. 52 u. 54 genannten Manahthiter mit dem in LXX zu Jos 15, 59 erwähnten Manocho (s. S. 571, 3) zusammenhängen, so würde dieser Ort uns in dieselbe Gegend weisen. Die Bewohner aller dieser Orte werden hergeleitet von dem kalebitischen Geschlecht Hur V. 50, das in der nachexilischen Zeit auch in Jerusalem selbst vertreten ist. Denn Rephaja ben Hur wird Neh 3, 9 als der Vorsteher des halben Bezirks von Jerusalem bezeichnet. Dieser Wechsel des Wohnsitzes ist 1 Chr 2, 18 f. in der künstlichen Sprache der Genealogien so ausgedrückt: als die Asuba (das erste Weib K.s) gestorben war, heiratete K. die Ephrath, und die gebar ihm den Hur (vgl. V. 50). Ephrath ist der Name der Landschaft, die sowohl Bethlehem Mi 5, 1 (vgl. Bd II, S. 667, 20 ff.) als auch Kirjath Jearim Ps 132, 6 umfaßt. Auch Ashur, der Vater Thekoas 1 Chr 2, 24; 4, 5 ist ein Zweig des Geschlechts Hur; denn אַשְׁחוּר ist verkürzt aus אִישׁ־חוּר. Also war auch Thekoa bei Bethlehem in späterer Zeit kalebitisch. Diese Kalebiten gelten nun in der Chronik als Judäer, K. wird durch Hezron 1 Chr 2, 5. 9. 18 auf Juda zurückgeführt. Chalubai V. 9; 4, 1 (statt Karmi) und Kalub 4, 11 sind Nebenformen zu Kaleb. Jetzt ist der Unterschied zwischen K. und Juda verschwunden, nach dem Exil ist das kalebitische Geschlecht Hur als judäisch anerkannt worden. Der anfängliche Anschluß hat zur Verschmelzung geführt.

Die Kundschaftergeschichte Nu 13 f. will einerseits hervorheben, daß der vierzigjährige Aufenthalt Israels in der Wüste eine göttliche Strafe war für den Ungehorsam des Volks; diese Seite der Erzählung liegt außerhalb dieses Artikels. Andererseits behandelt sie die Ausnahme, daß Josua und Kaleb Nu 14, 6. 38 (Kaleb und Josua V. 30) diese Strafe nicht haben erleiden müssen. Hierin treten nun bedeutsame Unterschiede zwischen

den älteren und jüngeren Bestandteilen dieser Kapitel hervor. Die jehovistische Erzählung rühmt nur von K., daß er von einem anderen Geist erfüllt gewesen und vollen Gehorsam gegen Jahve gezeigt habe V. 24. Ebenso liest man es Dt 1, 36 und findet erst V. 38, daß Josua im Gegensatz zu Moses ebenfalls von dem göttlichen Strafurteil ausgenommen wird. Auch in Jos 14, 6—15 ist davon die Rede, daß K. als Kundschafter von Moses ausgesandt worden sei und vollen Gehorsam gegen Jahve gezeigt habe — abgesehen freilich von den letzten Worten in V. 6, wo die Beziehung auf Josua später hinzugekommen sein wird. Hieraus läßt sich auf eine ältere Gestalt der Kundschaftergeschichte schließen, die von K. und seinen „Brüdern" (Jos 14, 8) allein handelte. In Dt 1, 19—46 wird Josua als Kundschafter nicht genannt; es ist daher sehr fraglich, ob die jehovistische Darstellung ihn als solchen gekannt hat. Ferner gehen die Kundschafter in JE Nu 13 f. nur durch das Bergland von Süden her bis zum Thal von Eskol bei Hebron (s. S. 568, 23), d. h. sie durchwandern nur das Gebiet K.s, das ihm in der älteren Zeit gehörte Nu 13, 22—24; Dt 1, 24 (vgl. Dt 1, 36; Jos 14, 9), während sie nach der Darstellung des Priesterkodex nordwärts bis an die Grenze von Hamath gelangen Nu 13, 21. 25. Dieser Zug bestätigt in deutlicher Weise, daß die Kundschaftergeschichte ursprünglich nur K. und seine älteren Wohnsitze im Auge gehabt hat. Ein hohes Alter wird ihr überhaupt nicht zuzuschreiben sein, da sie K. nicht mehr von Israel unterscheidet, sondern ihn zu Israel rechnet. Vermutlich liegt ihr die Thatsache zu Grunde, daß K. von Süden her in die Gegend um Hebron vorgedrungen ist und die Wanderung um das Tote Meer nicht mitgemacht hat. Dieser Hergang (vgl. Nu 13, 30; 14, 8 f.) hat sich allmählich in die Kundschaftergeschichte verflüchtigt, weil es für die spätere Gestalt der Überlieferung eine ausgemachte Sache war, daß das ganze Israel, auch K., von Osten her über den Jordan in das Westjordanland eingedrungen ist (vgl. Ri 1 u. Jos 1—12). Wenn nun der Priesterkodex Nu 13, 6 K. zum Vertreter des Stammes Juda macht, so ist das nur verständlich für die nachexilische Zeit, in der das kalebitische Geschlecht Hur den besten und größten Teil des jüdischen Gebietes inne hatte. Die Erzählung Nu 13 f. ist somit für die Frage des Alters der Quellschriften im Hexateuch sehr lehrreich. **Guthe.**

Kalender, christlicher. — 1. Allgemeine Litteratur (betreffend sowohl das christliche wie das vor- und außerchristliche Kalenderwesen). Die Handbücher der Chronologie von L. Ideler (2 Bde, Berlin 1825 f.), W. Matzka (Wien 1844), J. Grotefend (Hannover 1872, — vgl. unten), Franz Rühl (Berlin 1897), B. M. Lersch (Einleitung in d. Chronol., 2. Aufl., Tl. II, Freiburg 1899). Auch A. Pilgram, Calendarium chronologium medii potissimum aevi monumentis accomodatum, Wien 1781; A. J. Weidenbach, Calendarium historico-christianum medii et novi aevi, Regensburg 1855; Ad. Drechsler, Kalenderbüchlein: Katechismus der Chronol. m. Beschreibung von 32 Kalendern verschiedener Völker und Zeiten, 3. Aufl., Leipzig 1881; Oskar Fleischhauer, Kalender-Kompendium der christl. Zeitrechnungsweise auf die Jahre 1—2000 vor u. nach Christi Geburt, Gotha 1884; W. S. B. Woolhouse, A. „Calendar" in d. Encyclopaedia Britannica, 9. ed., t. IV, 664—682 (eine besonders tüchtige Darstellung d. astronom. Grundlagen d. Kalenderwesens, aber auch auf das Historische in lehrreicher Weise eingehend).

2. Ursprung u. früheste Entwickelung d. christlichen Kalenderwesens. Theod. Mommsen, Der Chronograph vom J. 354: ASG II, 547 ff. (1850); Ferdin. Piper, Der Ursprung der christl. Kalendarien (im kgl. Preuß. Staatskalender f. 1855, S. 6—25); Kaltenbrunner, A. „Kalender" in F. X. Kraus Real-Enc. der chr. Altertümer, II, 86 f. (Freibg. 1886); Schrod, A. „Kalendarium" im KKL², VII, 51 ff. Vgl. Grotefend, Rühl, Lersch u. Woolhouse ll. cc. — Kunstgeschichtl. Erläuterung der wichtigsten hierher gehörigen alten Urkunde: J. Strzygowski, Die Kalenderbilder des Chronographen vom J. 354 herausgeg., Berlin 1888 (35 Tafeln, m. lehrreichen einl. und erläut. Text).

3. Kalenderwesen des Mittelalters. Im Allgemeinen: Haltaus, Calendarium medii aevi, Leipzig 1729 (auch deutsch, m. Berichtigungen, Erlangen 1797); Pilgram, l. c.; Hampson, Calendaria medii aevi, London 1841; F. Piper, Kirchenrechnung, Berlin 1841 S. VI ff.); ders. in s. Monographie: Karls d. G. Kalendarium u. Ostertafel (nebst Anhang über die lat u. griech. Ostercyklen des MA.), Berlin 1858. — Morgenländisch-christl. Kalendarien: Steph. Jos. Morcelli, S. J., *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικόν*, s. Kalendarium eccl. Constantinopolitanae 2 voll. 4°, Rom 1788 (der älteste, wohl schon dem 8. Jahrh. entstammende Text dieser Art, von Morcelli auf Grund einer Hds. der Bibliothek Albani in Rom veröffentlicht). Ferner aus dem 11. Jahrhundert: *Μηνολόγιον Βασιλείου τοῦ Πορφυρογεννήτου,* Menologium Graecorum iussu Basilii Imperatoris editum, Urbino 1727, 3 voll. (auch in MSG t. 117), das im Abendland verbreitetste und am meisten benutzte Werk dieser Art, ediert vom Kardinal Annibale Albani (gest. 1751). — Für die Orientierung über das Kalenderwesen der orthodoxen Slaven bietet Nützliches: J. E. Martinov, Annus

ecclesiasticus Graeco-slavicus, in ASB t. XI Oct., p. 1—385 (für welches Werk die reichhaltigen Arbeiten orientalischer Vorgänger wie Demetrius Verschinski (Menologium eccl. orient. orthodoxae, Petropoli 1854), Hawski (Menologia, Kalendaria et Hagyopticha russica, ll. III, Moskau 1856) u. a. m. verwertet sind. Ferner Nik. Nilles, S. J., Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis, 4 tom: 8°, Innsbruck 1879—85 (Bd I u. II in 2., bereicherter Aufl. 1897), wertvolle Quellensammlung zur Geschichte des byzantinisch-griechischen, sowie auch des ruthenischen, syrischen, serbischen ꝛc. Kalenderwesens — vgl. unten). Wegen des Kalenders der Russen s. noch Jos. Sim. Assemani, Kalendaria eccl. Slavicae s. Graeco-Moschae, 6 vol. 4°, Rom 1755 (unvollendet geblieben; die vier ersten Bde sind nur kirchengeschichtlich einleitenden Inhalts, die beiden letzten bringen nur den Text des großen russischen Kalenders der Tabulae Capponicae [d. h. eines in der Form eines griech. Kreuzes auf Holztafeln gemalten Monatskalenders, benannt nach seiner einstigen Besitzerin, der Marchese Capponi] nebst ausführlichen Kommentar); V. Jagić, Die Menäen der russ. Kirche, nach Handschriften aus den Jahren 1095—1097, St. Petersburg 1886 (in russ. Sprache). Aus neuester Zeit bes. A. v. Maltzew, Menologien der orthod.-kath. Kirche des Morgenlandes, Tl. I: Sept. bis Febr. Deutsch u. slavisch unter Berücksichtigung der griech. Urtexte, Berlin 1900. — Vgl. auch B. Bolotov, Spuren der alten Kirchen, Christ. stenye 1893 (russ.).

Lateinisch-mittelalterliche Kalendarien. Ihren Ausgangspunkt bildet Bedas d. Ehrwürdigen größerer chronol. Traktat De temporum ratione (eine erweiternde Umarbeitung seines Büchleins De temporibus, b. MSL t. 94, p. 479—600). Vgl. darüber F. Piper, Kirchenrechnung a. a. O., sowie „Karls d. Gr. Kalendarien ꝛc." S. 91 f.; K. Werner, Beda d. Ehrw. u. s. Zeit, Wien 1875, S. 122—149; Br. Krusch, Die Einführung des griech. Paschalritus im Abendlande: NA IX, 169 ff.; Rühl, Chronol., S. 132 f. Von den verschiedenen lat. Kalendarien des MA.s stellt Potthast (Biblioth. ², I, 695—697) ein Verzeichnis zusammen, gegen 40 Nummern haltend, aber keineswegs vollständig; es fehlen darin mehrere, über welche unten zu handeln sein wird. Ueber einen Teil — etwa die Hälfte — der daselbst genannten Kalendarien aus deutschen Diöcesen (Salzburg, Freising, Passau, Regensburg, Augsburg, Würzburg) handelt in genauerer Untersuchung Ant. Lechner, Mittelalterl. Kirchenfeste u. Kalendarien in Bayern (Freiburg 1891).

Ueber *germanisch*- und *romanisch*-mittelalterl. Kalender: F. Piper, Die Kalendarien u. Martyrologien der Angelsachsen, sowie das Martyrologium und der Komputus der Herrad v. Landsperg, Berlin 1862; auch desselben Mythologie u. Symbolik der chr. Kunst (Weimar 1847), I, 2. 23. 230 u. ö. Ferner Lilienkron und Weigand in M. Haupts ZdA, Bd VI, 349 ff., 484 ff. u. s. f. (s. u.), sowie über das zu erwähnende gotisch-thrakische Kalenderfragment bes. H. Achelis, Der älteste deutsche Kalender: Ztschr. f. NTl. Wissenschaft 1900, S. 308—335. — Ueber die Anfänge der *gedruckten* Kalenderlitteratur in Deutschland: Falkenstein, Gesch. der Buchdruckerkunst, Leipzig 1840, S. 53 f. Desgl. in England: J. Weale, Analecta liturgica, London 1888 f. Ueber d. spätmittelalterl. Kalenderwesen überhaupt: Kaltenbrunner, Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform, Wien 1876.

4. *Gregors XIII. Kalenderreform und deren Folgen.* Christoph Clavius, Romani Calendarii a Gregorio XIII. P. M. restituti explicatio, jussu Clementis VIII. edita, Rom 1603 fol.; Delambre, Hist. de l'astronomie moderne, t. I (Paris 1821), p. 1—84; Mädler, Gesch. der Astronomie (Braunschweig 1873) I. 186 ff. 213 ff.; Kaltenbrunner, Die Polemik über die Gregorianische Kalenderreform, Wien 1877; ders., Beiträge zur Gesch. d. Greg. Kal.-Ref., ebd. 1880; Felix Stieve, Der Kalenderstreit des 16. Jahrhunderts, München (AMA) 1880 I; Schmid, Zur Gesch. der gregor. Kal.-Ref., HJG 1882 und 1884. Vgl. Rühl, Chronol. S. 236 ff.; Lersch, S. 78—128; Woolhouse, l. c. p. 671 ff.

5. *Evangelische Kalenderverbesserung.* F. Pipers Desiderien und Besserungsvorschläge in dem Aufsatze „Die Verbesserung des Kalenders": Ev. Kal. f. 1850, S. 1—11 (auch an d. Spitze von Bd I der „Zeugen der Wahrheit", Leipzig 1874). Ferner dess. besondere Schrift: „D. Verbess. des evang. Kal.", Berlin 1850, sowie die Abhdlg.: „D. Konstruktion des verbesserten evang. Kalenders" im Schluß-Jahrg. f. Ev. Kal. (1870), S. 31 bis 124. Dazu die späteren Artikel apologetischen Inhalts in d. Neuen ev. KZ 1871, Nr. 24 f. und in der Kreuzzeitung v. 22. Febr. 1876 (s. u.). — Vgl. ferner W. Löhes „Martyrologium. Z. Erklärung der herkömmlichen Kalendernamen, Nürnberg 1868, S. 1—12; Gerlach, Krit. Uebersicht d. deutschen Volkskalender, in Schäfers Monatsschrift f. Diakonie u. Inn. Mission, 1878, S. 158 ff.; E Scharfe, Die christl. Zeitrechnung und der deutsch-evang. Kalender, Stuttgart 1893, S. 18—28; Hickmann, Die Namen der Kalendertage in der Monatsschrift „Bausteine", herausgeg. vom sächs. Hauptverein f. Inn. Miss., Jahrg. 1895; Roscher, Die Monatsbilder ꝛc., ebendas. 1897.

Der christliche Kalender besteht aus einem Verzeichnis aller Tage des jeweilig in in ihm behandelten Jahres, geordnet nach Monaten und Wochen, mit Angabe sowohl der Fest- und Feiertage, als der Erscheinungen an Sonne, Mond und Planeten: wozu noch teils auf das bürgerliche Leben bezügliche, teils auf Ereignisse der Geschichte hinweisende Angabe zu kommen pflegen. Diese Zugaben, wie auch der rein astronomische Inhalt, bleiben von der nachfolgenden Darstellung ausgeschlossen. Das theologische In-

teresse, welches hier allein zu berücksichtigen ist, bezieht sich wesentlich nur auf den kirchlichen Bestandteil, das Fest- und Heiligenverzeichnis. Weil aber die Festordnung mit der Zeitordnung zusammenhängt, so ist diese letztere mit zu berücksichtigen — zumal da der Kalender, nach diesen wesentlichen Bestandteilen, dem chronologischen und liturgischen, aus der Kirche hervorgegangen und das ganze Mittelalter hindurch in deren Händen geblieben ist.

Ursprung des christlichen Kalenders. Der Kalender stammt in seiner allgemeineren Fassung (als für jedes Jahr giltiges Tage- und Festverzeichnis) aus dem christlichen Altertum. Das christliche Altertum aber hat die Form des Kalenders aus dem klassischen Altertum empfangen, insbesondere von den Römern. Aus der römischen Kaiserzeit sind zahlreiche Kalendarien oder Bruchstücke derselben noch erhalten, welche zu öffentlichem Gebrauch gedient haben, sei es daß sie nur lokale Geltung hatten, oder einen größeren Bezirk, eine Stadt, eine Provinz, ein ganzes Land umfaßten. Sie enthalten teils einige astronomische Angaben (womit die Kalender der Griechen reichlicher ausgestattet waren), teils den Ansatz religiöser Feste und bürgerlicher Festlichkeiten, die entweder eine religiöse Anknüpfung haben, wie manche öffentliche Spiele, oder einen geschichtlichen Anlaß, wie die Feier von Siegesfesten u. vgl. (vgl. die über das antike Kalenderwesen besonders reiche Aufschlüsse bietende Schrift De mensibus [*Περὶ μηνῶν*] des Joh. Laurentius Lydus ca. 550, in der wertvollen kritischen Ausgabe von R. Wünsch, Leipzig 1898). — Bedeutsamerweise finden sich nun in zwei Kalendern aus der Mitte des 4. u. 5. Jahrhunderts, welche im Ganzen noch das alte heidnische Gepräge zeigen, gewisse christliche Bestandteile, durch welche der Übergang der altertümlichen Einrichtung zu christlichem Gebrauch augenscheinlich wird. Der eine ist ein Kalender, der zur Zeit Konstantins II. in Rom verfaßt, von dem Kalligraphen Furius Dionysius Filokalus geschrieben und in einem chronographischen Sammelwerk vom J. 354 auf uns gekommen ist, herausgegeben von Mommsen, CIL. I, p. 332. 334 sqq. sowie in der oben cit. Abhdlg. der ASG von 1850 (auch derselbe erscheint, abgesehen von seinen astronomischen und astrologischen Angaben, als eine Überarbeitung des alten heidnischen Kalenders, aus welchen unter Beibehaltung seiner übrigen Festangaben, die eigentlichen Opfer- und Tempelfeste weggelassen sind, ohne daß schon christliche Feste aufgenommen wären. Doch enthält er eine christliche Spur in der Aneignung der christlichen Woche, die neben der heidnisch-römischen aufgeführt wird. Es wird nämlich das Jahr, anfangend vom 1. Januar, einesteils durch die Buchstaben A—H in steter Wiederkehr von 8 zu 8 Tagen, andernteils durch die Buchstaben A—G ebenso von 7 zu 7 Tagen eingeteilt: das erstere nach der heidnisch-römischen, das andere nach der christlichen Wochenrechnung. Also hat diese Rechnung, ohne schon die röm. Nundinen verdrängen zu können, hier Aufnahme gefunden, nachdem Kaiser Konstantin im J. 321 mit der Sonntagsfeier die christliche Wochenrechnung gesetzlich sanktioniert hatte. Der andere ist ein unter Kaiser Valentinian III. im Jahr 448 durch Polemius Silvius verfaßter Kalender (herausgeg. zusammen mit jenem des Filokalus in ASB sowie bei Mommsen l. c. p. 333. 335 sq.). Auch er ist noch nach heidnisch-römischer Art angelegt; enthält aber zum erstenmal christliche Fest- und Feiertage, obwohl in sehr geringer Zahl, nämlich fünf Feste Christi und sechs Gedächtnistage von Märtyrern. — Hingegen der älteste rein christliche, nur teilweise erhaltene Kalender ist ein gotischer, entstanden wahrscheinlich noch im 4. Jahrhundert in Thracien; das Bruchstück von 38 Tagen (der November und das Ende des vorhergehenden Monats) hat sieben Tage mit Heiligennamen besetzt, zwei mit Namen aus dem NT, drei aus der allgemeinen Kirche, zwei von den Goten (abgedruckt bei Mai, Script. vet. nov. Collect, T. V. P. 1. p. 66—68; vgl. v. d. Gabelentz und Loebe in ihrer Ausgabe des Ulfilas, II, 1. p. XVII. sq., und besonders die lehrreiche Vergleichung mit dem hagiologischen Inhalt der griech. Menäen bei Achelis a. a. O.

Schon bevor solche Eintragungen christlicher Festnotizen in die Form des römischen Kalenders üblich wurden, gab es kirchliche Verzeichnisse von Heiligentagen, die nach dem Datum der Feier geordnet waren, ohne in einen vollständigen Kalender eingetragen zu sein. Spuren von Vorhandensein solcher Verzeichnisse von christl. Gedenktagen finden sich schon bei Tertullian De cor. mil. c. 13 (Habes tuos census, tuos fastos etc.) und bei Cyprian (Ep. 37, 1, wo auf Aufzeichnungen der Todestage der Märtyrer, behufs commemoratio derselben in den Gebeten der Kirche hingewiesen zu sein scheint). Das älteste auf uns gekommene Verzeichnis dieser Art ist ein römisches aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, enthalten in dem schon gedachten chronographischen Sammelwerk vom Jahre 354. Es besteht aus einer Aufzählung römischer Bischöfe (depositio episcopo-

rum), zwölf an der Zahl, und einer Liste von Märtyrern für 24 Tage, in welcher auch ein Fest Christi, nämlich das seiner Geburt, und ein Fest des Petrus, seine Stuhlfeier am 22. Febr., aufgeführt sind; alle übrigen sind Märtyrerfeste und zwar fast durchgängig einheimischen Ursprungs. Ob jenes Geburtsfest Christi auf einer erst unmittelbar (im J. 353) durch Papst Liberius erlassenen Anordnung beruht, sodaß es hier als eine liturgische Neuerung aufträte (so Usener und ihm folgend Rühl, Chronol. S. 92), läßt sich bezweifeln; die Anlage der depositio episcoporum scheint vielmehr dafür zu sprechen, daß diese Natalitia Christi schon seit einiger Zeit, also seit dem Pontifikat Julius' I. (gest. 350), in Rom gefeiert worden waren (s. F. X. Funk, ThQS 1899, IV, 608 f.). Ueber den Bilderschmuck des Filokaluskalenders und seine verwandtschaftlichen Beziehungen zu ähnlichen alten Bildwerken vgl. Strzygowski a. a. O. — Als nächstältestes kalendarisches Denkmal ist ein Festverzeichnis der Kirche von Karthago auf uns gekommen, welches Bischöfe und Märtyrer — zumeist einheimische Namen — umfaßt und wohl dem Ende des 5., spätestens dem Anfang des 6. Jahrhunderts angehört; s. den Text bei Mabillon, Vet. Analecta (1862), III, 398—401 und daraus bei Egli, Martyrien und Martyrologien altchristlicher Zeit (Zürich 1887), wo vorher auch die Deposition jenes röm. Kalenders sowie das kurze Festverzeichnis der Kalendertafel des Polemius Silvius abgedruckt sind (S. 103—111; vgl. auch L. Duchesne, Les sources du martyrologe Hiéronymien, in d. Mélanges d'Archiol. et d'Histoire, t. V, 1885, p. 145 sq.). — Aus den keimartigen Anfängen, welche in diesen drei Gedenklisten von 354, 448 und + 500 uns vorliegen, hat sich die bald zu reicher Inhaltsfülle angewachsene Kalendarienlitteratur des lateinischen Abendlands entwickelt. Sowohl des martyrologischen wie des sonstigen hagiologischen und heortologischen Stoffes drängt sich immer mehr in die Liste der Monatstage ein. Infolge des regen Verkehrs der Kirchen miteinander, insbesondere der römischen mit denjenigen Afrikas, Spaniens, Galliens, Englands &c., finden neben den einheimischen Heiligennamen auch fremde in wachsender Zahl Aufnahme — bis die Zahl gemeinsam verehrter Heiligen die der nur provinziell oder lokal gefeierten überwiegt und schließlich kein Tag des Jahres ohne einen oder mehrere angehörige Heilige bleibt. Über diesen Entwickelungsprozeß wurde, unter teilweise anderem Gesichtspunkt, schon in dem A. Acta Martyrium (I, 143—145) gehandelt; vgl. dazu einerseits die neueren aufs sogen. Martyrolog. Hieronym. bezüglichen kritischen Untersuchungen von H. Achelis (in AGG NF III, 3, 1899), andererseits, was die Entwickelung der Kalenderlitteratur auch nach ihrer nicht-hagiologischen (heortologischen und sonstigen) Sitte angeht: Piper, Der Ursprung der christl. Kalendarien (Preuß. Staatskal. 1855), S. 6; auch Bertheau, A. „Feste, kirchliche", in Bd III d. Enc., S. 55, 45 ff.

Die mittelalterlichen Kalendarien. Da ursprünglich das Gedächtnis der Märtyrer vornehmlich nur an dem Ort, wo sie gelitten hatten, gefeiert wurde, so hatte eigentlich jede Gemeinde ihr besonderes Festverzeichnis, also auch ihren eigenen Kalender. Und so blieb es auch später, als ein mannigfacher Austausch der Namen von statten ging und insbesondere im Abendlande das römische Festverzeichnis und Kalendarium ein zunehmendes Ansehen erlangte: denn neben den allgemein verehrten Heiligen fanden sich in den einzelnen Ländern und Diöcesen nicht wenige Heilige, die nur einen lokalen Kultus hatten. — Zur Vermannigfaltigung des Kalenderwesens trugen aber, abgesehen von diesen Besonderheiten der hagiologischen Tradition, noch andere Umstände bei. So die verschiedenen Arten der Bestimmung des Jahresanfangs, deren es bis ins spätere Mittelalter hinein, ja zum Teil noch darüber hinaus, nicht weniger als sechs gab: 1. der Cirkumzisionsstil, welcher (übereinstimmend mit dem römisch-julianischen Kalender) das Jahr vom 1. Januar oder dem Fest der Beschneidung Christi an rechnete; 2. der Märzstil, welcher den 1. März als Neujahrstag behandelte (so im meroving. Frankreich, bei den Longobarden, in der Republik Venedig, eine Zeit lang auch bei den Russen); 3. der Annunciationsstil oder Marienjahrstil, nach welchem das Fest Mariä Verkündigung am 25. März den Jahresanfang bildet (eine zuerst besonders in Florenz und Pisa üblich gewordene Berechnungsweise, die von da aus in Frankreich, Deutschland, England und Irland eindrang und in den beiden letztgenannten Ländern sich sogar bis ins 18. Jahrhundert hinein behauptete); 4. der das Neujahr auf Ostern ansetzende Paschalstil, beliebt geworden zumeist in Frankreich (daher stilus Francicus oder mos Gallicus), aber auch anderwärts hie und da angewandt, z. B. noch von Kaiser Karl V. in seinen in den Niederlanden ausgestellten Urkunden; 5. der Septemberstil oder byzantinische Stil, bestehend in der Zählung der Jahrestage vom 1. September an, wie dieselbe im oströmischen Reiche seit Ende des 7. Jahrhunderts üblich wurde und hier, sowie bei den Russen, bis in die neuere

Zeit hinein sich behauptete; 6. der Weihnachts- oder Nativitätsstil, der den Jahresanfang mit Christi Geburt zusammenfallen läßt, eine im karolingischen Frankreich, bei den Angelsachsen bis zum Jahre 1066, in Skandinavien, Preußen, Ungarn, teilweise auch in den Niederlanden, der Schweiz 2c. beliebte Rechnungsweise (vgl. überhaupt die Lehrbücher der Chronol., z. B. S. 23—42; Leist, Urkundenlehre, S. 224. 231—234 2c.). So ferner die verschiedene Weise der Tagesberechnung oder Datierung, d. h. der Bezeichnung eines bestimmten Monatstags. Auch betreffs dieses Problems lassen sich fünf oder gar sechs verschiedene Methoden als nebeneinander gebräuchlich aufzählen: 1. Die altrömische Datierungsweise nach Kalenden, Iden und Nonen; 2. die griechisch-christliche Methode des Durchzählens der Monatstage, wie sie jetzt allgemein herrscht; 3. die Consuetudo Bononiensis, nach welcher in jedem Monat eine erste Hälfte (mensis intrans) und eine zweite (mensis exiens) unterschieden und die Tage dann danach gezählt wurden (nämlich m. intrans vorwärts vom 1. ab, im m. exiens rückwärts vom 30. oder 31. ab); 4. die seltsam gekünstelte Methode des Cisiojanus oder Cisianus bestehend in der Verwendung der Silben gewisser willkürlich gebildeter Memorialverse zur Bezeichnung der Monatstage und trotz ihrer äußersten Schwerfälligkeit, ja Sinnlosigkeit, längere Zeit hindurch sowohl in Polen wie in Norddeutschland sich großer Beliebtheit erfreuend; 5. die Bezeichnung des Tags nach dem auf ihn fallenden Feste, sei es mit sei es ohne Hinzufügung des Wochentagnamens (vgl. auch hierüber Näheres bei Rühl, S. 72—82; bei Leist, S. 106 ff.). Eingreifender noch als diese, besonders am Urkundenwesen des MA. ihre verwirrende und erschwerende Wirkung bethätigenden Differenzen hat die verschiedene Berechnung des Osterfestes das Kalenderwesen berührt. Auf der durch sie bewirkten Bildung eines Systems beweglicher Feste, welches neben dem der fixen Gedenktage hergeht und dasselbe vielfach durchkreuzt, beruhen die eigentlichen Hauptschwierigkeiten, worunter das Streben nach einheitlicher Regelung des christlich-kirchlichen Jahreslaufs bisher gelitten hat und immer noch leidet.

Teils infolge dieses vielfältig verwickelten Charakters der kalendarischen Probleme, teils weil man doch gerade kirchlicher Kalendarien allenthalben bedurfte, ist die mittelalterliche Kalenderlitteratur zu beträchtlicher Fülle angeschwollen und zu einer wichtigen Quelle für die Geschichte des Kultus geworden. An Proben selbstständig überlieferter Kalender fehlt es allerdings in der Litteratur des frühen MA. (bis zum 8. Jahrh.) noch sehr; doch läßt sich dieser Mangel auf verschiedene Weise ersetzen, namentlich durch die Sakramentarien, aus welchen die betreffenden Festverzeichnisse sich unmittelbar ergeben. Viele der mittelalterlichen Kalendarien sind publiziert; in noch größerer Zahl sind sie handschriftlich vorhanden, da sehr häufig den Handschriften liturgischer Bücher, auch den Handschriften der Bibel, namentlich des Psalters, ein Kalender vorgesetzt ist. Im allgemeinen sind diese Kalendarien nicht als Calendaria propria für ein bestimmtes einzelnes Jahr gestellt, sondern im Sinne eines Cal. perpetuum, giltig für jedes Jahr, behandelt. Sie pflegen jedoch mit dem Hilfsmittel versehen zu sein, um für jedes Jahr die beweglichen Feste, zunächst das Osterdatum) abzuleiten: dadurch unterscheiden sie sich nämlich von jenen ältesten christlichen Kalendern, daß sie nicht allein die Buchstaben A—G stets wiederkehrend mit dem Anfang vom 1. Januar für die Berechnung der Wochentage enthalten, sondern auch die Zahlen I—XIX zur Bezeichnung aller Neumonde, die jedesmal in dem sovielten Jahre des 19 jährigen Cyklus an demjenigen Monatstage eintreffen, welchem diese Zahl beigesetzt ist. Einen Monatskalender mit einem solchen Buchstaben- und Zahlenverzeichnis nennt man einen immerwährenden (julianischen) Kalender: denn mittelst desselben findet man für jedes beliebige Jahr, sobald man dessen Sonntagsbuchstaben nebst der Ziffer des 19 jährigen Cyklus kennt, den Wochentag jedes Datums und alle Neumonde das Jahr hindurch. Aus dem letzteren folgt sogleich das Datum des Frühlingsvollmonds, und daraus, nach Bestimmung seines Wochentags mittelst des Sonntagsbuchstabens, das Datum des Osterfestes. Anleitung zu solcher Berechnung giebt schon Bedas De ratione temporum, die für viele Komputisten der Folgezeit vorbildlich gewordene chronologische Hauptarbeit des früheren Mittelalters. Nicht selten ist auch den Kalendern eine Ostertafel für eine Reihe von Jahren beigefügt (vgl. Piper, Karls d. Gr. Kalendarium u. Ostertafel 2c., S. 93 ff., sowie Lersch a. a. O., S. 41 ff.).

Wegen der griechischen und slavischen Kalendarien vgl. die oben (Litteratur, Nr. 3) angegebenen wichtigsten Quellen und Orientierungsschriften. Gemeinsam ist allen griechisch- und slavisch-orthodoxen Kirchen das Festhalten am Septemberstil (vgl. oben), d. h. die Eröffnung ihres kirchlichen Jahreslaufs mit dem 1. September. Von ihren unbeweglichen Festen (ἑορταὶ ἀκίνητοι) bezieht sich die größte Mehrzahl auf Heilige und

auf die Gottesmutter (vgl. das Verzeichnis der wichtigeren dieser *ἁγίων ἑορταί* und *θεομητορικαὶ ἑορταί* bei Rühl, Chronol., S. 99—102). Zu der Reihe der beweglichen Feste (*ἑ. κινηταί*) gehört ein Teil der Christusfeste (*δεσποτικαὶ ἑορταί*); sie, sowie die Sonntage des Kirchenjahres, verteilen sich über die drei Epochen oder Festgruppen 1. des *Τριῴδιον* (anhebend mit dem 10. Sonntage vor Ostern); 2. des *Πεντηκοστάριον* (sich erstreckend von Ostern bis zum Schluß der zweiten Woche nach Pfingsten) und 3. des *Ὀκτόηχος* oder Oktoichos (anhebend mit dem 2. Sonntag nach Pfingsten und bis in unsere Epiphanienzeit hinein reichend). Ein eigentümlich ernstes Gepräge gewinnt der griech. Kirchenkalender durch die zahlreichen Fastenzeiten, bestehend teils in mehrwöchentlichen Zeiträumen teils in einzelnen Fasttagen, welche er verzeichnet. Von seinen vier „großen Fasten“ gehören zwei: die sieben Wochen währenden Passions- oder Osterfasten, und die 4 bis 5 wöchentlichen Apostelfasten, welche sich vom Allermärtyrerfest (Sonntag nach Pfingsten) bis zum Tag der Apostelfürsten Petrus und Paulus (29. Juni) erstrecken, zu den beweglichen Fastzeiten, die beiden anderen — Marienfasten vom 1.—15. August, und Adventsfasten vom 24. November bis 24. Dezember zu den unbeweglichen (vgl. hierüber auch Zöckler, Ask. u. Mönchtum, S. 302—305). Betreffs einer Anzahl der wichtigeren Herrenfeste, Marien- und Aposteltage befindet der Kalender der Griechen sich in Übereinstimmung mit den Daten des abendländischen Kalenders. Mehr oder weniger starke Abweichungen vom letzteren zeigt er in seiner Datierung der Heiligen- und Märtyrerfeste (s. überhaupt den Kommentar zum griech. Heiligenkalender bei Nilles I, S. 111—374). — Wegen der Abweichungen der Kalender mehrerer Nationalkirchen des Ostens vom byzantinisch-griechischen Kirchenjahr vgl. Martinov und Nilles a. a. O. Bei letzterem sind im Anhang zu Bd I Kalendarien der katholisch-unierten Ruthener, der melchitischen Syrer und der nicht-unierten Serben abgedruckt, desgleichen im Anhang zu Bd II kirchl. Festverzeichnisse der Armenier, Kopten, Chaldäer u. s. w. (betreffs des Heiligenkalenders der Kopten vgl. auch das [unvollendet gebliebene] Werk von F. Wüstenfeld, Synaxarium, d. i. Heiligenkalender der koptischen Christen, Gotha 1879). Über die Menologien und Kalendarien der Russen handeln J. S. Assemanni sowie Verschinski, Havski, Martinov rc. a. a. O.

Von den Kalendern des Abendlandes sind gegen das Ende des Zeitalters der Kreuzzüge weitaus die meisten lateinisch abgefaßt (s. das Verzeichnis von ungefähr 40 derselben bei Potthast², I, 695—697). Einige der wichtigeren, welchen bisher eingehendere Bedeutung zu Teil geworden, seien hier hervorgehoben. So zunächst das alte Festverzeichnis (ohne vollständigen Monatskalender) aus Rom, welches aus der Zeit der Päpste Gregor II. oder Gregor III. herrührt, bemerkenswert wegen seiner Angabe der römischen Stationen (soweit darin die Feste gefeiert wurden) und der evangelischen Lektionen; es wurde aus einer mit Gold geschriebenen Handschrift des Klosters der Genovefa zu Paris herausgegeben von Fronto, Par. 1652 (daraus dann in dessen Epistolae et Dissertationes ecclesiasticae, Veron. 1733, 8°, p. 107—233). Sodann der Kalender, welcher nebst Ostertafel am Schluß der Evangelienhandschrift sich befindet, die auf Befehl Karls d. Gr. durch Godesscalc im Jahre 781 angefertigt ist, herausgegeben aus einer Hds. des Louvre und erläutert von F. Piper a. a. O. („Karls d. Gr. Kalendarium rc.“, Berlin 1858); desgl. ein aus Luxeuil stammender Kalender vom Ende des 7. Jahrh. erhalten in einer Corveyer Hds. und von Piper erläutert ebendas. S. 60 ff. (wo noch verschiedene andere Kalendarien aus der Zeit Karls d. Gr. nachgewiesen sind: S. 75 ff.). Ferner ein marmorner Kalender aus Neapel, der zwischen 840 und 850 durch Bischof Johannes IV. angeordnet und in der Kirche St. Giovanni maggiore aufgestellt ist, wo er im Jahre 1742 gefunden wurde; herausgegeben von Mazochi, In vetus marmoreum S. Neapolit. ecclesiae Kalendarium Commentarius, Neapoli 1744, 3 Bde, 4° und gleichzeitig von d'Anfora, Il vetusto Calendario Napoletano con varie note illustrato, Napoli 1744, 9 Teile 4°, von denen der erstere nur die sechs ersten, der andere die neun ersten Monate kommentiert hat (den Text giebt auch Ang. Mai, Script. vet. nov. Collect. Vol. p. 58—65, sowie neuerdings B. Capasso in den Monum. ad Neapolit. Ducatus hist. spectantia, I, 1881, p. 335—339). Eins der wichtigeren Kalendarien des 11. Jahrhunderts ist das des Bischofs Gundekar II. von Eichstätt (1057—1079), worüber jüngst Hirschmann in den Anal. Boll. 1898, p. 393 ff. gehandelt hat. Ziemlich hohen Alters und überhaupt in mehrfacher Hinsicht interessant sind die von A. Lechner näher beschriebenen Kalendarien aus Baiern, Schwaben und Franken; so eins aus Freising vom Ende des 10. Jahrhunderts; ein Salzburger aus Saec. 11, ein Regensburger aus dem 12. Jahrhundert, ein Passauer und ein Augsburger, beide aus dem 13. Jahrhundert (vgl. Ratzingers Anzeige d. Lechnerschen Werks in Kriegs Litt. Rundschau 1892,

Nr. 1). — Nicht in Worten, sondern in Zeichen abgefaßt ist das kalendarische Martyrologium, welches 1862 von Piper aus der (8 Jahre später beim Straßburger Bibliotheksbrande untergegangenen) Handschrift des Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg vom Jahre 1175 herausgegeben wurde (in: „Die Kalendarien und Martyroll. der Angelsachsen rc. s. o.).

Gegen den Ausgang des Mittelalters begegnen in wachsender Zahl Übertragungen des bis dahin fast durchgängig lateinisch abgefaßten Kalenders in die Landessprachen. Nur im Angelsächsischen findet sich schon vor Ablauf des 10. Jahrhunderts ein metrisches Kalendarium, welches zum Schluß auf die Autorität des Königs der Sachsen sich beruft, der die Beachtung dieser Festzeiten in Britannien gebietet (mitgeteilt aus einer cottonianischen Hdſ. von Hickesius; sowie neuerdings von Grein, auch einzeln von Bouterwek, Calendewide i. e. Menologium ecclesiae anglo-saxonicae poeticum, Gütersloh 1857; erläutert auch von Piper in der gedachten Schrift über die Kalendarien der Angelsachsen, S. 55 ff.). Aus dem 13. Jahrhundert befindet sich ein französischer Kalender in der k. Bibliothek zu Paris (Anc. cat. 194 s. Paris, Les mss. franc, de la bibl. du roi T. VI p. 165 n. 7190). Deutsche Kalender kommen nicht vor dem 14. Jahrhundert vor, aus welchem eine ganze Anzahl erhalten ist: namentlich einer in der k. Bibliothek zu Berlin (Libr. pictur. A. 92), drei in der k. Bibliothek zu Wien (Hoffmann, Verzeichn. der altd. Hdſ. der k. Hofbibl. zu Wien, S. 272. 353), einer in der Univ.-Bibliothek zu Gießen (Weigand in Haupts ZdA, Bd VI, S. 484), einer in der k. Bibliothek zu Brüssel (Warzée, Rech. bibl. sur les Almanachs Belges p. 174 n. 5), einer in der k. Bibliothek zu Kopenhagen (der letzte, aus der Gegend des Mittelrheins, herausgegeben von Liliencron in Haupts Ztschr. a. a. O. S. 349—369). — Die handschriftlichen Kalendarien sind häufig mit Miniaturmalereien geschmückt, und zwar sind ganz gewöhnlich die entsprechenden Tierkreisbilder den Monaten beigesetzt; nicht selten sind deren Beschäftigungen vorgestellt, ländliche und häusliche Arbeiten oder Zustände, wie sie jedem charakteristisch sind, — aber auch Ereignisse der evangelischen Geschichte, sowie die Apostel und andere Heilige, die in den jedesmaligen Monat fallen. Hauptdenkmäler dieser Art aus dem Ende des 15. Jahrhunderts sind das Gebetbuch der Anna von Bretagne, Gemahlin Ludwigs XII., in der Biblioth. nat. zu Paris, und ein Gebetbuch in der Bibliothek des Arsenals daselbst (Piper, Mythologie u. Symbol. rc. I, 2, S. 288; 23 f. 230. 383).

Unter Einwirkung der im 15. Jahrhundert erfundenen Buchdruckerkunst erfuhr das Kalenderwesen selbstverständlich wichtige Fortbildungen. Doch traten diese nicht mit einemmale sondern nur sehr allmählich zu Tage. Die ersten gedruckten Kalender haben ganz die Einrichtung der handschriftlichen und sind gleich diesen noch allgemein, für jedes Jahr passend, ausgestellt. Die frühesten sind in Holz geschnitten und in Kupfer gestochen. Der Kalender des Johannes de Gamundia, wo nur der Mondumfang hinzugekommen, ist nebst der monatlichen Tages- und Nachtlänge (vom J. 1439 an) in Holz geschnitten um 1458, neuerdings mittelst desselben Holzstocks, der noch vorhanden ist, wiederholt bei Becker, Holzschn. alter deutscher Meister, Gotha 1810, Liefr. II, Kl. A, Bl. 17 (vgl. Falkenstein, Gesch. der Buchdruckerkunst, S. 53 f.). Der Kalender des Sandro Botticelli vom Jahre 1465 erschien in Kupferstich mit einer Folge von Planeten-Blättern, die vollständig im britischen Museum sich findet (das erste Blatt mit dem Kalender auch im k. Kupferstichkabinet zu Berlin). — Darauf erfolgt der erste Druck eines Kalenders für bestimmte Jahre nach der Bearbeitung des Johannes Regiomontanus zu Nürnberg im Jahre 1475, eine deutsche und eine lateinische Ausgabe, und oft wiederholt (vgl. Kaltenbrunner, Vorgeschichte rc. S. 86): der Kalender ist nämlich unmittelbar für die Jahre 1475, 1494 und 1513, als die ersten Jahre einer dreimaligen 19jährigen Periode, gestellt, doch so, daß daraus die Data für die übrigen Jahre derselben abgeleitet werden können, also reicht er von 1475—1531. Aber diese Spezialisierung bezieht sich nur auf den astronomischen Bestandteil, auf Bestimmungen für Mond und Sonne; der Kirchenkalender ist noch in seiner Allgemeinheit verblieben: er enthält mithin außer den Buchstaben A—G für den Wochenkreis nur die Heiligennamen und zwar nach älterer Weise an einer beschränkten Zahl von Tagen, nicht aber die Einteilung in Wochen und die beweglichen Feste. — So behalten auch noch die ersten eigenlichen Volkskalender die frühere Einrichtung bei, die jedoch fast an allen Tagen mit Heiligen besetzt sind; so in den Kalendern von Augsburg 1481, 1483, 1495, Erfurt 1505 und Zürich 1508. Erst nach Mitte des 16. Jahrhunderts kommen Kalender für ein bestimmtes Jahr, nämlich mit demselben angepaßter Wochen- und Festordnung, zu allgemeinerem Gebrauch. In denselben war samt den übrigen beweglichen Festen, wie sie jährlich verschieden eintreffen,

auch das Osterfest aufgezeichnet. Aber die Methode, nach der dasselbe berechnet wurde, hatte sich längst als unzureichend erwiesen und die Beseitigung der infolge davon eingetretenen Irrungen war zu einer der dringendsten Aufgaben geworden, welche die mit der Reformationsepoche anhebende neuere Zeit aus dem Mittelalter überkam.

Für die Beobachtung des Osterfestes war nämlich in der alexandrischen Kirche seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts die Regel angenommen, und von dem Nicänischen Konzil, indem es dieser Kirche die Berechnung des Osterfestes übertrug, stillschweigend bestätigt worden: daß dasselbe anzusetzen sei am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, d. h. demjenigen, der am Tage der Frühlingsnachtgleiche selbst oder zunächst nach derselben eintrifft; und als Datum dieser Nachtgleiche sei der 21. März festzuhalten, der Vollmond aber nach einem 19jährigen Cyklus zu berechnen. Diese Regel und Rechnungsmethode fand in der praktisch nützlichen Ausgestaltung, welche Patriarch Cyrill (gest. 444) ihr gegeben hatte, auf Betrieb des Abts Dionysius Exiguus seit 525 in der römischen Kirche Aufnahme (vgl. H. Achelis im betr. A., Bd IV, 697, 21 ff.), ging von da bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts in den Gebrauch des übrigen Italiens und Galliens über, fand demnächst durch Isidorus Hispalensis — ohne Anknüpfung an die Dionysische Vorarbeit (vgl. Ideler, Handb. 2c. II; Krusch, Studien zur christl.-mittelalterl. Chronol., Leipzig 1880; Rühl, Chronologie S. 131) — in Spanien Eingang und wurde durch Beda seit 729 den angelsächsischen Kirchen übermittelt (K. Werner, Beda d. Ehrwürdige, S. 132 ff.).

Aber die alexandrinische Methode litt an zwei Fehlern, die im Laufe der Zeiten nicht verborgen bleiben konnten. Erstens indem sie die Frühlingsnachtgleiche am 21. März annahm, schloß sie sich an die julianische Jahrform und Schaltordnung an, wonach die Länge des Jahres zu $365^1/_4$ Tagen angenommen, demnach alle vier Jahre ein Tag eingeschaltet wurde. Das Jahr ist aber in der Wirklichkeit um mehr als elf Minuten kleiner, was alle 128 Jahre einen Tag ausmacht, der also zu viel eingeschaltet wurde. Zweitens nahm sie, indem sie den Frühlingsvollmond nach dem 19jährigen Cyklus von 235 Monaten berechnete, die Summe dieser Monate zu $19 \times 365^1/_4 = 6939^3/_4$ Tagen an. Aber dieser Cyklus von Monaten ist in der Wirklichkeit um mehr als eine Stunde kürzer, was etwa alle 210 Jahre einen Tag ausmacht, um den also der Vollmond zu spät angesetzt wurde. So war denn eine Rechnung, die im christlichen Altertum mit dem Himmel, das heißt mit dem Sonnenjahr und der Mondphase, gestimmt hatte, im 13. Jahrhundert längst nicht mehr richtig. Aber erst in diesem wurde man auf die Fehler aufmerksam: den Wendepunkt bezeichnen als erste Vorläufer der Kalenderreformation der Computus des Magister Chonrad vom Jahre 1200 (nur in einer Überarbeitung vom Jahre 1396 in einer Wiener Hdschr. erhalten; nachgewiesen von Kaltenbrunner, Vorgeschichte 2c. S. 7 ff.), und der Computus eines Ungenannten vom Jahre 1223, der größtenteils bei Vincentius Bellovacensis erhalten ist; worauf diese Frage im Abendlande ein stehender Artikel wurde. Sowohl Joh. de Sacro Busto (De anni ratione, ca. 1250) wie Roger Baco (in einem an Papst Clemens IV. gesandten Traktat De reformatione Calendarii, der in Rom noch handschriftlich vorhanden sein soll — vgl. Woolhouse, Enc. Brit. l. c., p. 671) — haben sich mit ihr beschäftigt. — Auch bei den Griechen kam das Problem zur Sprache: der Mönch Isaak Argyros schrieb im Jahre 1272 über die Sonnen- und Mondcyklen und was damit zusammenhängt, worin er einen eigenen Abschnitt bot (c. 16): *περὶ τῆς τοῦ πάσχα διορθώσεως, ἄλλως, περὶ τῆς τοῦ κανονίου σφαλερότητος* (bei Petav., Uranolog. p. 204 sq.). Im 15. Jahrhundert kam die Verbesserung des Kalenders auch auf den großen Konzilien des Abendlandes in Anregung. An das Kostnitzer Konzil (1414) richtete Peter d'Ailly seine Exhortatio super kalendarii correctione; und dem Basler Konzil legte Nikolaus von Cusa im Jahre 1436 seine Tractatus de reparatione calendarii vor (in seinem Opp. Basil. 1565 fol., p. 1155—1167). Beide bezeichnen den Zustand des Kalenders als ein schweres Ärgernis der Kirche, dem unverzüglich Abhilfe geschafft werden werden müsse. Der letztere schlug vor, im Jahre 1439 die Verbesserung eintreten zu lassen (s. überhaupt Kaltenbrunner a. a. O.; Lersch, S. 78 ff.).

Der Gregorianische Kalender. Erst durch Papst Gregor XIII. (1572 bis 85) wurde, in Gemäßheit eines vom Tridentinischen Konzil gefaßten Beschlusses die hochnotwendig gewordene Reform zur Ausführung gebracht. Den Plan zu derselben, wie ihn der kalabresische Astronom Aloigi Ligli (Aloysius Lilius) in seinem Compendium novae rationis restituendi calendarium entworfen hatte, ließ Gregor durch eine 1577 zu Rom niedergesetzte Kommission feststellen. Worauf er durch die Bulle vom

24. Februar 1582 diesen verbesserten Kalender, den nach ihm benannten Gregorianischen, einführte.

Der Zweck der Verbesserung ging dahin, einesteils die Regulierung des Osterfestes in Beziehung auf den Sonnen- und Mondlauf, also die Jahrform und den Mondcyklus wieder auf den Stand zur Zeit und nach der Absicht des nicänischen Konzils zurückzuführen; andernteils durch Verbesserung derselben auch für die Zukunft die Verschiebung der Frühlingsnachtgleiche und des Frühlingsvollmonds zu verhüten. In ersterer Beziehung, um die Frühlingsnachtgleiche auf den 21. März zurückzuführen, wurde bestimmt, daß 10 Tage aus dem Kalender wegfallen und zwar auf den 4. Oktober der 15. folgen solle; ferner wurden zur Berichtigung des Frühlingsmonds in dem Mondcyklus die Neumonde um 3 Tage zurückgesetzt, und zwar in dem ersten so berichtigten Jahr des Cyklus der erste Neumond vom 3. Januar auf den vorhergehenden 31. Dezember. Sodann wurde, um dies Verhältnis zu fixieren, zwar die julianische Schaltordnung und der 19 jährige Mondcyklus jedesmal ein Jahrhundert hindurch beibehalten; aber für jedes Säkularjahr eine Korrektion angeordnet in der Art, daß der Schalttag in 4 Jahrhunderten dreimal weggelassen, und daß der Neumond in 25 Jahrhunderten achtmal (nämlich siebenmal nach je 300 Jahren und das achtemal nach 400 Jahren) um einen Tag zurückgesetzt werde. Zur Durchführung dieser Korrektion im Mondcyklus wurde die Epaktenrechnung, d. h. die Berechnung nach dem Alter, welches der Mond am ersten Januar hat, gemäß dem durch jenen Ligli aufgestellten Cyklus (Cycl. Lilianus) eingeführt. Ausführliche Rechenschaft und Anleitung wurde von einem Mitgliede jener Kommission, dem deutschen Jesuiten Christoph Schlüssel (Clavius) aus Bamberg (gest. 1612), in der obengenannten auf Befehl Clemens VIII. 1603 veröffentlichten Explicatio gegeben.

In den katholischen Staaten fand diese päpstliche Kalenderverbesserung teils sofortigen Eingang, teils wurde sie nach Verlauf einiger Jahre anerkannt und eingeführt; so von Kaiser Rudolf II. und den katholischen Reichsständen Deutschlands seit 1583, bezw. 1584. Dagegen erklärten die evangelischen Stände sich gegen diese Reformation; einesteils weil sie von Rom kam und der Papst bei der Einführung derselben die Formel mandamus gebraucht hatte, wogegen man auf evangelischer Seite das politische und kirchliche Recht auf den Kalender wahren wollte; andernteils weil der neue Kalender auch nicht genau mit dem Himmel übereinstimmte. Die Fehler der Gregorianischen Berechnung (vgl. Lersch a. a. O. S. 158f.) erkannte schon sofort nach dem Bekanntwerden im Jahre 1582 der himmelskundige Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel. Der zum Calvinismus übergetretene Philologe Joseph Justus Scaliger warnte wiederholt seine Glaubensgenossen und die gelehrte Welt überhaupt vor dem mißglückten päpstlichen Verbesserungsversuche; so schon in dem für die neuere chronologische Forschung bahnbrechenden Werke De emendatione temporum, Paris 1582, später in s. Elenchus et castigatio anni Gregoriani, 1595, und s. Thesaurus temporum, 1606). Gegenüber sowohl diesem gewaltigen Hauptgegner wie anderen Kritikern, namentlich auch dem Tübinger Mathematiker Mästlin (Keplers Lehrer, gest. 1631), mußten die päpstlichen Astronomen ihr Werk in zahlreichen Streitschriften verteidigen (s. bes. die von Clavius, gesammelt in Bd V seiner Opera mathematica, Mainz 1612). — Seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts bestand also in Deutschland neben dem gregorianischen Kalender der alte julianische, die als neuer und alter Stil unterschieden wurden; weshalb unter den beiderseitigen Religionsparteien alle beweglichen Feste in der Regel verschieden und in der Datierung der Monatstage die Anhänger des neuen Stils denen des alten (bis zum Ablauf des 17. Jahrhunderts) um 10 Tage voraus waren. Selbstverständlich führte dieser chronologische Zwiespalt, zumal in den Territorien mit gemischter Bevölkerung, große Übelstände herbei. Um denselben zu begegnen, entschlossen sich die evangelischen Stände Deutschlands zur Einführung eines dritten, sowohl vom gregorianischen wie vom julianischen verschiedenen Kalenders, welcher als „verbesserter Kalender" (auf Grund eines reichsständigen Beschlusses vom 23. Sept. 1699) mit dem Jahre 1700 in Geltung trat. Darin kamen sie in der Zeitrechnung mit dem gregorianischen Kalender überein, indem man, um die Frühlingsnachtgleiche ebenfalls auf den 21. März zurückzubringen, im Jahre 1700 elf Tage ausließ, und zwar auf den 18. Februar den 1. März folgen ließ. Die Festrechnung aber, beschlossen sie, sollte weder nach dem im julianischen Kalender angenommenen dionysianischen, viel weniger nach dem gregorianischen Cyklus, sondern nach dem astronomischen Calculus eingerichtet werden. Und da es sich noch fragte, welche Tafeln und welcher Meridian der astronomischen Berechnung zu Grunde gelegt werden sollten, so erging unter dem 20. Januar 1700 der Beschluß: es solle die Zeit der Frühlingsnachtgleiche sowie der wahre Oster-

vollmond berechnet werden nach dem Meridian von Uraniborg (der berühmten Sternwarte Tycho Brahes auf der Insel Hveen) und bis auf weiteres nach den bisher fast durchgehends gebrauchten rudolphinischen Tafeln Keplers.

Die prinzipielle Verschiedenheit zwischen dieser neuen Berechnungsweise und der gregorianischen wurde fürs erste nicht bemerkbar, da in der Regel aus der astronomischen Berechnung dasselbe Osterdatum hervorging wie aus der gregorianisch-cyklischen. Ein Unterschied im Osterdatum ergab sich zuerst im Jahre 1724, in welchem das Fest nach der letzteren auf den 16. April, nach der ersteren auf den 9. April traf. Die Evangelischen blieben natürlich bei dem den Grundsätzen ihrer Festrechnung entsprechenden Osterdatum stehen. Dies führte aber zu gefährlichen Verwickelungen, da die Katholischen wegen der Übereinstimmung beider Kalender seit 1700 in dem Mißverständnis befangen waren, als seien die Evangelischen (im J. 1699) dem gregorianischen Kalender beigetreten; so daß jenen das Beharren der Evangelischen bei der ihnen eigenen Osterrechnung als einseitige Neuerung erschien. Namentlich kam es auf dem Reichskammergericht wegen der doppelten Ferien, die infolge dieser Differenz wieder hätten eintreten müssen, von dem katholischen Teil aber nicht anerkannt wurden, zu den ärgerlichsten Auftritten und zu schwerer Bedrohung der evangelischen Assessoren, auch in katholisch regierten Territorien zu Bedrückung und Verfolgung der Protestanten, namentlich in der Pfalz, wo der Kurfürst seine reformierten Unterthanen nötigte, Ostern gleichzeitig mit den Katholiken zu feiern, dem gegenüber der König von Preußen mit Repressalien gegen seine katholischen Unterthanen einschritt. Hingegen das nächstemal, als eine solche Differenz sich ereignete, im Jahre 1744, kam es auf dem Reichstage unter Beobachtung der Parität zu einer Verständigung. Endlich, als im Jahre 1788 die Differenz aufs neue bevorstand, beseitigte das Corpus Evangelicorum dieselbe durch Verlegung des Osterfestes, wozu als Grund diente, um das Zusammentreffen mit dem jüdischen Passahfest zu vermeiden, — ein Motiv, welches auf einer falschen Auffassung einer Anordnung des Nicänischen Konzils beruht. Zugleich kam bei dieser Gelegenheit die Hauptkalenderdifferenz in Erwägung. Es wurde derselben, hauptsächlich weil sie für Handel und Wandel unbequem war, auf Vorschlag Friedrichs d. Gr. von dem Corpus Evangelicorum dadurch ein Ende gemacht, daß dieses im Jahre 1775 den im Jahre 1699 errichteten verbesserten Kalender wieder aufhob und das Osterfest samt den davon abhängigen beweglichen Festtagen gleichzeitig mit den katholischen Reichsständen (also nach der gregorianisch-cyklischen Berechnung) zu feiern beschloß. Nur verlangte man für den neuen gemeinsamen Kalender einen entsprechenden Namen. Daher wurde im folgenden Jahr der neue Kalender unter dem Namen eines „allgemeinen Reichskalenders" im deutschen Reich als allgemein verbindlich eingeführt. — Übrigens hat dieselbe Differenz von acht Tagen zwischen dem astronomisch- und dem cyklisch-berechneten Datum des Osterfestes seitdem sich wiederholt in den Jahren 1798, 1818, 1825, 1845: das letztemal traf Ostern nach der Kirchenrechnung auf den 23. März, während es nach der astronomischen Wahrheit am 30. März hätte angesetzt werden müssen. Diese Abweichung hat mehrfach in den genannten Jahren zu Bedenken und Zweifeln über die Richtigkeit des Osterdatums geführt (s. darüber: Piper, Geschichte des Osterfestes seit der Kalenderreformation, zur Beurteilung der wider das diesjährige Osterdatum erhobenen Zweifel, Berlin 1845; vgl. auch Lersch, S. 118 f.).

Eine radikale Abhilfe würde der auf diesem Umstand beruhenden Schwierigkeit, sowie noch anderen aus der Beweglichkeit des Osterdatums entspringenden Notständen und Verlegenheiten zu teil werden, wenn ein neuerdings im Kreis der Kirchenregierungen des protestantischen Deutschland mehrfach in Erwägung genommenes Projekt, das auf nichts Geringeres als auf Umwandlung der christlichen Osterfeier aus einem beweglichen in ein unbewegliches Fest abzielt, zur Verwirklichung gelangte. Die Eisenacher Evang. Kirchenkonferenz hat im Juni d. J. 1900 sich mit der Frage beschäftigt, freilich ohne dieselbe über das Stadium bloßer Vorberatungen hinauszuführen. Senior Behrmann aus Hamburg, als Referent über den Gegenstand, sprach sich dahin aus, daß die vielfach veränderte Gestaltung des öffentlichen Lebens eine solche Festlegung des Osterfestes in der That wünschenswert erscheinen lasse, während prinzipielle Bedenken evangelischerseits nicht dagegen bestünden (?). Die Konferenz pflichtete dieser Auffassung bei. Sie sprach daher einmütig aus, daß sie, geleitet von dem Wunsche, dem evangelischen Volke angesichts der veränderten Verhältnisse des öffentlichen Lebens die Möglichkeit einer ungestörten Osterfeier zu erhalten, die Festlegung des Osterfestes auf einen Sonntag gegen Ende März oder anfangs April schon jetzt für zweckmäßig erkläre. Vorausgesetzt die Uebereinstimmung mit den übrigen christlichen Kirchen könne selbstverständlich die Durchführung nur dann erfolgen, wenn die darauf abzielende

Maßregel von Seiten der staatlichen Regierungen getroffen werde (vgl. die betr. Berichte in den kirchl. Organen, z. B. AELKZ. 1900, S. 684).

Der evangelische Heiligenkalender. Die hier dargestellte Reform des Kalenders betraf allein den chronologischen Bestandteil desselben; unberührt von ihr blieb das seinen traditionellen christlichen Inhalt bildende Verzeichnis der Märtyrer und sonstigen Heiligen. Der Gedanke an eine dem evangelischen Standpunkt und Interesse entsprechende Neugestaltung auch dieses hagiologischen Inhalts konnte und mußte sich umsomehr nahe legen, da unter den „Heiligen" der älteren katholischen Überlieferung nur allzu viele problematische Existenzen sich befinden, deren Geschichtlichkeit ebensowohl wie ihr echt christlicher Charakter mehr oder weniger gewichtigen Bedenken unterliegen. Die gelegentlich schon im Reformationszeitalter (u. a. auch seitens Melanchthons) geäußerten Bedenken gegen die unveränderte Beibehaltung dieser so vieles Wertlose und kritisch Unhaltbare umschließenden Namenliste mußten im Lauf der Jahrhunderte sich noch befestigen und steigern. Dies umsomehr, da in die Kalender katholischer Provenienz allgemach Namen auch von Heroen der Kontrareformation (wie Ign. Loyola 2c.) sowie überhaupt von entschiedenen Gegnern des evangelischen Glaubensstandpunktes eindrangen, während andererseits von den fürs evangelische Bewußtsein wichtigen Personen und Thatsachen einzelne zur Aufnahme in die für den Gebrauch von Protestanten bestimmten Kalender gelangten.

Es erscheint ebensosehr als ein in diesen Unvollkommenheiten des herkömmlichen Kalenderinhalts begründetes Bedürfnis, wie auch nach dem Vorbild der alten Kirche und nach dem Vorgang der Reformationszeit gerechtfertigt, auf eine Umbildung und Erneuerung der hagiologischen Ausstattung des Kalenders im evangelischen Sinn (d. h. zugleich im Sinn seines Ursprungs und der ältesten Kirche) hinzuarbeiten. Dies natürlich mit Rücksicht auf den großen geschichtlichen Gang, den die Kirche seitdem zurückgelegt hat; sodaß der Heilgenkalender nicht mehr, wie ursprünglich, den lokalen Maßstab zu nehmen, sondern die Erinnerungen der allgemeinen christlichen Kirche aller Zeiten zusammenzufassen hat. Auch die seit der ersten französischen Revolution mehrfach hervorgetretenen Versuche zur Umgestaltung des Kalenderwesens in mehr oder weniger entschieden antichristlichem Sinne rechtfertigen es, daß evangelisch-kirchlicherseits auf eine Ausfüllung des Jahreslaufs mit echt christlichem, von unlauteren Elementen thunlichst befreitem Nameninhalt Bedacht genommen werde. Wenn die Pariser Schreckensmänner der 90er Jahre die christliche Zeiteinteilung durch ein System von rein naturalistisch motivierten Bezeichnungen der Monate (Vendemiaire, Brumaire, Frimaire, Nivôse, Pluviôse etc.), durch Substitution von Dekaden für die Wochen u. dgl. m. zu verdrängen suchten (vgl. Rühl, Chronol., S. 247—251 und die daselbst benutzte ausführliche Darstellung von G. Villain, Étude sur le calendrier républicain, 1884/85), so ist die damit herbeigeführte Neuerung allerdings nur von kurzem Bestand gewesen; sie hat auch — ähnlich wie der noch willkürlicher und abenteuerlicher konstruierte Calendrier positiviste Comtes (s. d. A. „Positivismus" in PRE 2. A., XII, 141) — nur in einem beschränkten Kreise neuerungssüchtiger Schwärmer Beifall zu finden vermocht. Immerhin sind die durch derartige Versuche gegebenen Vorbilder nicht ohne Einwirkung auf die Bestrebungen kirchen- und glaubensfeindlicher Revolutionäre späteren Datums geblieben. In dem durch das journalistische Hauptorgan der deutschen Sozialdemokratie seit etwa einem Jahrzehnt in Umlauf gesetzten „Kalender des Vorwärts" wird, in freier Nachahmung des Comteschen Verfahrens und mit bewußtem Zurückgreifen auf die antichristliche Weltansicht jener älteren Revolutionsmänner, daran gearbeitet das moderne Volksbewußtsein von christlichen Geschichtserinnerungen möglichst loszulösen und mit Bildern zu erfüllen, welche den materialistischen und revolutionären Doktrinen der heutigen Umsturzpartei entsprechen. Für den Januar sind da Gedenktage angemerkt wie: 1. Jan.: A. Blanqui, soz. Revolutionär, gest. in Paris 1881; 2.: Fieskos Verschwörung in Genua; 12.: Polizeirat Rumpf erstochen 1885; 21.: Louis XVI. guillotiniert 1793; 30.: König Karl I. von England geköpft 1649; desgleichen für den Februar: 5.: Dynamitexplosion im Winterpalast zu Petersburg 1880; 7.; Anarchisten Reinsdorf und Küchler geköpft 1885; 8.: Maria Stuart auf Elisabeths Befehl geköpft 1587; 24.: Februar-Revolution in Paris 1848; 29: August Bebel gewählt 1868, u. s. f. (s. mehr der Proben bei E. Scharfe, D. christl. Zeitrechnung 2c., S. 20 f.). Schon allein der Hinblick auf diese und ähnliche Elaborate aus der Gedankenwerkstatt der Umsturzmänner muß dazu dienen, das christlich-konservative Interesse auf die Wichtigkeit des hier in Rede stehenden Problems einer Reform des traditionellen Kalenderinhalts nach gesunden evangelischen Prinzipien hinzuweisen. Aber auch aus dem, was im römisch-katholischen Lager schon längst für die Pflege und Verbreitung einer gewinnend und ge-

wandt eingerichteten Volkskalenderlitteratur geschehen ist und noch geschieht (vgl. den seinerzeit einflußreichen, durch frische Originalität ebensowohl wie durch kräftigen Protestantenhaß ausgezeichneten „Kalender für Zeit und Ewigkeit“ von Alban Stolz in Freiburg [erschienen 1843—1884], desgleichen die Kalender der verschiedenen Orden, Bruderschaften, bischöflichen Diöcesen u. s. f.) gilt es evangelischerseits Anregungen zu entnehmen.

Für die Lösung der hier berührten Aufgabe ist seit den 40er Jahren des letzten Jahrhunderts der Verfasser des gegenwärtigen Artikels in seiner früheren Gestalt, Prof. Ferdinand Piper (geb. 1811, gest. 1889), mit besonderem Eifer thätig gewesen. Der von ihm während der Jahre 1850—1870 herausgegebene „Evangelische Kalender“ führt den Versuch einer läuternden Umgestaltung des hagiologischen Inhalts des abendländisch-christlichen Kalenders gemäß evangelisch-kirchlicher Geschichtsauffassung durch alle 12 Monate des Jahres durch. Behufs Belebung des Interesses auch der Laienkreise an der dargebotenen neuen Namenliste wurden dem Kalendarium selbst knapp und volkstümlich gehaltene, aber auf solider Quellenbenutzung fußende Lebensbilder der aufgenommenen christlichen Lebens- und Wahrheitszeugen beigegeben, welche später — 399 an der Zahl — auch als selbstständige Biographiensammlung verbreitet wurden (s. o. d. Lit.). Dieser neue „verbesserte Kalender“ evangelischen Bekenntnisses ist zwar nicht zu offizieller Einführung etwelcher Landeskirchen des protestantischen Deutschlands gelangt — die Eisenacher Evangelische Kirchenkonferenz vom Jahre 1870 lehnte einen zu seinen Gunsten lautenden Antrag des Berliner Ev. Oberkirchenrats ab (vgl. die hierüber handelnden Aufsätze Pipers in der NEKZ 1871 und der Kreuzzeitung 1876; s. o.). Doch hat er manche Erfolge davongetragen, auf Grund deren schon jetzt mit Sicherheit geurteilt werden kann, daß ihm nicht nur in der Geschichte des Kalenderwesens, sondern im Leben ausgedehnter evangelisch-christlicher Kreise eine bleibende Bedeutung zukommen wird. So wurde ihm eine Stelle angewiesen in den „Unveränderlichen Tafeln“ des astronomischen und chronologischen Teils des k. preußischen Normalkalenders, welche (als Materialien f. d. Kalenderverleger) Prof. Förster Direktor der Berliner Sternwarte, Namens des kgl. statistischen Bureaus 1873 herausgab. Im Zusammenhang mit seinem Erscheinen stand ferner die durch Piper besorgte amtliche Herausgabe eines „Vergleichenden Kalenders“ 1851—1880 (bis 1872 mit der Bezeichnung „aus dem Königlich Preußischen Staats-Kalender [Staats-Handbuch] besonders abgedruckt“), welcher außer der gewöhnlichen Kalenderarbeit die Namen aus sämtlichen deutschen Kalendern, kritisch berichtigt und geordnet, mit Unterscheidung der protestantischen und katholischen Kalender, enthielt, verbunden mit einem Geschichtskalender (vgl. des Herausgebers Bericht über Plan und Anlage des Unternehmens im 1. Jahrg. desselben, 1851). Aus den hier vorgenommenen Kollationierungen ging die revidierte und auf manchen Punkten vervollkommnete Neugestaltung der Piperschen Namenreihe hervor, welche der Ev. Oberkirchenrat 1876 in jenem preuß. Normalkalender unter dem Titel „Namenkalender für das deutsche evang. Volk“ veröffentlichte. Teils in dieser fortgebildeten Fassung, teils in der Piperschen Originalgestalt hat der „verbesserte evang. Kalender“ Aufnahme in eine Anzahl weitverbreiteter und angesehener Volkskalender gefunden, z. B. in den Daheim-Kalender (der ihn schon seit 1872 den Kolumnen des „kathol. Kalenders“ zur Seite stellte), in den „Reichsboten“, u. s. f. Daß Pipers Arbeit auch außerhalb Deutschlands Beachtung gefunden hat, zeigt u. a. die Übersetzung der ihren Inhalt bildenden Lebensbilder ins Angloamerikanische durch H. M. Maccracken (Lives of the leaders of our church universal from the days of the successores of the apostles to the present time, 3 vols., Boston 1879). Es ist also nicht richtig, daß der Pipersche Reformversuch „nicht über die allerengsten Kreise hinausgedrungen“ sei (Rühl, S. 84). Unzutreffender aber noch als diese Behauptung erscheint die Annahme: der Versuch sei unternommen worden, „um gewissen katholisierenden Hofkreisen entgegen zu kommen“ (ebendas.). Statt einer katholisierenden Tendenz ließe sich der Piperschen Namenliste viel eher ein Zuweitgehen in der Aufnahme von nur fürs protestantische Geschichtsinteresse bedeutsamen Daten und Personen vorwerfen. Wie denn da, wo vom lutherisch-kirchlichen Standpunkt aus an ihr Kritik geübt wird, in der Regel die Anklage hervortritt, daß P.s Eingriffe in den älteren Namenbestand der kalendarischen Überlieferung „zu radikal“ gewesen seien (so z. B. im Meuselschen „Kirchl. Handlexikon“, III, 667), oder auch, daß der von ihm gebotenen Liste ein „teils zu radikaler teils zu gelehrter“ Charakter eigne (so in Th. Schäfers Ev. Volkslexikon, Leipzig 1900, S. 363). Vom Vorwurf des Katholisierens kann allerdings das von Löhe bei Herstellung seines „Martyrologium“ (Nürnberg 1868) eingehaltene Verfahren getroffen werden, kraft dessen aus der Kirche der Reformation lediglich Luther und Melanchthon, aus

der neueren römischen Kirche aber Teresia, Franz von Sales, Vinzenz von Paul ɩc. Aufnahme fanden. Und doch stattet selbst dieser strenglutherische Kalenderrevisor dem unionsfreundlichen Berliner Vorgänger seinen warmen Dank ab (Vorwort, S. 10); auch vermeidet er seinerseits es mit gutem Bedacht, derartige römische Heilige wie etwa einen Loyola mit aufzunehmen.

Daß einstweilen jeder auf Revision des hagiologischen Kalenderapparats im protestantischen Interesse abzielende Versuch mit bloßen Teilerfolgen sich wird begnügen müssen, ist selbstverständlich. Ja es erscheint fraglich, ob auf Herstellung einer Einheitlichkeit und Allgemeingiltigkeit der betreffenden Aufstellungen überhaupt hinzuarbeiten ist. Wenn Piper seinerzeit der Hoffnung Ausdruck gab, der durch sein reformatorisches Bemühen angeregte Bildungsprozeß möchte dereinst „von einer deutschen evangelischen Generalsynode zum Abschluß gebracht werden", und wenn auch sonst das bisherige Nichterfülltsein dieser seiner Erwartung beklagt worden ist (so von E. Scharfe, in der oben [Lit., Nr. 5] genannten Broschüre, S. 25), so wird damit über den Bereich dessen, was geschichtlich möglich, ja überhaupt wünschenswert ist, jedenfalls hinausgegriffen. Den mannigfaltigen Verhältnissen und Bedürfnissen der protestantischen Christenheit des In- wie des Auslands kann nur ein nicht starr in sich abgeschlossener, sondern nach dem Prinzip freier Beweglichkeit angelegter historischer Namenapparat entsprechen. Der altehrwürdigen Märtyrer- und Heiligenliste der Kirche mögen neuere Zusammenstellungen von Daten und Namen zur Seite treten, worin diesem und jenem Bedürfnisse zeitlicher oder örtlicher Art — z. B. auch dem Postulat einer eingehenderen Berücksichtigung der nationalen Gedenktage (vgl. die dahin lautende Forderung Scharfes a. a. O.) — jeweilig Rechnung getragen wird. Aber eine einheitliche Fixation der neu gebildeten Reihen kann und darf nicht angestrebt werden. Es werden hier ähnliche Grundsätze gelten müssen wie die, welche man betreffs der kirchlichen Predigtperikopen schon längst zu handhaben sich gewöhnt hat. Dem von Alters her Überlieferten mag Neues teils ergänzend teils berichtigend zur Seite treten; durch Zurdispositionsstellung einer Mehrheit geschichtlicher Erinnerungen für je einen Tag mag auf Befriedigung der bald so bald anders gestalteten Ansprüche der verschiedenen Kreise Bedacht genommen werden. Aber die Ausübung irgendwelchen Zwangs auf diesem Gebiete erscheint ebenso unzulässig, ja noch unstatthafter und unmöglicher, wie in homiletisch-liturgischer Hinsicht das einseitige Stehenbleiben beim alten Perikopenzwang. **(Piper †) Zöckler.**

Kalender, jüdischer, s. Bd VII S. 17,37—19,2.

Kalkar, Christian Andreas Hermann, dänischer Theologe und Missionsfreund, gest. 1886.

Kalkar, ein Sohn des Stockholmer Rabbiners Simon K., wurde in Stockholm am 27. November 1803 geboren; da aber sein Vater, der aus Altona stammte, kurz nach Errichtung des Königreichs Westfalen zum Konsistorialrat der jüdischen Gemeinde im Kreise Eschwege ernannt worden war, kam er nach Kassel, wo er bis zum Tode des Vaters (1812) die Schule besuchte. Da nahm ein Schwager in Kopenhagen sich des vaterlosen Knaben an; 1819 ward er aus einer Kopenhagener Schule als Student entlassen. Erst war es seine Absicht, Jura zu studieren, aber durch Einflüsse von verschiedenen Seiten war er in eine religiöse Gärung versetzt worden, während welcher er zu einem hauptstädtischen Pastor, dem späteren Bischof von Seeland, J. P. Mynster, seine Zuflucht nahm, der ihn am 7. Februar 1823 taufte. Gleichzeitig gab er das juristische Studium auf und wandte sich zur Theologie.

1826 bestand er das theologische Amtsexamen, und im Jahre darauf wurde er Lehrer im Lateinischen, Hebräischen und in Religion an der gelehrten Schule in Odense. 1834 wurde er zum Oberlehrer befördert. Während seines Aufenthalts in Odense gab er außer einem „Exegetischen Handbuch zum AT" (1836—38), das bis zum Buch der Richter reichte, „Vorlesungen über die biblische Geschichte" (I—II, 1837—39; deutsch Kiel 1839) und „Vorles. über die apostolische Geschichte" (1840) heraus, schrieb mehrere Abhandlungen, war (1832—35) Mitredakteur von „Kristelig Kirketidende" und sammelte verschiedene „Aktenstücke" zur Beleuchtung der dänischen Geschichte sonderlich in der Reformationszeit. 1833 erwarb er sich in Kiel den philosophischen Doktorgrad durch eine Abhandlung über das Deboralied, 1836 in Kopenhagen, beim Jubiläum der dänischen Reformation, den theologischen durch eine Abhandlung über die Klagelieder. 1841 erhielt er die goldene Medaille der Haager Gesellschaft für die Beantwortung einer Preisaufgabe über die jüdische Theokratie (ins Holländische übertragen v. Hengel, Leyden 1842).

Im Jahre 1842 unternahm er mit königlicher Unterstützung eine Reise nach Holland, Belgien, England, Frankreich, Spanien und Deutschland, wesentlich um Beiträge zur Geschichte Dänemarks in der Reformationszeit zu sammeln. Nach seiner Heimkehr wurde er Ortsgeistlicher in Gladsaxe auf Seeland und damit begann ein neuer Abschnitt seines Lebens. In Gemeinschaft mit dem Bischof Tage Müller und dem Pastor L. D. Westengaard gab er ein Hausandachtsbuch heraus; in Verbindung mit Prof. C. Hermansen und einigen andern Pastoren brachte er die sog. „Prachtbibel" zu stande, eine mit Einleitungen und Anmerkungen versehene neue Übersetzung der ganzen Bibel, begleitet von Stahlstichen, Lithographien und Karten (1844—47). Es war seine Absicht, ein Corpus Reformatorum Danicorum herauszugeben und als eine Erstlingsgabe seiner Reisefrüchte lieferte er einen Band „Aktenstücke zur Geschichte Dänemarks in der Reformationszeit" (1845). Aber 1849 ging sein Pastorat in Flammen auf, und alle seine Bücher und Exzerpte wurden vernichtet.

In der folgenden Zeit wurde er nach und nach von der Kirchengeschichte weg zur Missionsgeschichte geführt, und 1861—73 war er der Vorsitzende der dänischen Missionsgesellschaft. Schlag auf Schlag folgten von seiner Hand Schilderungen der evangelischen und katholischen Mission und der Mission unter den Juden und Muhammedanern. Die ersteren wurden 1879 zu einer ausführlichen Missionsgeschichte umgearbeitet (deutsche Übers. v. Michelsen in 2 Bden, Gütersloh 1879 und 1880); die Erzählungen aus der Judenmission wurden zu einer größeren Schrift „Israel und die Kirche" (deutsche Übersetzung von Michelsen, Hamburg 1869). Als Missionshistoriker hat K. eine große Menge von Stoff gesammelt; aber nicht selten hat man Grund, eine bessere Sichtung des Stoffes, mehr Kritik und eine tiefer gehende Untersuchung zu wünschen. 1868 suchte er um seinen Abschied aus dem Dienst der Kirche nach und lebte von da an bis zu seinem Tode (2. Februar 1886) in der Hauptstadt, mit Studien und litterarischen Arbeiten beschäftigt. Aus diesem letzten Abschnitt seines Lebens stammen die Umarbeitungen seiner größeren missionsgeschichtlichen Schriften; während desselben nahm er teil an der Revision der dänischen Uebersetzung des AT und gab 1871—80 „Theologisk Tidskrift" heraus.

Als Theologe ist K. zunächst ein Schüler Mynsters und Martensens, aber mehr breitkirchlich und vermittelnd in dem Theologischen, mehr reformfreundlich in dem Kirchenpolitischen. So konnte seine „theologische Zeitschrift" einen kleinen Versöhnungsdienst innerhalb der dänischen Volkskirche ausüben. Seine breitkirchliche Anschauung machte ihn auch zu einem Mann der evangelischen Allianz. Schon 1855 berichtete er auf der Allianzversammlung in Paris über die kirchlichen Verhältnisse in Dänemark; 1879 war er in Basel zugegen, und 1884 bot er den konfessionellen Bedenken seiner nächsten Freunde Trotz und brachte eine Allianzversammlung in Kopenhagen zu stande, für welche der 80jährige Greis selbst zum Präsidenten gewählt wurde. Er nahm auch an den skandinavischen Kirchenversammlungen teil, und sein gastfreies Haus war immer offen für fremde Theologen, Missionare und Missionsfreunde, welche die dänische Hauptstadt besuchten. Er bewahrte seine Geisteskraft und sein lebhaftes Interesse für alle geistlichen und kirchlichen Fragen bis ans Ende und verkehrte gerne, wie ein Patriarch, im Kreise der Jüngeren.

Fr. Nielsen.

Kalkar, Heinrich von s. Bd VII S. 602 ff.

Kam, Joseph (Missionar) gest. 1833. — Litteratur: van Rhijn, Reis door den Indischen Archipel, Rotterdam 1851, S. 443 ff. Vgl. Kruijf, Geschiednis van het Nederlandsche Zendelinggenootschap, Groningen 1894; P. Wurm in d. Allg. Miss.-Zeitschr. 1897, 365 ff.; Basler Miss.-Magaz. 1873, 447 ff.

K., geboren in Herzogenbusch 1770, war der Sohn eines Kaufmanns, der in Verbindung mit der Brüdergemeinde in seinem Hause ernstes christliches Leben pflegte. Ein älterer Bruder studierte Theologie und hat als Pfarrer zu Berkel einige Jahre der Mission gedient, indem er sein Haus zum Seminar für die Sendboten der Niederländischen Missionsgesellschaft machte. In Joseph erwachte schon früh der Wunsch Missionar zu werden. Doch der Vater hatte ihn für den Kaufmannsstand bestimmt. Auch nach dem Tode der Eltern hielten ihn die Bitten seiner Schwestern in der Heimat. Er wurde Gerichtsbote im Haag, später in Amsterdam. Als nach Jahren seine Schwestern, seine Frau und Kind gestorben waren, hinderte ihn nichts mehr in den ersehnten Beruf einzutreten. Im Dienste der Niederl. M.-G. wurde er zunächst von seinem Bruder in Berkel vorbereitet. Da die indischen Besitzungen sich damals in englischen Händen befanden, sollte seine Aussendung durch die Londoner M.-G. erfolgen, in deren Seminar zu Gosport er ein Jahr verweilte.

Endlich 1813 reiste er nach Indien mit der Bestimmung, sich der vernachlässigten Christen auf den Molucken anzunehmen. — Auf diesem ausgedehnten Gebiet mit seinen vielen weitzerstreuten Inseln hatten im 16. Jahrhundert die Portugiesen katholische Formen zwangsweise eingeführt. Als 1605 Holland dort die Herrschaft gewann, wurde ebenso äußerlich die Bevölkerung in die reformierte Kirche gezogen. Die von der holländ.-ostindischen Handelsgesellschaft angestellten Prädikanten waren der gewaltigen Aufgabe, diese Namenchristengemeinden zu fördern, nicht gewachsen. Als 1800 die Besitzungen der sehr zurückgekommenen Gesellschaft vom Staate übernommen wurden, waren die kirchlichen Verhältnisse dort im traurigen Verfall. Auf einigen Inseln war seit 20 Jahren oder länger kein Geistlicher gewesen. Bei den flüchtigen Besuchen wurden die Kinder scharenweise getauft und die Ehepaare getraut, das hl. Abendmahl gefeiert und die Schule visitiert — alles sehr geschäftsmäßig. Die angestellten eingebornen Lehrer waren vielfach von zweifelhaftem Werte. — Unter diesen trostlosen Zuständen sollte K. Wandel schaffen. Auf seiner Reise verweilte er einige Zeit in Surabaja, wo der deutsche Uhrmacher Emde durch ihn zu einer bedeutungsvollen Missionsthätigkeit angeregt wurde (vgl. Wallmann, Leiden und Freuden Rheinischer Missionare). Seinen Sitz nahm er zu Amboina, dem Hauptplatz der Molucken, woselbst er, als 1817 die Kolonien an Holland zurückgegeben wurden, das Amt eines Regierungspredigers übernahm. Von hier aus entfaltete er eine bewundernswürdige Thätigkeit, die erstorbenen Christengemeinden zu beleben. Die Zahl der seiner Pflege unterstellten Getauften wurde auf 20000 oder höher geschätzt in 80 Gemeinden, deren weiteste 300 Meilen entfernt war. Er ließ sich für seine Reisen ein eignes Schiff bauen, das er selber als Kapitän führte. Durch seine hingebende Thätigkeit machte er überall einen tiefen Eindruck. Nicht minder wichtig aber waren seine Hilferufe, die er in die Heimat sandte mit der Bitte um weitere Arbeiter. Von 1819 bis 1832 hat die Missionsgesellschaft ihm 17 Gehilfen geschickt, die er zunächst in Amboina in die besonderen Arbeiten einführte, wobei auch seine Frau, eine eingeborne Christin, treulich mitwirkte, wie sie denn überhaupt ihrem Manne eine eifrige Missionsgehilfin war. K. führte die jungen Missionare dann auf verschiedenen Feldern als ständige Arbeiter ein, wo sie sich auch weiter um die Gewinnung des heidnischen Teils der Bevölkerung bemühen konnten. Einige dieser seiner Gehilfen sind Missionare ersten Ranges geworden, wie z. B. Riedel und Schwarz auf Celebes. Unermüdlich arbeitete er in seinem weiten Sprengel bis an sein Ende 1833. Man hat ihm den freilich nicht ganz zutreffenden Ehrennahmen eines „Apostels der Molucken" beigelegt. **R. Grundemann.**

Kamel. — Tristram, The natural history of the Bible, London 1867, S. 58 ff.; Bochart, Hierozoicon I, 3 ff.; Ritter, Erdkunde XII, 609 ff.; Brehm, Thierleben I, 550 ff.; Lenz, Zoologie, 213 ff.; Socin, Diwan aus Centralarabien (ASG, phil.-hist. Kl. XIX, 286 ff. über Kamel, Kamelsattel ꝛc. bei den Arabern); Jakob, Studien in arab. Dichtern III, 61 ff.

Von den zwei Hauptarten des Kamels hat jede ihr besonderes Verbreitungsgebiet. Das plumpe, dunkler gefärbte, zweihöckerige oder baktrische Kamel, das sogenannte Trampeltier (camelus bactrianus) hat seine Heimat im mittleren und östlichen Asien. Das schlankere, hochbeinige, meist braunrote oder sandfarbene einhöckerige Kamel, das Dromedar (camelus dromedarius) ist in Westasien und Afrika zu Hause. Nur dieses letztere kommt in Palästina und Syrien vor und ist in der Bibel erwähnt. Den Beduinen Arabiens kommt es fast unglaublich vor, daß es Kamele mit zwei Höckern geben soll (Dougthy, Travels II, 565). Der semitische Name des Tieres (gamal) ist in die europäischen Sprachen übergegangen. Im Vergleich mit dem Arabischen (vgl. z. B. Socin a. a. O. I, 286; Jakob a. a. O.) ist das Hebräische arm an Namen und Bezeichnungen für dieses Tier; es kennt nur noch das Wort בֵּכֶר (Jes 60, 6), ferner בִּכְרָה (Jer 2, 23) für das junge, in voller Kraft stehende Tier, und die Bezeichnung כִּרְכָּרָה (Jes 66, 20) für das schnellfüßige Reitkamel (s. u.).

Diese Armut an Namen hängt damit zusammen, daß bei den Hebräern das Kamel bei weitem nicht die Rolle spielte wie bei den Arabern. Dort, bei den Nomaden der syrisch-arabischen Steppe, ist zu allen Zeiten das Kamel das geschätzteste und wichtigste aller Haustiere gewesen. Es ist ein ganz zutreffender Zug der Vätersage, daß sie den Reichtum der nomadisierenden Patriarchen zu einem guten Teil in Kamelherden bestehen läßt (Gen 12, 16; 24, 10; 30, 43; 31, 17. 34; 32, 7. 15). Ebenso wird es dann auch von Hiob erzählt; und verschiedenfach wird das Kamel im AT als im Besitz und Dienst der verschiedenen Araberstämme genannt: der Midianiter (Ri 6, 5; 7, 12; 8, 21. 26), der Amalekiter (1 Sa 15, 3; 27, 9; 30, 17), der Ismaeliter (Gen 37, 25), der

Kedarener (Jer 49, 29. 32), der Sabäer (1 Kg 10, 2), der im Süden Judas zeltenden Stämme (1 Sa 27, 9; 2 Chr 14, 15). Dem Beduinen ist das Kamel ein unzertrennlicher Begleiter. Es macht ihm die Wüste erst bewohnbar, denn es ist das einzige Verkehrsmittel in der Wüste, dem gegenüber das Pferd kaum in Betracht kommt. Der Vergleich mit einem Schiff findet sich bereits bei vorislamischen arabischen Dichtern, und die Bezeichnung des Kamels als „Schiff des Festlandes" kommt bei den Arabern mehrfach vor (Jakob a. a. O. 69 f.). In einzigartigem Maße vereinigt das Kamel alle diejenigen Eigenschaften, welche es für diesen Dienst in der Wüste geeignet machen. Große Körperkraft und Ausdauer vereinigen sich mit einer außerordentlichen Genügsamkeit. Bei aller Gefräßigkeit nimmt das Kamel mit der ärmlichsten Nahrung, den dürrsten Wüstenpflanzen, fast verdorrten Akazienzweigen, Durrastroh u. dgl. verlieb. Sein knorpeliges Maul gestattet ihm, solches Futter mit allen Dornen und Stacheln zu verschlingen. Es kann Tage lang bei außerordentlich geringer Futtermenge Dienste leisten. Nur daß bei solcher kärglichen Ernährung der Fetthöcker des Tiers, dessen Gewicht bei saftiger Weide bis zu 30 Pfund betragen kann, außerordentlich abnimmt und zuletzt kaum mehr sichtbar ist. Noch wertvoller für die Arbeit in der Wüste ist die Genügsamkeit des Kamels in Beziehung auf Wasser. Im Frühjahr genügt ihm die Feuchtigkeit der frischen taugetränkten Kräuter, sodaß es wochenlang gar nicht getränkt zu werden braucht. Auch in der trockenen Jahreszeit bei seinen Wanderungen in der Wüste kann es 3—4 Tage ohne Wasser aushalten. Kommt es aber dann zur Tränke, so schlürft es ganz ungeheure Mengen Wasser hinunter. Daraus ist die Fabel entstanden, daß das Kamel in seinem zweiten Magen eine Art Wasserreservoir habe, so daß die Reisenden in großer Not sich beim Schlachten des Kamels durch diesen Wasservorrat sollen am Leben erhalten können. — Der breite, schwielige gepolsterte Fuß läßt das Kamel in den Wüstensand nicht allzutief versinken und verleiht ihm einen ruhigen Tritt. Die Last die ein Kamel gewöhnlich trägt (vgl. 2 Kg 8, 9) beträgt 3—4 Zentner; es kann aber gelegentlich auch noch schwerer beladen werden. Mittelst eines einfachen, gepolsterten Sattels wird diese Last möglichst gleich schwer zu beiden Seiten des Höckers aufgehängt (Jes 30, 6), wobei das Kamel niederknieen muß, bis es beladen ist. Mürrisch brummend erhebt es sich dann mit seiner Last und schreitet langsam und schwerfällig, aber immer gleichmäßig und ruhig seines Wegs. Das Lastkamel geht meist langsamer als ein guter Fußgänger, in der Stunde durchschnittlich 4 Km.; aber es läuft in diesem Schritte 12—14 Stunden und noch länger ununterbrochen fort und bringt es so zu einer sehr respektablen Tagesleistung.

Vom plumpen Lastkamel unterscheidet sich das flinke Reitkamel wie ein edler Renner vom schweren Arbeitspferd. Die Beduinen bevorzugen die weiblichen Kamele als Reittiere. Das hängt damit zusammen, daß in der Wüste die weiblichen Kamele um ihrer Milch willen überhaupt die wertvolleren sind, und die männlichen Kamele, welche als die stärkeren anderswo gerne zum Lasttragen genommen werden, jung geschlachtet werden. Ein gutes Reitkamel übertrifft auf weitere Entfernungen die Leistungen des besten Pferdes; es ist im stande, bis zu 20 Meilen im Tag zurückzulegen, und das mehrere Tage hintereinander. Der Reitsattel (vgl. die vorzügliche Abbildung und Beschreibung bei Socin a. a. O.) besteht in einem aus sehr festem Holz gefertigten muldenförmigen Gestell, das über den Höcker gelegt wird. Vorn und hinten erheben sich zwei langschaftige feste Knäufe. Zwischen denselben ist das mit Baumwolle oder Häcksel gefüllte Hauptsitzkissen. Ein kleineres Kissen befindet sich vor dem vorderen Knauf. Der Reiter sitzt nach Frauenart im Sattel, das eine Bein um den vorderen Knauf schlingend, wodurch die Sicherheit des Sitzes wesentlich verstärkt wird. Für Frauen und Kinder werden auch Palankine mit Sitzen und Vorhängen verwendet (Gen 24, 61; 31, 17), entweder ein großer, der quer über den Kamelsattel gelegt und mit Stricken festgebunden wird, oder zwei kleinere korbartige, die auf beiden Seiten des Sattels hängen. In einem solchen Tragkorb hatte Rahel den gestohlenen Teraphim ihres Vaters versteckt (Gen 31, 34). Beim Auf- und Absteigen läßt man das Tier niederknieen, doch kann man auch von dem stehenden Tier (etwa mit Hilfe des Stockes des Treibers) sich einfach herabrutschen lassen (Gen 24, 64).

Für den Beduinen der Wüste ist aber damit der Wert des Kamels noch keineswegs erschöpft. Im Gegenteil kann man sagen, daß für ihn das Kamel mindestens ebensosehr für seinen Lebensunterhalt in Frage kommt, wie als Transportmittel. Der Beduine lebt oft ganz von seinen Kamelen. Kamelsmilch ist so recht eigentlich das Getränke der Beduinen. Sie ist etwas zäh und fett und wird sehr geschätzt. Jeder Trunk hat ja für den Wüstenbewohner hohen Wert. Damit das Kamelsfüllen nicht zu viel Milch saugt, wird häufig das Euter der Mutter mit einem Euterband geschützt. Zeitenweise, namentlich in

den ersten Monaten nach dem Wurf der Jungen, leben die Beduinen ganz von Milch. Auch ihre Pferde werden vielfach mit Kamelsmilch getränkt. Das Fleisch des Kamels soll zwar hart und zähe sein, mit Ausnahme des Fetthöckers, der als besonderer Leckerbissen gilt. Aber dem Beduinen ist es trotzdem ein Fest, Kamelfleisch zu essen, und nur wenn man sich einen guten Tag machen will, schlachtet man ein Tier der Herde. Schaffleisch hält der Beduine lange nicht für so schmackhaft, und vollends Rindfleisch gilt ihm fast für ungenießbar. Man schlachtet, wie oben erwähnt, vor allem die männlichen Tiere der Herde. Zur Zeit der Not zapfte man auch gelegentlich dem Kamel etwas Blut ab. Den Israeliten war das Kamelfleisch als unrein verboten. Worauf in letzter Linie dieser merkwürdige Widerwille bei ihnen zurückgeht, wissen wir leider nicht. Im späteren Gesetz wird die Unreinheit des Tieres damit begründet, daß es zwar wiederkäut, aber keinen ganz durchgespaltenen Huf hat. — Aus den Haaren des Kamels werden die groben Mäntel gefertigt, die Abâjen, in die sich die Beduinen hüllen (vgl. Mt 3, 4), und die dicken Teppiche, die das Zelt bedecken und trefflich gegen den Regen schützen. Die Haut des Kamels wird zu Sandalen, Wasserschläuchen, Riemen und dgl. verarbeitet. Der Mist des Tieres wird getrocknet und giebt in Ermangelung des Holzes ein wertvolles und gutes Brennmaterial. — So bildet das Kamel den Hauptreichtum der Nomadenstämme und es kann nicht Wunder nehmen, daß der Lobpreis dieses Tieres, besonders des Reitkamels, bei den arabischen Dichtern breiten Raum einnimmt. An die Schilderung der Geliebten schließt sich häufig die der Dromedarin an. Und über dem toten Gatten ruft die Gattin wehklagend: „o mein Kamel" (Snouck Hurgronje, Mekka II, 188). Dem entspringt die Fürsorge, mit der man solche Reitkamele pflegt (Gen 24, 14. 19 ff. 31 f.). Von den Midianitern hören wir, daß sie (wie noch jetzt gewöhnlich die Araber) ihre Kamele mit Halsbändern schmückten; die Vornehmen behängen sie noch dazu mit kostbaren, mondförmigen Zierraten (Ri 8, 21. 26).

In Palästina beim ansäßigen Ackerbauern spielt naturgemäß das Kamel bei weitem nicht diese Rolle. Hier kommt es nur in Betracht als Transportmittel. Als solches ist es freilich auch hier unentbehrlich. Wo es sich um größere Massen und weite Entfernungen handelt, vollzieht sich bis auf den heutigen Tag der Transport mittelst Kamel; die Verwendung von Pferden und Maultieren dazu wäre viel zu teuer. So ist das Kamel im alten wie im heutigen Palästina zwar keines der gewöhnlichen Haustiere der Bauern, wie Schaf und Rind und Esel, aber es ist doch ein viel gebrauchtes Tier. Für die Israeliten gilt außerdem noch, daß sie in dem Maße, als sie sich mehr und mehr an dem großen Handelsverkehr beteiligten, auch das Kamel dazu brauchten.

Zu alledem stimmt, daß uns im AT. zwar von Kamelzucht im Großen nur bei den Patriarchen (s. oben) und außerdem nur von David (1 Chr 28, 30) berichtet wird, daß aber sonst doch von häufiger Verwendung des Kamels die Rede ist (vgl. z. B 2 Kg 8, 9; Jes 30, 6; 1 Chr 12, 40). Die aus Babylonien zurückkehrenden Exulanten brachten eine ganz ansehnliche Zahl Kamele mit (Esr 2, 67; Neh 7, 69). Daß der alte Israelite, wie der heutige Bauer manchesmal, das Kamel auch zum Pflügen gebrauchte, dürfen wir wohl voraussetzen.

Dem Dichter ist das Kamel mit seiner wilden, ungezügelten Raserei in der Brunstzeit, wo es mit schäumendem Maul und heraushängender Zunge brüllend umherrennt, seinem eigenen Herrn gefährlich, ein Bild des zügellosen, in blinder Leidenschaftlichkeit fremden Göttern nachrennenden Volkes (Jer 2, 24). Auch in zwei sprichwörtlichen Redensarten, die uns im NT enthalten sind, ist das Kamel verwendet: „Mücken seigen und Kamele verschlucken" (Mt 23, 24) und „es ist leichter, daß ein Kamel durchs Nadelöhr gehe", zwei Redensarten, bei denen die Hyperbel auf der Hand liegt, sodaß man sich nicht mit Umdeutung des Nadelöhrs in einen „engen Durchgang" oder des Kamels in ein „Tau" (*κάμελος*) abzuquälen brauchte. Die letztere Redewendung findet sich auch im Talmud, nur daß dort statt des Kamels der Elephant (pîla') genannt ist (s. Buxtorf, Lex. chald.); auch im Koran (Sur. 7, 38) ist sie wiederholt. **Benzinger.**

Kammin, Bistum. — Hasselbach, Kosegarten und v. Medem Cod. Pomeraniae diplomaticus I, Greifsw. 1843; Klempin und Prümers, Pommersches UB. Stettin 1868–91, 3 Bde; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten 3. Bd, Berlin 1843.

Zu den Genossen Ottos von Bamberg bei der Missionsarbeit unter den Pommern gehörte der des Wendischen kundige Priester Adalbert (vgl. Ebo, vita Ott. II, 3 S. 622 ed. Jaffé, u. III, 12 S. 665). Als der von Otto ins Auge gefaßte Plan, in Julin, dem jetzigen Wollin (vgl. über die Stadt Ebo II, 7 S. 629) ein eigenes Bistum für Pom-

mern zu gründen (Ebo II, 16 S. 640), ausgeführt wurde, erhielt er die Leitung desselben. Innocenz II. nahm auf Adalberts Bitte das neue Bistum i. J. 1140 unter päpstlichen Schutz, und bestimmte, daß sein Sitz bei der, von Otto von Bamberg erbauten, Adalbertskirche in Wollin sein solle. Als Besitz des Bistums werden genannt die Stadt Wollin und die castra Demmin, Tribsees, Gützkow, Wolgast, Usedom, Groswin, Pyritz, Stargard, Kammin, Kolberg; außerdem werden ihm zugesprochen von jedem Pflug zwei Metzen Getreide und fünf Denare, sowie der Marktzehnt, quod dicitur Sithem (Jaffé 8102). Über die Unterstellung unter ein Erzbistum wurde nichts bestimmt. Doch hat der kaiserliche Papst, Victor IV. im J. 1160 das pommerische Bistum unter Magdeburg gestellt (Jaffé 14430). Etwas später ging Wollin in den Kämpfen zwischen Dänen und Sachsen um den Besitz Pommerns zu Grunde; die Folge war die Verlegung des Bistums nach Kammin. Nun hat Clemens III. dem Bischof Sigfrid ein neues Schutzprivilegium ausgestellt (24. Februar 1188, Jaffé 16154). Indem hier eine jährliche Abgabe des Bischofs an den Papst bestimmt wurde (1 ferto = 1/4 Mark Gold), erscheint Kammin wieder als eximiertes Bistum. Dieses Verhältnis bestand jedoch nur einige Jahrzehnte; denn durch Innocenz III. wurde Kammin von neuem Magdeburg unterworfen (3. Februar 1216, Potthast 5061, bestätigt durch Honorius III. 8. April 1223 Potth. 6987, Gregor IX. 1. Juli 1228 Potth. 8248). Doch erlangte das Bistum in der Folgezeit seine Unabhängigkeit zurück; Innocenz IV. bezeichnete es 24. Dezember 1244 als nullo medio ad nos pertinens (Potth. 11488); das wurde später öfters wiederholt, s. z. B. Vat. Akten, ed. Riezler S. 197 Nr. 417.

Bischöfe: Adalbert 1140—1162; Konrad I. 1163—1186; Sigfrid 1186—1191; Sigewin 1191?—1219; Konrad II. 1219—1233; Konrad III. 1233—1241; Wilhelm I. 1244—1251; Hermann 1251—1288; Jaromar 1289—?; Peter 1297?—?; Heinrich 1300—1317; Konrad IV. 1318—1322; Arnold c. 1324—1329; Friedrich 1330—1343; Johann I. 1343—1370 (?); Philipp 1370—1385; Johann II. 1385—?; Johannes III. 1386—?; Johannes IV. 1394—1398, Gegenbischof Bogislav 1394—1398; Nikolaus 1398—1410; Magnus 1410—1424; Sigfrid II. 1424—1449; Henning 1449—1469; Ludwig 1471—1479; Marin 1480—1486 (?); Benedikt 1486—1498; Martin 1499 bis 1521; Erasmus 1522—1544. **Hauck.**

Kamos s. Kemosch.

Kanaaniter. — Litteratur: Rosenmüller, Handb. der bibl. Altertumskunde II, 1 (1826), 75 ff.; Redslob, Alttestamentliche Namen der Bevölkerung des isr. Staats (1846), 39 ff.; Movers, Die Phönicier II, 1 (1850); P. Schröder, Die phönicische Sprache, 1869; K. Budde, Die bibl. Urgeschichte, Gießen 1883; derselbe, Die Bücher Richter und Samuel, Gießen 1890; Ed. Meyer, Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas in ZatW I (1881), 117 ff. III, 306 ff.; derselbe, Gesch. d. Altertums I, Stuttg. 1884; G. F. Moore, The etymology of the name Canaan in Journal of the American Oriental Society XV (1893), Proceedings LXVII ff.; H. Winckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna. Keilschriftliche Bibliothek V, Berlin 1896; H. Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. in ZdPV XIII (1890), 133 ff.; Ed. Meyer, Glossen zu den Thontafeln von Tell el-Amarna (aus Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers. Leipzig 1897, 62—76); W. Max Müller, Asien u. Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893; W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Deutsch von Dr. R. Stübe, Freiburg i. B. 1899; Ausgrabungen in Sendschirli, Berlin 1893. — Zu den Rephaim: B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I (1887), 420; Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Gießen 1892, S. 64 ff.; derselbe, Ueber einige palästinische Volksnamen in ZatW XVIII (1898), 126 ff. — Zu den Hethitern: Frdr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881, 269 ff.; P. Jensen, Hittiter und Armenier, Straßburg 1898; vgl. dazu H. Zimmern in ZdmG 48 (1899), 168 ff.

Der Volksname K., hebr. כְּנַעֲנִי, ist abgeleitet von dem Landesnamen Kanaan, hebr. כְּנַעַן. Der Sprachgebrauch des AT läßt, wenn wir von einigen Personifikationen absehen, keinen Zweifel darüber, daß כְּנַעַן Bezeichnung eines Landes ist; vgl. Ri 5, 19; in JE Gen 42, 5. 7. 13. 29. 32; 44, 8; 45, 17. 25; vollends in P Gen 11, 31; 12, 5; 13, 12; 16, 3; 17, 8; 23, 2. 19; 31, 18 ꝛc. Die Endung n, an, ān, ōn finden wir nicht selten bei Namen, die eine Örtlichkeit bezeichnen, z. B. לְבָנוֹן (assyrisch labnānu), [illegible], [illegible], [illegible], [illegible]. Die kürzere Form כנע, ohne diese Endung, kommt freilich im AT selbst nicht vor, doch läßt sie sich anderweitig belegen. In den ʿAmārna-Tafeln wird neben der Form kinaḫni (d. i. כנען) auch die Form kinaḫḫi = [illegible] gebraucht, und griechische Nachrichten reden davon, daß das Land Phönizien oder der Stammvater

der Phönizier *Χνᾶ* oder *Χνᾶς* genannt werde. So bei Herodian *περὶ μονήρους λέξεως* I, 19 *Χνᾶ* als früherer Name des Landes, ebenso bei Stephanus von Byzanz (*Χνᾶ, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο*); Philo Byblius (Sanchun. ed. Orelli 40; Euseb. praep. ev. 1, 10) sagt von *Χνᾶ*, daß er zuerst den Namen Phönix erhalten habe, und der Grammatiker Chöroboskos führt unter den Beispielen zur ersten Deklination an: *ὁ Χνᾶς, τοῦ Χνᾶ*, mit der Bemerkung: *ὅθεν καὶ ἡ Φοινίκη Ὀχνᾶ λέγεται* (Anecdota graeca ed. Bekker III, p. 1181). In diesem *Ὀχνᾶ* erkennen Schroeder S. 6 und W. Max Müller 207 f. wohl mit Recht den Namen des Landes mit dem Artikel, d. h. *ὁ χνᾶ*, wie denn auch auf einer ägyptischen Inschrift Ramses' III, wo das Wort bereits mit der Endung n vorkommt, „das Kanaan" zur Bezeichnung des syrischen Küstenlandes gesagt wird. Daraus würde sich ergeben, daß Kanaan ursprünglich ein nomen appellativum, kein Eigenname gewesen ist. Aber nach der Bedeutung des Worts wird bis heute vergebens gefragt. An Vermutungen und Vorschlägen hat es freilich nicht gefehlt. Schon in den Onomastica sacra des Eusebius und Hieronymus werden verschiedene Deutungen versucht. Am bekanntesten ist diejenige geworden, welche Rosenmüller a. a. O. 1826 empfohlen hat, nämlich daß Kanaan im Gegensatz zu Aram, das „Hochland" bedeute, den gegen die Meeresküste hin sich absenkenden Landstrich, das Niederland, bezeichne. Als Grund führte er an, daß das arabische Verbum knʿ die Bedeutung habe „sich erniedrigen, sich senken". Es läßt sich kaum in Abrede stellen, daß einige Stellen des AT so lauten, als ob sie in Kanaan den Sinn von Tiefland, in Kanaaniter den Sinn von Bewohnern des Tieflands oder von erniedrigten, niedergeworfenen Leuten erblickten. Jes 23, 11 bezeichnet Kanaan die phönizische Küste (und ihre Kolonien), Ze 2, 5 (wo Wellhausen und Nowack das Wort freilich streichen wollen) das Tiefland der Philister; Jos 5, 1 nennt die K. am Meer neben den Amoritern, Jos 11, 3 spricht von K. im Osten und Westen wie Nu 13, 29 von K. am Meer und am Jordan; Neh 9, 24 gebraucht von der Unterwerfung der K. das Hiphil הִכְנִיעַ. Wie man auch über das Alter und den Wert dieser Stellen urteilen mag (vgl. Ed. Meyer ZatW I, 122 ff.; Budde, Urgeschichte 348 ff.), sie sind auf keinen Fall so gemeint, daß sich eine wissenschaftliche Erklärung des Wortes Kanaan aus ihnen ableiten ließe. Die Meinung, daß Aram Hochland bedeute, schwebt völlig in der Luft, und die Berufung Rosenmüllers auf die Bedeutung des arabischen knʿ ist von G. F. Moore (s. Litteratur) als ein Mißverständnis erwiesen worden. Wir müssen daher diese Frage auf sich beruhen lassen und lediglich den Sprachgebrauch danach befragen, welches Gebiet unter dem Namen Kanaan verstanden wurde.

In den ägyptischen Nachrichten (vgl. W. Max Müller 205 ff.) bezeichnet Kanaan das ganze ägyptische Asien mit Einschluß von Phönizien; doch gebrauchen die Ägypter in der Regel diesen Namen nicht, sondern für das südliche Syrien Ḫaru, für das nördliche Rutennu. In den ʿAmärna-Tafeln deckt sich Kanaan fast geradezu mit dem, was wir heute unter Syrien im allgemeinen verstehen (Ed. Meyer, Glossen 67 f.). Im AT finden wir verschiedene Abgrenzungen; sie bestätigen, daß man den Umfang Kanaans verschieden bestimmen konnte. In der Völkertafel Gen 10, 19 JE werden die Wohnsitze der Kanaaniter bezeichnet durch die Punkte Sidon (d. i. Phönizien) im Norden der Küste, Gerar und Gaza im Süden, Sodom und Gomorrha am Südende des Toten Meeres und Lasa. Dieser letztere Ort ist freilich nicht bekannt und verschieden gedeutet worden (vgl. Wellhausen, Komposition des Hexateuchs 15; ZatW 1896, 318 ff.), aber die Meinung ist doch klar: Phönizien und das später von Israel besetzte Land ist das Gebiet der Kanaaniter, d. h. Kanaan. Eine Unsicherheit bleibt nur nach der Seite hin übrig, wie weit das Hinterland der Phönizier einzuschließen ist. V. 15 wird neben Sidon Heth (s. unten Hethiter) genannt und V. 18ᵇ wird bemerkt, daß sich später die Stämme der K. ausgebreitet hätten (nach Süden) — V. 16—18ᵃ geben sich, da sie V. 18ᵇ vorweg nehmen, als eine Erweiterung des ursprünglichen Textes zu erkennen —; demnach gelten hier als die ursprünglichen Wohnsitze der K. Phönizien und das östliche sowie nordöstliche Hinterland; Kanaan würde daher nach Norden hin doch weit mehr umfassen, als das später von Israeliten bewohnte Land. Deuteronomistische Stellen bestätigen im allgemeinen diese Auffassung von Gen 10, 15—19, schwanken jedoch in Betreff des Umfangs, den sie dem Lande der Verheißung geben. Dt 11, 24 heißt es: von der Wüste (im Süden) bis zum Libanon (im Norden; lies וְעַד הַלְּבָנוֹן), vom Euphrath (im Osten) bis zum Meer im Westen (Jos 1, 4 ist darnach zu verbessern und zu verstehen). Namentlich die Angabe „vom Euphrath" zeigt, daß der Verfasser auch an Nordsyrien denkt, also über den Libanon hinaus die Grenzen der israelitischen Eroberung zieht (vgl.

1 Kg 5, 4). Ähnlich lauten die Bestimmungen Gen 15, 18 und Ex 23, 31: für den Norden und Nordosten ist der Euphrath genannt. Enger ist der Umfang beschrieben in Jos 11, 17 und 12, 7: vom glatten Gebirge (Berge) bei Seir bis nach Baal Gad (VII, 760) unterhalb des Hermons. Dt 1, 7 nennt das Land der Kanaaniter und den Libanon bis zum Euphrath, zieht also für jenes engere Grenzen, für die Eroberung Israels im ganzen aber die gleichen wie Dt 11, 24; Gen 15, 18 und Ex 23, 31. Aus Jos 13, 2—6, wo die von Israel nicht eroberten Gebiete des gelobten Landes aufgezählt werden, ist mit Sicherheit zu entnehmen, daß auch das Gebiet der Philister zu Kanaan gerechnet wurde; im übrigen ist aber der Text dieser Stelle so stark verletzt, daß sichere Angaben aus ihr nicht gewonnen werden können. Nur der letzte V. 5 genannte Punkt, „die Zugänge zu Hamath", findet sich mehrfach als Nordgrenze des Israel gebührenden oder gehörenden Gebiets Am 6, 14; Ri 3, 3; 1 Kg 8, 65; 2 Kg 14, 25; Ez 47, 20; Nu 13, 21; 34, 8. Am sorgfältigsten haben sich Ezechiel und die Verfasser des Priesterkodex bemüht, die Grenzen des gelobten Landes zu umschreiben; vgl. Ez 47, 15—20; 48, 1 ff.; Nu 34, 1 bis 12; 13, 21. Die Südgrenze ist Kades Barnea, die Wüste Zin und der Bach Ägyptens, die Westgrenze das Mittelmeer, die Nordgrenze berührt in einer schwer zu bestimmenden Linie die Gegend von Hamath am Orontes, die Ostgrenze wird durch den Jordan und das Tote Meer gebildet (s. das Nähere in dem A. Palästina). Alle diese Schwankungen begreifen sich nur aus der Thatsache, daß Kanaan ein geographischer Name für das westliche Syrien ist ohne feste Grenzen, nicht ein durch natürliche Grenzen oder durch die Blutsverwandtschaft seiner Bewohner abgeschlossenes Gebiet. Stets heißt es im AT: Kanaan ist das dem Volke Israel gelobte Land; wollte man aber feststellen, welche Grenzen dieses Land habe, so gingen die Meinungen auseinander, und zwar deshalb, weil Kanaan überhaupt feste Grenzen nicht besaß. Nur in einem Punkte herrscht Übereinstimmung, nämlich darin, daß Kanaan auf das Ostjordanland nicht angewendet wird. Die älteren Angaben des AT nähern sich fast ganz dem Sprachgebrauch, der in den ʿAmārna-Tafeln (s. oben) beobachtet wird; die jüngeren, besonders der Priesterkodex ziehen die Nordgrenze südlicher. Vielleicht hängt das mit dem Vordringen der Aramäer und ihrer Sprache zusammen. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß wir sowohl in den ʿAmārna-Tafeln als auch im AT den Sprachgebrauch solcher Leute vor uns haben, die im südlichen oder mittleren Syrien wohnen: von dort aus gab man dem Namen Kanaan einen solchen Umfang. Der Sprachgebrauch der Anwohner des Euphrath war ein anderer; es ist von Belang, daß auf den Keilinschriften, die aus Assyrien oder Babylonien stammen, bisher der Name Kanaan nicht gefunden worden ist (vgl. den A. Palästina und unten unter Hethiter).

Mit dem Obigen ist die Frage nach dem ursprünglichen Sinn von Kanaaniter entschieden. Ist Kanaan ein geographischer Begriff mit schwankenden Grenzen und ohne eine erkennbare ethnographische Grundlage, so bedeutet K. überhaupt die Leute, die dieses Land bewohnen. Die Phönizier (s. d. A.) sind Kanaaniter (Ob 20; Jes 23, 11), wie andere Einwohner des oben besprochenen Gebiets auch, aber sie sind durchaus nicht die K. (vgl. Budde a. a. O. 343 ff.). Dieser allgemeine Sinn des Namens ist, wie Wellhausen u. A. bemerkt haben, den Erzählungen des oder der Jahvisten eigentümlich Gen 12, 6; 18, 10 f.; 24, 3. 37; 38, 2; 50, 11; Nu 21, 1. 3. Man hat daher auch mehrfach angenommen, daß Ri 1, abgesehen von V. 34—36, zu der jahvistischen Schrift gehört, weil hier die vorisraelitische Bevölkerung des Landes durchweg vom Südlande V. 17 an bis nach Galiläa V. 33 K. genannt werden. In V. 34—36 begegnet der Name Amoriter (s. den A. Bd I S. 459), den die elohistische Schrift für die vorisraelitischen Beherrscher des Landes zu gebrauchen pflegt; es sind daher Zweifel laut geworden, ob diese Verse ebenfalls aus der jahvistischen Quelle stammen (Ed. Meyer ZatW I, 126; Budde, Richter und Samuel 15 ff.).

Es liegt die Frage nahe, ob die K. abgesehen von ihren Wohnsitzen in demselben Lande noch andere Dinge gemeinsam hatten. Diese Frage scheint bejaht werden zu müssen. Die Sprache, die wir jetzt hebräisch nennen, heißt Jes 19, 18 „die Sprache Kanaans", d. h. die in diesem Lande übliche und an ihm haftende Sprache. Nichts weist darauf hin, Kanaan hier von Phönizien oder nur von dem Lande Israels zu verstehen; der Name hat auch hier die umfassendere Bedeutung, die oben nachgewiesen wurde. Daraus ist zu schließen, daß im Lande Kanaan im allgemeinen dieselbe Sprache gesprochen wurde. Gewiß sind dialektische Unterschiede namentlich zwischen den nördlichen und südlichen Teilen des Landes vorhanden gewesen; aber sie waren nicht so groß, daß die Vertreter des einen Dialekts den andern nicht verstanden hätten. Die enge Verwandtschaft des Hebräischen

mit dem Phönizischen ist bekannt. Selbst die Inschrift des Königs Panammu von Sam'al-Sendschirli zwischen dem Golf von Alexandrette und dem mittleren Euphrat bietet einen altaramäischen Dialekt dar, der der hebräischen Sprache sehr nahe steht. Neben der Sprache scheinen auch die religiösen Anschauungen und die Gebräuche des Kultus die gleichen gewesen zu sein. Die Gottheiten waren ursprünglich beseelt gedachte Naturkräfte, wie Himmel, Sonne, Mond, Donner, Blitz u. a. Im Laufe der Zeit wuchsen sie mit der Kultur des Landes zusammen und wurden dadurch die Beschützer der Lebensweise, der Fertigkeiten und Künste sowie der sozialen Verbände, die bei den Bewohnern vorhanden waren. Die Gottesverehrung war in zahllose Lokalkulte gespalten. Man pflegte die Gottheit nicht mit ihrem Eigennamen zu nennen, wie Astarte (s. d. A. Bd II S. 147), Aschera (s. d. A. Bd II S. 157), Anat, Atargatis, Eschmun, sondern bezeichnete sie als den „Herrn" oder die „Herrin" des betreffenden Kultusortes, z. B. Baal des Hermon, Baalat von Gebal (vgl. d. A. Baal Bd II S. 323). Die Stätten der Verehrung waren die Höhen des Landes (vgl. d. A. Höhendienst VIII S. 177). Neben dem Altar stand ein hl. Stein (מַצֵּבָה), ein hl. Baum oder der ihn vertretende hl. Pfahl (אֲשֵׁרָה). War ein Gottesbild vorhanden, so fehlte nicht das Haus dafür, der Tempel und der oder die Priester, die es zu bedienen hatten. Die Gebräuche des Kultus hingen mit der täglichen Arbeit der Landesbewohner aufs engste zusammen; man opferte von den Erträgen des Acker-, Garten- und Weinbaues sowie der Viehzucht (vgl. d. A. Gottesdienstliche Zeiten Bd VII S. 19). In den Städten, den Sitzen der fortschreitenden Kultur, bildeten sich entwickeltere Formen des Kultus aus. Zu dem feststehenden Ritus gesellte sich der Mythus. Ursprünglich erzählte er wohl nur davon, wie der Ritus nach dem Befehl oder nach dem eigenen Beispiel der Gottheit zum erstenmal vollzogen worden sei. Später verbanden sich mit ihm religiös-philosophische und dichterische Betrachtungen, in denen die geheimnisvollen Vorgänge auf dem Gebiete der Natur, das Entstehen und das Vergehen, ferner die Anfänge menschlicher Sitten und Gemeinschaften oder auch die Gründung berühmter Orte, namentlich heiliger Stätten, behandelt wurden. Indem man das Wesen gewisser Naturgottheiten in den Gebräuchen des Kultus nachzuahmen versuchte, kamen die schärfsten Gegensätze neben einander zum Ausdruck, zügelloser Genuß und wilder Schmerz. Es sei hier nur an einige Beispiele erinnert, an die Prostitution im Heiligtum der Gottheit (קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה) und an die im Kultus üblichen Selbstverletzungen (vgl. den A. Phönizier). In der Selbstverleugnung und Entsagung der Gottheit gegenüber ging man so weit, daß man, um ihren Zorn zu versöhnen oder zu verhüten, die eigenen Kinder opferte (vgl. Dt 12, 31). Wohl allgemein war mit der Gottesverehrung, teils öffentlich, teils im Geheimen, eine Unzahl abergläubischer Gebräuche und Künste verbunden (Dt 18, 10f.), die mit uraltem Geisterglauben (Animismus und Totemismus oder Fetischismus) zusammenhingen. Endlich hat auch die Kultur Kanaans, als deren wichtigste Vertreter die Phönizier (s. d. A.) und die Hethiter (s. unten) erscheinen, ein gleichartiges Gepräge. Die ältesten Einflüsse hat Babylonien ausgeübt. Schon im 3. Jahrtausend vor Chr. haben Handel und Kriegszüge von dort her auf das nördliche und mittlere Syrien eingewirkt. Ägypten hat erst seit etwa 1500 in die Entwickelung des Landes eingegriffen. Die Grenzverhältnisse machen das begreiflich. Denn während das nördliche Syrien ein unmittelbares Grenzland des Euphrath ist, dehnt sich zwischen dem südlichen Syrien und Ägypten eine Wüste aus, die durch ihre Breite von mehreren Tagereisen dem Verkehr ein nicht geringes Hemmnis bereitet. Wie sehr jedoch um 1400 vor Chr. die babylonisch-assyrische Bildung selbst im südlichen Syrien vorherrschte, bezeugen uns die seit 1887 bekannt gewordenen Thontafeln aus Tell el-ʿAmārna in Ägypten, insofern diese Schriftstücke, meist Briefe aus dem mittleren und südlichen Syrien an die Pharaonen Ägyptens, in babylonischer Keilschrift und in assyrischer Sprache abgefaßt worden sind. Aber die doppelte Befruchtung, teils von Babylonien, teils von Ägypten, hat der Kultur des Landes doch das Gepräge der Mischung aufgedrückt. Auf dem Gebiete der Religion und der Mythologie hat freilich die babylonische Grundlage die Vorherrschaft behalten (vgl d. A. Phönizier).

Verschiedene Umstände teils geschichtlicher, teils natürlicher Art haben dazu beigetragen, den K. außer den bereits erwähnten Beschäftigungen, Acker- und Gartenbau sowie Viehzucht, noch eine andere nahe zu legen, nämlich den Handel. Das schmale Land, das sie bewohnten, grenzt im Osten an die Wüste, im Westen an das Meer. So lange dieses noch nicht mit Schiffen befahren wurde, standen nur die Wege nach Nordosten und Südwesten, nach Babylonien und Ägypten offen (vgl. d. A. Palästina). Für beide Länder, die Herde einer uralten Kultur, wurden die K. die Vermittler, ihr Land die Brücke, auf der man die Güter austauschte. Später kamen die Seefahrten der Phönizier hinzu, ferner

die Verbindungen über Elath (s. d. A. Bd V S. 285) mit Arabien und dem Roten Meere. Namentlich die ersteren verschafften dem Handel ungeheuer reiche Zufuhren und große Absatzgebiete. Die Erträgnisse, die die K. aus ihrem eigenen Lande gewinnen konnten (s. Palästina), waren im Verhältnis dazu gering an Menge und Wert. So kam es, daß der Handel die eigentliche Quelle des Reichtums der K. wurde, zugleich ihre liebste Beschäftigung. Das AT kennt diese Thatsache sehr wohl, indem Kanaaniter an mehreren Stellen soviel ist, wie Kaufmann, Krämer (Hos 12, 8; Ze 1, 11; Pr 31, 24; vgl. Ez 16, 29; 17, 4).

Von größeren Staatenbildungen der K. läßt sich nicht reden. Da K., wie oben gesagt, die Bewohner des Landes Kanaan überhaupt bezeichnet, mithin weder ein einheitliches Volk noch eine gleichartige Gruppe von Stämmen umfaßt, so müßte die Frage so gestellt werden, ob die zu den Kanaanitern gerechneten Völker je größere Staatswesen erzeugt haben. Da Israel für diese Frage nicht in Betracht kommt, so lassen sich nur die Hethiter als solche nennen, die in früher Zeit über ein größeres Reich im Norden Kanaans geherrscht haben (s. unten). Sonst hören wir nur von kleinen Herrschaften und von Städtebünden. Die ʿAmārna-Tafeln nennen eine Anzahl dieser kleinen Fürsten, die unter sich im Kampfe liegen und sich gegenseitig bei dem Pharao von Ägypten, Amenophis III. und Amenophis IV., der Untreue beschuldigen. Die ägyptische Oberherrschaft, die mit mehrfachen Schwankungen von 1500—1250 vor Chr. währte, wurde durch Statthalter und durch Besatzungen, die aus Streitwagen und Fußvolk bestanden, aufrecht erhalten. Unzuverlässige Fürsten der K. mußten sich dazu verstehen, ihre Söhne nach Ägypten zu schicken und sie am dortigen Hof erziehen zu lassen; widerspenstige wurden abgesetzt, gefügige bestätigt oder mit neuen Würden geehrt. So wird in den ʿAmārna-Briefen (37, 4—8) erzählt, daß Thutmosis III. den Großvater des damaligen Königs von Nuḫašši in der Gegend von Aleppo zum König eingesetzt und Öl auf sein Haupt gegossen habe. Vielleicht hatte auch ʿAbd-Chiba von Jerusalem durch die Ägypter eine über die Fürsten der Nachbarschaft hervorragende Stellung erhalten, wie schon Bd VIII, 674,31 ff. vermutet worden ist. Adoni Besek (Zedek) von Jerusalem rühmt sich Ri 1, 7 als Besieger von 70 Königen (vgl. ebend.), und Jos 24, 12 werden 12, Jos 12, 7—24 gar 31 (29) unterworfene Könige Kanaans gezählt. Von einem Städtebund ist bei der Eroberung des Landes durch Josua die Rede: Gibeon, Kephira, Beeroth und Kirjath Jearim stehen nach Jos 9, 17; 10, 2 nicht unter Königen, handeln aber gemeinsam. Ferner sind die Verbindungen, die sich unter den phönizischen Städten wiederholt gebildet haben, als Städtebund zu bezeichnen (s. d. A. Phönizier). Die Form des politischen Lebens, die wir bei den K. finden, ist die Kleinstaaterei. Auch später ist die Bildung größerer Reiche, wie die der Israeliten und der Aramäer, nicht auf die Dauer erfolgreich gewesen. Es ist die natürliche Beschaffenheit des Landes, die in dieser Hinsicht die Geschichte der Bewohner bedingt hat. Der schmale Landstrich zwischen der Wüste und dem Mittelmeere ist durch seine Gebirge, kleinen Ebenen und tief eingeschnittenen Flußthäler der Bildung großer Gemeinschaften nicht günstig; er läßt es seinen Bewohnern immer wieder bequem erscheinen, sich zu kleineren Gruppen zusammenzuschließen.

Schon oben S. 733,48 ist die Angabe des Jahvisten Gen 10, 18ᵇ hervorgehoben worden, daß sich die K. von dem mittleren Teile des Landes nach Süden hin ausgebreitet hätten. Ein Beweis dafür oder dagegen ist uns nicht möglich; höchstens kann daran erinnert werden, daß ein Vordringen der Bevölkerung aus den Gegenden des Libanon nach Süden im Laufe der Jahrhunderte mehrfach bezeugt ist. So für die Amoriter im 14. und 13. Jahrhundert, für die Ituräer zur Zeit des Hasmonäerreichs und für die Drusen unter Faahr ed-Dīn um 1600. Es ist sogar möglich, daß das Vordringen der Amoriter auf jene Angabe nicht ohne Einfluß geblieben ist, wenn man sich auch stets gegenwärtig halten muß, daß K. nach dem Sprachgebrauch des Jahvisten nicht mit Amoriter ohne weiteres identisch ist, sondern diese ebenso wie andere Völkerschaften einschließt. Jedenfalls aber muß in diesem Zusammenhange erwähnt werden, daß das AT noch einige dunkle Erinnerungen über Ureinwohner Kanaans, d. h. über Vorgänger der K., bewahrt hat. Sie gelten als riesenhafte Leute (2 Sa 21, 16. 18. 20. 22; Dt 2, 10 f.; 20 f.; 3, 11). Ihr Name רְפָאִים bedeutet zwar an sich nicht „Riese"; er wird vielmehr identisch sein mit der Bezeichnung für die Bewohner der Unterwelt Jes 14, 9 ff.; 26, 14. 19, die, wenn sie auch als „Matte, Schlaffe" angesehen wurden, doch als übermenschliche Geistwesen galten. Der Name kennzeichnete sie daher als solche, die von der Oberfläche der Erde verschwunden und in die Unterwelt hinabgesunken waren. Ihr Ruf als Riesen ist sagenhaft; er hängt mit der weit verbreiteten volkstümlichen Neigung zusammen, überwundene

Völker als Riesen zu denken (vgl. Am 2, 9). Von ihnen hat die Ebene Rephaim westlich von Jerusalem ihren Namen erhalten Jos 15, 8; 18, 16. Als ihr Stammvater wird 2 Sa 21, 16. 18. 20. 22; 1 Chr 20, 4. 6. 8 הָרָפָה genannt; das ist nichts anderes als die Kollektivbezeichnung zu רְפָאִים, wie הָעֲנָק zu עֲנָקִים Nu 13, 22. 28. 33; Jos 15, 14. Über ihre Wohnsitze, Herkunft u. dgl. wissen wir nichts; die Worte בְּאֶרֶץ הַפְּרִזִּי וְהָרְפָאִים Jos 17, 15 sind ohne Zweifel ein jüngerer Zusatz, und Gen 14, 5 ist von Jos 12, 4 abhängig. Nach der jüngeren Überlieferung werden zu diesen Rephaim gerechnet auch die Enakiter; so Dt 2, 11. Die älteren Stellen wenden diesen Namen nicht auf sie an und rechnen sie auch nicht zur vorkanaanitischen Urbevölkerung. Zwar gelten sie auch als Riesen Dt 9, 2; 1, 28 (נְפִלִים Nu 13, 33; vgl. Gen 6, 4), denen gegenüber sich Kaleb (s. d. A.) und seine Begleiter so klein wie Heuschrecken vorkamen, und Schwally legt dem Namen nach dem Arabischen die Bedeutung „die Langen, die Riesen" bei; aber sie werden mit Bestimmtheit als der Stamm bezeichnet, dem Kaleb Hebron und seine Umgebung entrissen hat Jos 14, 12, und daher Ri 1, 10 ff. nach dem Sprachgebrauch des Jahvisten als K. bezeichnet. Ihre drei Geschlechter sind Ahiman, Sesai und Thalmai Nu 13, 33 (vgl. Ri, 1, 10; Jos 15, 14). Ihr Hauptort ist Kirjath Arba (vgl. Hebron S. 564, 38), dessen Name so erklärt wird, daß Arba der größte unter den Enakitern Jos 14, 15 und ihr Stammvater gewesen sei Jos 15, 13. Ihre Reste sollen sich in Gaza, Asdod und Gath gehalten haben Jos 11, 21 f. Wahrscheinlich steckt ihr Name auch in עִמְקָם Jer 47, 5, vielleicht auch ebenso in Jer 49, 4 (vgl. LXX) und 1 Chr 12, 15.

Im AT findet sich jedoch nicht nur der bisher behandelte Sprachgebrauch, nach dem die K. im allgemeinen als die Bewohner Kanaans gelten, gleichviel welcher Völkerschaft sie eigentlich angehören, sondern K. ist daneben auch in ethnographischem Sinne gebraucht, als solle darunter ein besonderes Volk neben anderen verstanden werden. Es ist nach dem oben Gesagten sehr daran zu zweifeln, daß diese Auffassung die ursprüngliche ist, und daß ihr wirklich ethnographischer Wert beigelegt werden darf. Für die Beurteilung dieses Gebrauchs ist von Belang, daß die K. neben anderen Völkern Kanaans genannt werden, wenn die Verfasser eine größere Anzahl von Völkern, die Israel sich unterworfen hat, aufzählen wollen. Für solche Fälle ist ein gewisses Schema üblich gewesen, für das sich die Hauptform und einige Nebenformen leicht feststellen lassen. Die Hauptform zählt sechs Völker, nämlich:

Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Hewiter, Jebusiter.

Sie findet sich mit geringen Abweichungen in Betreff der Reihenfolge der Völker Ex 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; Dt 20, 17; Jos 9, 1; 11, 3; 12, 8; Ri 3, 5; Neh 9, 8, also 11 mal. Zu beachten ist, daß die ersten drei 10 mal voranstehen, die letzteren drei 9 mal den Schluß bilden. Nur Ex 23, 23 verstößt gegen diese Ordnung, und Neh 9, 8 hat statt Hewiter die Girgasiter und zwar am Schlusse. Ihr Sinn ist klar: die großen Völker voran, die kleinen am Ende. Das Schema will alle Namen der Völker, die die Israeliter verdrängt oder unterworfen haben wollen, sammeln. Es ist selbstverständlich, daß die K. unter ihnen nicht fehlen durften. Aber es wäre verkehrt, wenn man von einer solchen Zusammenstellung, die doch nicht zu wissenschaftlichen Zwecken gemacht worden ist, ausgehen wollte, um die Bedeutung des Namens K. zu erklären. Die älteste Überlieferung ist in ihr durchaus nicht enthalten; denn diese Hauptform des Schemas findet sich entweder an solchen Stellen der jehowistischen Quellschrift, die ohne Frage überarbeitet sind, oder in deuteronomistischem Zusammenhange. Die Nebenformen sind folgende: Entweder werden durch Einfügung der Girgasiter in die Hauptform sieben Völker gezählt Jos 3, 10; 24, 11; Dt 7, 1:

Amoriter, Pheresiter, Kanaaniter, Hethiter, Girgasiter, Hewiter, Jebusiter (Jos 24, 11)

oder man erreicht durch Hinzufügung der Keniter, Kenisiter und Kadmoniter die Zehnzahl Gen 15, 19—21, oder man begnügt sich mit fünf Völkern Ex 13, 5 (ohne Pheresiter); 1 Kg 9, 20; 2 Chr 8, 7 (ohne Kanaaniter), mit vier Völkern Ex 9, 1 (ohne Hewiter und Amoriter; am Schluß l. Edomiter) oder auch mit drei Völkern Ex 23, 8 (Hewiter, Kanaaniter, Hethiter); der Sinn ist stets der gleiche. Einige von diesen Völkern sind in besonderen Artikeln besprochen, so Amoriter Bd I, 459 f., Jebusiter VIII, 637 f., Keniter unter Kain ob. S. 698 Kenisiter unter Kaleb ob. S. 713. Über die übrigen soll hier gehandelt werden.

Die Hethiter sind uns durch die Entzifferung der ägyptischen Denkmäler und der Keilinschriften bekannter geworden als aus dem AT. Die Aegypter kamen unter Thutmosis III. um 1500 vor Chr. zuerst mit ihnen in Berührung; sie fanden sie in den Bergen der späteren Landschaft Kommagene, also an der äußersten Nordgrenze Syriens.

Etwa hundert Jahre später sind sie von ihren Bergen südwärts vorgedrungen und gebieten über ein mächtiges Reich, das sich vom Euphrath bis zum mittleren Orontes, einschließlich der Stadt Hamath, ausdehnt. Ramses II. (etwa 1300—1230) lag längere Zeit im Kriege mit ihnen, bis er im 21. Jahre seiner Regierung einen feierlichen Vertrag mit dem König Chetasir schloß, in dem sich beide Mächte zur Anerkennung fester Grenzen verpflichteten. Etwa 1200 vor Chr. zerfiel dieses Reich in mehrere einzelne Staaten. Im neunten und achten Jahrhundert nennen die Assyrer bei ihren Kriegszügen gegen das nördliche Syrien noch ein kleineres Reich der Hethiter, nämlich das von Karkemisch (s. d. A.) am Euphrath. Jedoch gebrauchen sie den Ausdruck „Land der Hethiter" in einem viel weiteren Sinne. Sie meinen damit nicht nur die Gegenden vom Euphrath und Taurus südlich bis zum Orontes, sondern bis nach Phönizien und Palästina. Offenbar ist das eine nachlässige Erweiterung des ursprünglichen Sinnes; es kann aus diesem Sprachgebrauch nicht geschlossen werden, daß die Hethiter damals wirklich so weit nach Süden hin gewohnt haben. Ihre Reste werden sich unter der übrigen Bevölkerung des nördlichen und mittleren Syriens, z. B. den Amoritern, allmählich verloren haben. Sie haben uns eigentümliche Inschriften hinterlassen, die man anfangs, nach ihrem ersten Fundort Hamath am Orontes, hamathenische Inschriften nannte. Um ihre Entzifferung hat sich neuerdings namentlich P. Jensen bemüht; er glaubt in den Hethitern die Vorfahren der Armenier zu erkennen. Die Ägypter nennen das Volk Cheta, die Assyrer Hatti. Schon die Form der Namen führt darauf, sie den Hethitern des AT חת, Plur. חתים, LXX gewöhnlich *Χετταῖοι*; Ez 9, 1 *Ἐθεὶ*) gleichzusetzen. Einige Stellen des ATs lassen auch deutlich erkennen, daß man sich die Wohnsitze der Hethiter in den nördlichen Gegenden Syriens dachte. 1 Kg 10, 29 werden sie neben den Aramäern genannt als solche, die mit Salomo in Handelsverbindungen stehen, und 2 Kg 7, 6 befürchten die Aramäer, die Samaria belagern, einen Einfall der Hethiter (und Aegypter; nach H. Winckler, Gesch. Isr. I, 150—153 ist darunter das nordsyrische Reich Muṣri zu verstehen) in ihr Gebiet. Und wenn der Jahvist in der Völkertafel (s. d. Art.) Gen 10, 15 Heth als nächsten Sohn Kanaans nach Sidon (= Phönizier) aufzählt und erst darauf V. 18ᵇ die Bemerkung folgen läßt, daß sich danach die K. nach Süden V. 19 ausgebreitet hätten, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch er die Heimat der Hethiter in der nördlichen Hälfte Syriens ansetzt (zu V. 16 ff. vgl. S. 733, 49). Ri 1, 26 zeigt ebenfalls nach Norden. Man hat die Hethiter auch in dem verderbten Text von 2 Sa 24, 6 ((תחתים חדשי) finden wollen. Aber nach V. 2 liegt gar kein Anlaß vor, die Hethiter hier zu erwarten; es empfiehlt sich daher, mit Klostermann zu lesen „nach dem Lande Naphthelis, nach Kedes". Die im Dienste Davids stehenden Hethiter Ahimelech 1 Sa 26, 6 und Uria 2 Sa 11, 3 ff. sind nach ihrer Heimat nicht näher bezeichnet; sie werden als fahrende Krieger vom Norden Kanaans nach dem Süden gekommen sein. Einige Gelehrte, wie Wellhausen, Ed. Meyer und Budde, haben die Hethiter Ri 3, 3 und Jos 11, 3 für Hewiter (s. u.) einsetzen wollen (החתי für החוי), hauptsächlich wohl durch die Erwägung geleitet, daß beide Stellen dem betreffenden Volke den Wohnsitz nördlich oder nordwestlich vom Hermon anweisen, was gerade für die Hethiter zutreffe. Aber diese haben niemals zwischen dem Hermon und den Zugängen nach Hamath Ri 3, 3 gewohnt, sondern von Hamath an nördlich bis zum Taurus- und Amanusgebirge. Der Text der LXX schwankt in Jos. 11, 3 so stark, daß er kaum zur Verbesserung des masoretischen Textes verwendet werden darf. Auch ist die letztere Stelle offenbar eine jüngere Erweiterung des ursprünglichen Textes, und Ri 3, 3 nicht von hohem Alter. Mit den Nachrichten, die sich aus den ägyptischen und assyrischen Inschriften ergeben, stimmt nun gar nicht überein, was in Stellen des Priesterkodex über die Hethiter zu lesen ist. Abraham lebt in Hebron unter Hethitern Gen 23, 3 ff.; 25, 9 f.; 49, 29 f. 32, ebenso Isaak 26, 34; 27, 49. Es scheint so, als ob für diese Schriftsteller Hethiter soviel bedeutet wie K.; denn die hethitischen Frauen Esaus 26, 34; 27, 46 heißen 28, 1. 8 Kanaaniterinnen. Von dieser Auffassung aus werden auch die Jos 1, 4 eingeschobenen Worte „das ganze Land der Hethiter" verständlich, gemeint ist nicht Anderes als das Land Kanaan. Wie die Verfasser des Priestercodex zu dieser Anschauung gekommen sind, ist nicht recht klar. Ihre älteste Spur liegt wohl Ez 16, 3. 4.5 vor, wo Israels Mutter eine Hethiterin genannt wird, Israels Vater ein Amoriter, eine Anspielung darauf, daß Israel den Kanaanitern ähnlich geworden ist. Schon Budde hat darauf hingewiesen, daß dieser Sprachgebrauch seine Parallele hat in der späteren Ausdrucksweise der assyrischen Keilinschriften, die unter dem Lande der Hatti auch das südliche Palästina verstehen (s. Frd. Delitzsch a. a. O. 270 f.) In wieweit die Hethiter an der Sprache und Kultur des Landes Kanaan theilnahmen, läßt sich zur Zeit nicht sicher entscheiden.

Die Hewiter werden in dem durch die LXX erhaltenen ursprünglichen Texte Jes 17, 9 *οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι* mit den Amoritern zusammen genannt als die von Israel besiegten Herren des Landes Kanaan. Sie werden abgesehen von den Aufzählungen (s. o.) nur noch selten im AT erwähnt. 2 Sa 24, 7 bezeichnen sie neben den K. die Bewohner des Westjordanlandes südlich von Tyrus. Nach Ri 3, 3 (vgl. Jos 13, 5) bewohnten sie den Libanon (s. d. A.) von Baal Gad am Fuße des Hermon (s. d. A. Bd VII S. 758) bis nach den Zugängen zu Hamath. Diese Angabe, die sich ähnlich auch Jos 11, 3 findet, stimmt mit 2 Sa 24, 7 nicht überein.. Daß man Hethiter für Hewiter einsetzt, schafft nur eine andere Schwierigkeit (s. o.). Hingegen lassen sich Gen 34, 2 und Jos 9, 7 (11, 19) wohl mit 2 Sa 24, 7 vereinigen; dort werden die Einwohner von Sichem, hier die Leute der mit Gibea verbündeten Ortschaften Hewiter genannt (die Lesart der LXX *Χορραῖοσ* = הֹרִי in beiden Stellen ist freilich auffallend). Wie Amoriter und Hewiter Jos 17, 9 mit einander verbunden sind, so wechseln sie auch für Sichem Gen 48, 22 mit 34, 2 und für Gibeon 2 Sa 21, 2 mit Jos 9, 7. Dieser Umstand spricht nicht zu Gunsten der LXX-Lesart und legt den Gedanken eines engeren Zusammenhangs zwischen beiden Völkerschaften nahe. Da nun die früheren Sitze der Amoriter nach den ägyptischen Inschriften am Libanon waren, im Hinterlande der Phönizier, so fällt von hier aus auf die Angaben Ri 3, 3 und Jos 11, 3 ein günstiges Licht. Vielleicht hat sich dort eine Erinnerung an die eigentlichen Wohnsitze neben den Amoritern im Norden erhalten. Ewald wollte den Namen durch חַוָּה in der Bedeutung „das Innere" oder die „Gemeinde" erklären (Gesch. Isr. I[3], 341), Stade ihn als Bewohner der Chawwot oder Zeltdörfer deuten (Gesch. Isr. I, 110).

Die Horiter wohnten nach Gen 36, 30 im Lande Seir, d. h. im Westen und Osten der breiten Senkung im Süden des Toten Meeres, des wadi ʿaraba. Sie sollen von den Edomitern verdrängt und vernichtet sein Dt 2, 12. 22. Doch werden Gen 36, 20—30 (1 Chr 1, 38 ff.) noch sieben Hauptstämme der Horiter aufgezählt. Gen 14, 6 wird ihnen das Gebirge Seir im Osten der Araba zugewiesen. Man hat den Namen häufig durch das hebräische Wort für Höhle (חֹר) im Sinne von Höhlenbewohner erklärt. Das wäre ein eigentümlicher Volksname! Neuerdings mehren sich die Stimmen, die die Horiter mit dem alten ägyptischen Namen für das südliche Palästina, nämlich Ḫaru, zusammenstellen (s. oben S. 733, 37). Vgl. den A. Edomiter Bd V, 164, 55.

Die Pheresiter kommen, abgesehen von den formelhaften Aufzählungen, nur selten vor; an drei Stellen, die jahvistisch sind Gen 13, 7; 34, 30; Ri 1, 5 (4), in Verbindung mit den K.; an einer Stelle Jos 17, 15, wo die betreffenden Worte offenbar (vgl. LXX) später hinzugefügt sind, in Verbindung mit den Rephaiten (s. oben). Sie um dieser Stelle willen zur vorkanaanitischen Urbevölkerung zu rechnen, ist voreilig. Die jahvistischen Stellen geben nicht den geringsten Anlaß dazu. Die Pheresiter werden dort in Zusammenhängen genannt, die sich auf die Orte Bethel, Sichem und Besek (vgl. ibziḳ zwischen Sichem und Bethsean) beziehen. Danach wären ihre Wohnsitze innerhalb des Gebietes Joseph gewesen. Ewald, Gesch. Isr. I[3], 339 und Stade, Gesch. Isr. I, 110, haben den Namen mit פְּרָזוֹת, פְּרָזִי zusammengestellt und die Pheresiter als Bewohner der offenen Dörfer gedeutet (vgl. Dt 3, 5). Man hätte demnach nicht eine besondere Völkerschaft neben den Kanaanitern in ihnen zu erkennen, sondern nur einen Teil dieser. Das scheint aber die Meinung in den oben aus J angeführten Stellen nicht zu sein, sie setzen neben dem allgemeinen Namen K. einen besonderen. Man hat daher in Pheresiter, so nahe die von Ewald und Stade vorgeschlagene Deutung liegt, einen Volksnamen zu erkennen.

Die Gessuriter (Geschuriter) sind Dt 3, 14; Jos 12, 5; 13, 11. 13 die Einwohner der aramäischen Landschaft Gessur, die dem nördlichen Teil des heutigen Dscholan östlich vom Jordan entspricht (vgl. II, 422, 51), Jos 13, 2 und 1 Sa 27, 8 aber ein Stamm an der Südgrenze des Gebiets der Philister. Seit Wellhausen, Text der BB. Sa 139, pflegt man freilich über die letztere Stelle zu urteilen, daß der Name der Gessuriter dort schlecht bezeugt sei, weil der Text der LXX *πάντα τὸν Γεσειρί* das hebräische הגרזי vertrete und dieses besser mit dem Ḳrē als הַגִּזְרִי, der Gisriter, d. i. Einwohner von Geser 1 Kg 9, 16, verstanden werde. Es ist aber sicher, daß David von Ziklag aus Raubzüge gegen die kanaanitische Festung Geser (vgl. oben S. 581, 52) nicht unternommen hat, und was den Text der LXX anlangt, so ist zu beachten, daß sie Jos 13, 2 für das hebräische הַגְּשׁוּרִי ebenfalls *Γεσειρει* gesetzt haben. Es ist demnach 1 Sa 27, 8 gerade הַגְּשׁוּרִי durch die LXX bezeugt und deshalb הגרזי als eine irrtümliche Doublette zu streichen. Beide Stellen, Jos 13, 2 und 1 Sa 27, 8, stützen sich gegenseitig und lassen keinen Zweifel

daran zu, daß es auch Gessuriter im Süden Palästinas nach Ägypten zu gegeben hat. Unter Vergleichung von 1 Sa 27, 9 muß man sie als Nomaden ansehen.

Übrig sind noch drei Völkernamen, Girgasiter, Awiter und Kadmoniter. Jene werden nur in den Aufzählungen Gen 10, 16; 15, 21; Dt 7, 1; Jos 3, 10; 24, 11; Neh 9, 8 erwähnt; über ihre Wohnsitze läßt sich daraus nichts entnehmen. Verwandt sind offenbar die phönizischen Eigennamen גרגש und גרגשם (vgl. Bloch, Phönizisches Glossar 25). Die Awiter werden Dt 2, 23 und Jos 13, 3 genannt; sie sollen in Höfen, also Ackerbau treibend, südwärts bis Gaza gewohnt haben und von den Philistern verdrängt worden sein. Ewald (Gesch. Isr. I^3, 332) hielt sie auf Grund von Jos 13, 2 und 3 für identisch mit den Gessuritern. Die Kadmoniter werden nur Gen 15, 19 neben den Kenitern und Kenisitern erwähnt. Vielleicht hängen sie mit dem ismaelitischen Stamme Kedma Gen 25, 15 zusammen.

Die Unterwerfung der K. wurde den Israeliten durch einige Umstände wesentlich erleichtert. Die Oberherrschaft der Ägypter über das südliche Syrien war seit 1250 v. Chr. immer loser geworden; sie bestand schließlich nur dem Namen nach und hinderte die einheimischen Fürsten durchaus nicht daran, durch Raub- und Kriegszüge im eigenen Lande ihre Widerstandskraft nach außen zu schwächen. Ferner waren seit 1400 etwa aus der Wüste die Chabiri der ʿAmārna-Briefe, die wahrscheinlich den Hebräern entsprechen, in das Westjordanland gekommen, teils weil die dortigen Fürsten sie als Soldaten gebrauchten, teils weil sie auf eigene Gefahr im Kulturlande ein besseres Los suchten, als ihnen die Wüste darbot. Diese den Israeliten verwandten Geschlechter waren nicht nur ihre Vorgänger auf demselben Wege, sondern durch ihr Verbleiben im Westjordanlande lockerten sie auch den Zusammenhang der dortigen Bevölkerung. Dennoch hatten die leichtbewaffneten Scharen Israels, namentlich wenn sie in die offeneren Teile des Landes vordrangen, nicht selten einen schweren Stand gegen die K., da diese über eiserne, d. h. mit Eisen beschlagene Streitwagen verfügten (Ri 1, 19; Jos 11, 4; 17, 8). Viele Städte im Gebirge waren befestigt Nu 13, 28; Dt 6, 10, sie boten den K. auch nach einer verlorenen Schlacht sichere Zuflucht Jos 10, 20. Die Israeliten griffen nicht mit vereinten Kräften und zu gleicher Zeit an, wie es das Buch Josua darstellt. Verschiedene Angaben des AT, z. B. Ri 1, 1—3. 22; Gen 34, nötigen zu der Annahme, daß zwei, durch längere Zeit von einander getrennte Angriffe auf das Westjordanland stattgefunden haben. Den ersten scheinen Simeon, Levi und Juda, den zweiten das Haus Joseph unter Führung Josuas unternommen zu haben. Der erste wäre wohl, ohne dauernde Spuren zu hinterlassen, vorübergegangen, wenn nicht der zweite gefolgt wäre und durch einige kräftige Schläge eine vorläufige Entscheidung herbeigeführt hätte. Die Eroberung von Jericho, Ai und Bethel (Jos 2—8; Ri 1, 22—26), die Unterwerfung des Städtebundes Gibeon, Kephira, Beeroth und Kirjath Jearim Jos 9, endlich der glänzende Sieg bei Beth Horon Jos 10 ermöglichten es dem Stamme Joseph, sich in der Gegend von Bethel bis zur Ebene Jesreel hin festzusetzen. Es scheint so, als ob der Stamm Joseph den Krieg gegen die K. mit großer Grausamkeit geführt habe; das Buch Josua erzählt, daß Israel die K. als Jahve verfallen betrachtet und deshalb den Bann (חרם) an ihnen vollzogen, d. h. sie vernichtet habe. Aber zahlreiche andere Nachrichten des AT (z. B. Ri 1) widersprechen dem, die K. haben den Israeliten auch in der Zeit nach Josua genug zu schaffen gemacht. Der Bann Jahves hat wohl in manchen Fällen die Feinde getroffen, die mit den Waffen in der Hand Israel entgegentraten; aber in der Ausdehnung, die das Buch Josua angiebt, ist diese Maßregel gewiß nicht angewendet worden. Das Ergebnis der Ansiedlung Israels war, daß die K. allmählich zurückgedrängt wurden Ex 23, 29 f.; Ri 2, 20—3, 6. Der Vorgang wird sich teils durch Gewalt, teils auf friedlichem Wege vollzogen haben; im ersten Falle wurden die K. die Knechte der neuen Herren, im anderen Falle kam es zu Verträgen, durch die israelitische Geschlechter in kanaanitische Orte oder K. in israelitische Geschlechter aufgenommen wurden Ri 1, 27 ff.; 3, 5 f.; 9, 1. 29. Der Sieg bei Thaënach unter Deboras und Baraks Führung Ri 5 sicherte den Israeliten die Herrschaft über die Ebene Jesreel. Die nördlichen Gebiete, Naphthali und Asser, behielten ihre vorwiegend heidnische Bevölkerung (s. Galiläa Bd VI, 337). Auch der südliche Stamm Juda verband sich im Laufe der Zeit mit vielen fremden Geschlechtern (vgl. Gen 38 und d. A. Kaleb oben S. 713). Die Behandlung der Jebusiter (s. d. A. Bd VIII, 637) durch David ist lehrreich für das Geschick, das gewiß in vielen Fällen den K. zu teil wurde: sie blieben frei und gingen allmählich in Israel auf. Daneben kann die Nachricht, daß Salomo die letzten Reste der nichtisraelitischen Bevölkerung zum königlichen Frohndienst gezwungen habe 1 Kg 9, 20 f., ihr Recht behalten. Die Maßregel traf solche

Geschlechter, die bis dahin den Anschluß an Israel nicht gefunden hatten. Wo wir solche zu suchen haben, zeigt die Übersicht in Ri 1, 27—33; vgl. Jos 17, 12 f.

So verschiedenartig sich auch die Unterwerfung der K. unter Israel gestaltete, seit Salomo konnte im allgemeinen der Satz gelten: Kanaan ist ein Knecht geworden. Dieser Wechsel für die Bevölkerung des Landes ist der Gegenstand der bekannten Erzählung Gen 9, 20—27, die von Noah und seinen drei Söhnen Sem, Japhet und Kanaan handelt. Der Inhalt der VV. 23—27 läßt keinen Zweifel darüber, daß in V. 22 die Worte אֲבִי חָם von einem Redaktor hinzugefügt worden sind, der die Gleichartigkeit dieses Abschnitts mit seiner Umgebung herbeiführen wollte (so zuerst Wellhausen). In V. 20—27 ist Noah der Stammvater der Bewohner des Landes Kanaan, zugleich der Begründer des (Acker- und) Weinbaues. Von seinen Söhnen, den drei Brüdern, wird der jüngste, Kanaan, wegen seines schändlichen Benehmens vom Vater verflucht, er verliert die Stellung eines Bruders und wird zum Knecht. So konnten Israeliten — von ihnen rührt doch die Erzählung her — nur über die ihnen unterthan gewordenen K. reden, die früheren Herren des Landes, die doch nach Blut und Sprache ihnen nicht fern standen. Sem und Japhet sind Herrenvölker. Sem bezeichnet nach V. 26 ohne Frage Israel, Japhet wahrscheinlich die Phönizier, wie Budde, Urgeschichte 330 ff. ausgeführt hat. Die Philister, auf die von anderen Japhet gedeutet wurde, waren niemals Israels Freunde. Kanaans Stellung in der Völkertafel Gen 10 ist freilich eine andere als in Gen 9, 20—27. Vgl. darüber d. A. Völkertafel. **Guthe.**

Kanon des Alten Testaments. Inhaltsübersicht. Litteratur (S. 741). Das Wort Kanon (S. 742). I. Entstehung der Sammlung d. alttest. Schriften (S. 743). II. Zeugnisse für den Kanon (S. 749). III. Angebliche Widersprüche gegen den Kanon (S. 752). IV. Geschichte des alttest. Kanons bei den Juden (S. 754). V. Der alttest. Kanon in der Kirche (S. 759). VI. Die Namen des alttest. Kanons u. seiner Hauptteile (S. 767). — Litteratur: 1649 Hottinger Thesaurus philologicus seu clavis scripturae, ed. 2, Tiguri 1659. || 1705 Humfredi Hodii De Bibliorum textibus originalibus libri IV, Oxonii, S. 644—664 wird in 135 Kolumnen gezeigt, in wie verschiedener Weise die bibl. Bücher von Juden und Christen in Handschriften und Drucken geordnet und gezählt worden sind. || 1721 J. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea, Hamburg II, 1—62 (S. 50—60 die ersten 51 Kolumnen aus Hody wiederholt); IV (1733), 1—13. || 1743 J. H. Leidenfrost, Dissertatio qua nomina, numerus, divisio et ordo librorum sacrorum V. T. sistuntur, praeside Chr. B. Michaelis, Halle (47 S.). || 1771—1775 Joh. Sal. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, Halle, 4 Teile (Teil 1 in 2. Aufl., 1776, benutzt). || 1774 Joh. Petr. Andr. Müller, Belehrung vom Kanon des ATs, Leipzig (XXVI, 714). || 1775 Christ. Frid. Schmidii, Historia antiqua et vindicatio canonis sacri Veteris Novique Test. libris II comprehensa, Leipzig (736 S. — sehr fleißige Stoffsammlung, einseitige Schätzung des Josephus). || 1792 [Heinrich Corrodi], Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Jüdischen und Christlichen Bibelkanons, Halle, 2 Bändchen. || 1842 Franc. Car. Movers, Loci quidam historiae Vis Ti illustrati. Commentatio critica, Breslau (32). || 1855 Welte, Bemerkungen über die Entstehung des alttest. Kanons, ThQS, Tübingen, 58—95. || 1857 L. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael von Zerstörung des ersten Tempels, Bd 3 [= Gesch. d. V. J. von Vollendung des zweiten Tempels, Bd 2], Nordhausen, bes. 48—57. 92—105 (haltlose Hypothesen, aber Kenntnis der thalmud. Litteratur). || 1857 Oehler, Kanon des ATs (1. Aufl. dieser Encykl. VII, 243—270). || 1858 Aug. Dillmann, Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften ATs, JdTh. III, 419—491. || 1859 H. Ewald, Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel, 2. Ausg. [Gesch. d. V. J., 3. Ausg., Bd VII], Göttingen 1868, 448—495. || 1868 Jul. Fürst, Der Kanon des ATs nach den Ueberlieferungen in Talmud u. Midrasch, Leipzig 150 S. (wie alle Arbeiten desselben Verf.s nur mit großer Vorsicht zu benutzen). || 1869 L. Diestel, Gesch. des ATs in der christl. Kirche, Jena. || 1871 Steiner, Kanon des ATs, Schenkels Bibellexikon, III, 481—489. || 1872 Abr. Geiger in seiner „Einleitung in die biblischen Schriften", Nachgelassene Schriften, IV (Berlin 1876), 6—17. || 1880 Sam. Davidson, The canon of the Bible, its formation, history and fluctuations 3. Aufl., London (379). || 1886 H. Grätz, Der Abschluß des Kanons des ATs und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud, in: Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums 281—298. || 1890 A. Loisy, Histoire du canon de l'Ancien Testament, Paris (263). || 1891 Frants Buhl, Kanon und Text des ATes, Leipzig (262). || G. Wildeboer, Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds, 2. Aufl., Groningen. Deutsch von F. Risch: Die Entstehung des alttest. Kanons, Gotha 1891 (164). || 1892 W. R. Smith, The Old Testament in the Jewish Church, 2. Aufl., Edinburgh. Deutsch von J. W. Rothstein: Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung, Freiburg i. B. 1894 (447). || Magnier, Essai sur la canonicité de l'Ancien Test., Paris (396). || H. E. Ryle, The canon of the Old Test., London (308). || 1893 T. Mullen, The canon of the O. T., New-York (664). || B. Pörtner, Die Autorität der deuterocano-

nischen Bücher des ATes, nachgewiesen aus den Anschauungen des paläst. u. hellenist. Judentums, Münster (67). || 1894 X. Koenig, Essai sur la formation du canon de l'Ancien Test., Paris (74). || 1895 J. P. van Kasteren, De Joodsche Canon, in: Studiën op godsdienst., wetensch. en letterkund. gebied XXVIII, 415—484; ders.: Le canon juif vers le commencement de notre ère, in: Revue biblique 1896 (Juli), 408—415; (Okt.), 575—594. 1896 gegen ihn G. Wildeboer, De vóór-Thalmudische Joodsche Kanon, in: Theologische Studiën XV, 159—177. || 1896 W. J. Beecher, The alleged triple canon of the Old Test., in: Journal of Biblical Literature XV, 118—128. || 1900 K. Budde, der Kanon des ATs, Gießen (80).

L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden; Berlin 1832. || F. Weber, System der Altsynagogalen Palästinens. Theologie, Leipzig 1880 (2. Aufl.: Jüdische Theologie, 1897). Ch. H. H. Wright, The book of Koheleth, London 1883, 451 ff. || G. A. Marx [= Dalman]. Traditio rabbinorum veterrima de librorum V^is^T^i ordine atque origine, Leipzig 1884 (60);

Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I. II, Erlangen und Leipzig 1888—1892.

Außerdem die bekannten Einleitungswerke, besonders: Joh. Jahn, 2. Aufl., Wien 1802/3 (II, 968—979: in welchen Verzeichnissen kanonischer Bücher Tob, Judith, Weish, Sir, Baruch, Mak, Esther angeführt werden; 980—991: von welchen alten Autoren Baruch, Zusätze zu Da, Zusätze zu Esther, Tob, Judith, Sir, Weish, Mak anerkannt, bezw. benutzt sind); J. G. Eichhorn, 4. Aufl., Göttingen 1823/25; de Wette-Schrader, 8. Aufl., Berlin 1869; C. Fr. Keil, 3. Aufl., Frankf. a. M. 1873.

Das Wort Kanon. Semler Abh. I (2. Aufl.), 14; II, Vorrede, brachte die Meinung auf, *κανών* bedeute eigentlich: Verzeichnis, dann das Verzeichnis der in den Versammlungen der Christen öffentlich vorgelesenen Bücher; kanonische Bücher seien daher die in das Verzeichnis eingetragenen, zum Vorlesen in einer Kirche bestimmten Bücher. — Dagegen in gründlicher Untersuchung K. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847 (vgl. auch desselben Geschichte des neutestamentl. Kanon, Berlin 1860, 103—105. Anders Baur, ZwTh I, 141 f. [Jena 1858]), dem wir hier folgen. *Κανών* bedeutet in der klassischen Gräcität den geraden Stab, dann, indem auf dem Begriff des Geraden der Nachdruck liegt, den Maßstab und den Wagebalken. Auf das Geistige übertragen (so besonders bei den Epikuräern), ist *κανών* alles, was als künstlerisch, wissenschaftlich oder ethisch leitend oder normierend erscheint, Richtschnur, Norm, Gesetz, z. B. Aeschines, In Ctesiph. p. 451: *Οὐ γὰρ ἀόριστόν ἐστι τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡρισμένον τοῖς νόμοις, οὕτω καὶ ἐν ταῖς γραφαῖς ταῖς παρανόμων παράκειται κανὼν τοῦ δικαίου κτλ.* Die alexandrinischen Grammatiker nannten *κανών* die Gesamtheit (dies Wort in abstraktem Sinne, nicht in dem einer eigentlichen Sammlung) derjenigen griechischen Schriftsteller, welche wegen ihres reinen Griechisch als die Norm zur Bestimmung der echten Gräcität galten. Für die auf den ersten Blick nahe liegende Vermutung, die Christen hätten den Ausdruck *κανών* zur Bezeichnung der Sammlung ihrer heiligen Schriften, welche in Glaubenssachen normierende Geltung für sie hatten, von diesem alexandrinischen Sprachgebrauch einfach herübergenommen, bietet die Geschichte „ganz und gar keinen Anhaltpunkt". Vielmehr bleibt der zuerst charakterisierte Sprachgebrauch auch für den der christlichen Zeit fortwährend die eigentliche Grundlage. Zunächst bezeichnet *κανών* den leitenden Gedanken, das normierende Prinzip, Ga 6, 16; Clemens Rom. I. ad Corinth. 1. 7. 41. Über die synonymen Ausdrücke *κανὼν τῆς ἀληθείας* und *κ. τῆς πίστεως* regula fidei (sachlich: das Taufbekenntnis), sowie *κ. ἐκκλησιαστικός* und *κ. τῆς ἐκκλησίας* (das in der Kirche Geltende) vgl. den A. „Glaubensregel" PRE³ VI, 682 ff. — Seit dem Jahre 300 etwa wird der Plural *κανόνες* von kirchlichen Bestimmungen gebraucht, erst in der Mitte des 4. Jahrhunderts findet die Übertragung des Ausdrucks *κανόνες* auf die Beschlüsse der Konzilien statt.

Die Anwendung des Wortes *κανών* auf die hl. Schrift (Cr. 58—68) war dadurch sehr nahe gelegt, daß für die Christen die Schriften des ATs von jeher, die im öffentlichen Gottesdienst vorgelesenen Schriften apostolischen Ursprungs schon sehr früh als Norm für Glauben und Handeln galten. Daher konnte das Schriftenganze als *γραφὴ κανόνος* bezeichnet werden und die einzelnen Schriften als *γραφαὶ κανονικαί*. Dennoch läßt sich die Anwendung erst um das Jahr 360 nachweisen, nämlich im 59. Kanon des Konzils von Laodicea (Mansi II, 574): *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης*, und fast gleichzeitig, 367, im Osterfestbriefe des Athanasius (ed. Bened. I, 961, Paris 1698): *ἔδοξε κἀμοὶ . . . ἑξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία κτλ.*). In wenig späterer Zeit sind die

Zeugnisse für diesen Sprachgebrauch schon sehr zahlreich, vgl. de Wette-Schrader § 31, Keil 654—656.

Die gedruckten hebräischen Bibeln enthalten, meistens in der hier anzugebenden Reihenfolge, die nachstehend verzeichneten 39 Bücher: I) die תורה 1—5; II[a]) die 6 נביאים ראשונים 6—11: Josua, Richter, 2 BB Samuelis, 2 BB der Könige; II[b]) die 15 נביאים אחרונים 12—26: Jesaia, Jeremia, Ezechiel, die 12 kleinen Propheten; III) die 13 כתובים 27—39: Psalmen, Sprüche, Hiob; Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther; Daniel, Esra, Nehemia, 2 BB der Chronik.

Wie ist die Sammlung entstanden? Welche Geschicke hatte sie bei den Juden und in der christlichen Kirche?

I. Entstehung der Sammlung der alttestamentlichen Schriften.

a) Die altkirchliche und die traditionelle Ansicht. Die mehr als anderthalb Jahrtausende fast ohne Widerspruch gebliebene Ansicht, daß die Herstellung des altest. Kanons von Esra herrühre, findet sich zuerst am Ende des ersten christl. Jahrhunderts 4 Esr 14 (Grundsprache hebräisch). Esra fragt vor seinem Tode den Herrn: „qui autem iterum nati fuerint, quis commonebit? . . . nemo scit, quae a te facta sunt . . . Immitte in me spiritum sanctum, et scribam omne quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta, ut possint homines invenire semitam et qui voluerint vivere in novissimis vivant. Gott erfüllt diese Bitte und tränkt E. mit himmlischem Feuer, v. 40—47: et accepi et bibi, et in eo cum bibissem, cor meum eructuabatur intellectum, et in pectus meum increscebat sapientia, nam spiritus meus conservabat memoriam. et apertum est os meum et non est clausum amplius. Altissimus autem dedit intellectum quinque viris, et scripserunt quae dicebantur ex successione notis, quas non sciebant, et sederunt XL diebus, ipsi autem per diem scribebant, nocte autem manducabant panem. ego autem per diem loquebar et per noctem non tacebam. scripti sunt autem per XL dies libri LXXXXIIII [so richtig Hilgenfeld] et factum est, cum completi essent XL dies, locutus est Altissimus dicens: „Priora quae scripsisti in palam pone, et legant digni et indigni; novissimos autem LXX conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo. in his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen". et feci sic. Die 24 Bücher (94—70), welche E. veröffentlichen soll, sind die 24 Bücher des altest. Kanons; über die 70 Geheimschriften vgl. J. C. Thilo, Codex apocryphus N[i] T[i] I (Leipz. 1832), 793. 791 (zu Evang. Nicodemi 28, vgl. Zahn, Gesch. II, 325). Epiphanius kennt die Zahl 94, teilt sie aber in 22 und 72: die Juden hätten, um Übersendung ihrer heil. Schriften gebeten, dem Könige Ptolemäus die 22 kanonischen und die 72 apokryph. geschickt, de mensuris et pond. 10 (Lagarde, Symmicta II, 163). In Betreff der Verwendung der Zahlen 70—73 als runder hat M. Steinschneider aus jüdischen und muhammedanisch-arabischen Quellen Material gesammelt in ZdmG 1850, 145—170.

Auf dem in 4 Esr 14 enthaltenen Traditionsreste beruhen die meist gleichfalls fabelhaften Aussagen zahlreicher griechischer wie lateinischer Kirchenväter über die Reproduktion der kanonischen Bücher durch Esra: des Irenäus adv. haer. III, 21, 2 (griech. bei Eusebius KG V, 8); des Clemens Alex. Strom. I, § 124, p. 392 Potter und I, § 149, p. 410 (er citiert 4 Esr ausdrücklich); des Origenes, In Psalmos, ed. Delarue II, 524 (vgl. Zahn, Gesch. I, 118 Anm.); des Basilius Magnus, Epistola ad Chilonem discipulum suum, Opp. ed. Bened. (Garnier) III, 129, Paris 1730; des Optatus, ed. Dupin, Paris 1700, 114; des Priscillian, Priscilliani quae supersunt, ed. Schepps, Wien 1889, S. 52; des Chrysostomus, 8. Homilie zum Hebräerbrief, Opp. ed. Montfaucon XII, 89 f., Paris 1735; des Theodoret, Vorrede des Kommentars zum Hohenliede, Opp. ed. J. L. Schulze II, 3 f., Halle 1770, und des Psalmenkommentars; des Leontius Byzantinus, De sectis II Ende (im Anhange zu der von Leunclavius herausgegebenen Legatio Imp. Caesaris Manuelis Comneni Aug. ad Armenios, Basel 1578, das. S. 428); des [Pseudo]-Athanasius in der Synopsis Script. Sacr., ed. Bened. II, 150, Paris 1698; des Tertullian, de cultu femin. I, 3; des Hieronymus, Gegen Helvidius, II, 212 ed. Vallars., des Augustinus, de mirabilibus Script. Sacrae II, 33; des Isidorus, Etymolog. V, 39, 20; VI, 3, 2, ed. Areval III, 236. 249 f. — Der Wortlaut der meisten dieser Stellen ist angeführt bei J. Buxtorf, Tiberias, Basel 1665, 97 f.; J. A. Fabricius, Codex pseudepigraphus V[is] T[i], Hamburg 1713, 1158—1160; Schmidt, Hist. 235—238.

Die Anschauung der (reformierten wie lutherischen) Orthodoxie ergiebt sich aus den folgenden Urteilen dreier ihrer Vertreter. J. H. Hottinger, Thesaurus philologicus, I, 2, 1 (2. Aufl., Zürich 1659, 111) schreibt: Inconcussum enim hactenus et tam apud Christianos quam Judaeos ἀναμφίσβητον fuit principium, simul et semel Canonem V. T. authoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et אנשי כנסת הגדולה viris Synagogae magnae. In Joh. Leusdens philologus hebraeus Dissert. IX, § 20 (2. Aufl., Utrecht 1672) heißt es von den Männern der großen Synagoge: Hoc collegium libros V^is^ T^i^ in unum volumen redegit, sacram Scripturam a Pseudo-prophetarum falsis libris segregavit et multa alia circa Ecclesiae Reformationem atque circa sacros Libros, eos ab adnatis erroribus emuscando, praestitit. J. G. Carpzov endlich äußert sich in seiner introductio in libros canonicos Bibliorum V. T. omnes I, 2, § 1 (Leipzig 1757, 22) also: qui [Esdras] primam sibi et ultimam sacrorum voluminum curam ratus . . . cum collegis caeteris, viris Synagogae magnae, quos inter Haggaeum, Zachariam, Malachiam et Nehemiam numerant Hebraei, codices Biblicos undique collegit, ordinavit, ab heterogeneis, quae irrepserant, scriptis segregavit et in unum corpus ac Systema, quod Vetus Testamentum vocamus, primus omnium redegit, a quo tempore nullus amplius liber in canonem Veteris Test. est relatus.

Auch die meisten neueren Vertreter der apologetischen Richtung, Protestanten wie Katholiken, lassen „die Sammlung des ATs im Zeitalter Esras, Nehemias und des gleichzeitigen letzten Propheten Maleachi“ zu stande gekommen sein (z. B. Keil § 155).

b) Die Ansicht der Synagoge. Hottinger, Leusden, Carpzov u. a. berufen sich für die Zusammenstellung der den alttest. Kanon bildenden Bücher durch Esra und die Männer der großen Synagoge darauf, daß diese Ansicht bei den Juden die herrschende sei. Für diese Behauptung scheinen sie (abgesehen von Baba bathra 14 f., s. S. 745) keine andere Stütze gehabt zu haben, als den Elias Levita, welcher in der dritten Vorrede zu seinem (1538 verfaßten) vielgelesenen Buche Maßoreth ha-maßoreth sagt: Esra und die Männer der großen Synagoge hätten sich bezüglich der scriptio plena, bezw. defectiva, in den hl. Büchern nach den Autographen, soweit diese noch vorhanden gewesen wären, sonst nach der Mehrzahl der Codices gerichtet, welche sie von verschiedenen Seiten her gesammelt hätten; „denn die 24 Bücher waren damals noch nicht vereinigt, sondern Esra und Genossen vereinigten sie, teilten sie in drei Teile (Gesetz, Proph., Hagiogr.) und ordneten Propheten und Hagiographen, aber nicht in der Ordnung, welche unsere Weisen ihnen in Baba bathra gaben“. (Nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle behauptet Elias wenigstens insofern keine Vollendung des Kanons durch Esra und Genossen, als er die Reihenfolge der Bücher in den beiden letzten Teilen später geändert werden läßt.) Daher nennt de Wette-Schrader § 13 diese Ansicht eine „zuerst im 16. Jahrhundert auftauchende“. Allerdings ist in der jüdischen Anschauung die Bemühung um den Kanon nicht gerade das Wesentliche an der Thätigkeit der großen Synagoge gewesen; denn Abraham Sakuto, Juchaßin, London 1857, 10^b^, und David Gans († 1618), Zemach David zum Jahre 3413, gedenken (nach b. Berakhoth 33^a^) nur der Sorge der großen Syn. für die Feststellung der Gebete. Aber Elias ist auch nicht der erste, welcher sich in dem erwähnten Sinne ausgesprochen; denn schon David Kimchi schreibt in der Vorrede des Kommentars zur Chronik: „Esra vereinigte dies Buch mit den hl. Schriften durch Haggai, Sacharia und Maleachi, die letzten Propheten, welche es mit den Hagiographen und nicht mit den Propheten verbanden, weil es eine Chronik ist, obgleich es auch einige Prophezeiungen enthält“ und für die von demselben (Vorrede des Kommentars zu Josua) behauptete textkritische Thätigkeit der Männer der großen Synagoge (in Bezug auf כתיב וקרי u. s. w.) ist das Vorhandensein der abgeschlossenen Sammlung heiliger Schriften notwendige Voraussetzung.

Die thalmudischen Stellen, welche in Werken namentlich christlicher Gelehrter angeführt werden, um eine Thätigkeit Esras und der großen Syn. in der von El. Levita, Hottinger u. s. w. angenommenen Art zu erweisen, handeln von der Sorge nicht für den Kanon, sondern für das Gesetz, und zwar die meisten von der Sorge für das „mündliche Gesetz“, einige auch von der Veränderung der hebräischen Schrift durch Esra. (Vgl. z. B. Joma 69^b^, Megilla 10^b^, Aboth 1, 1. — Sukka 20^a^ werden Esra und Hillel hinsichtlich ihrer Thätigkeit für das Gesetz, das in Vergessenheit geraten gewesen sei, gleichgestellt. — Moed qatan 18^b^ ist nicht von einem Esra-Kodex die Rede, wie Fürst 117 meint, sondern von einem in der Tempelhalle aufbewahrten Manuskript.) Nur im Traktat

Baba bathra 14ᵇ f. wird von einer auf die hl. Schriften bezüglichen litterarischen Thätigkeit Esras und der großen Synagoge gesprochen. (Der zu Grunde liegende hebräische Text der Baraitha ist in Antiqua gedruckt): „Die Reihenfolge der Propheten ist Josua, Richter, Samuel, Könige; Jeremia, Ezechiel, Jesaia und die Zwölf. Frage: Da Hosea der Erste ist, wie es heißt תחלת דבר ה' בהושע (1, 2) — hat denn Gott mit Hosea zuerst geredet, und sind denn nicht von Moses bis auf Hosea manche Propheten gewesen? R. Jochanan bar Nappacha († 279 n. Chr.) erklärt dies so, daß er der erste war von den vier Propheten, welche in jener Zeit weissagten: Hosea, Jesaia, Amos, Micha — so sollte doch Hosea am Anfange [der eigentlichen Propheten, also vor Jeremia] stehen? [Antwort:] Weil aber seine Prophezeiung neben denen des Haggai, Sacharia und Maleachi steht und diese die letzten Propheten waren, wird er mit diesen gerechnet. [Gegenfrage:] So hätte man ihn für sich besonders schreiben und voran [vor Jer.] stellen sollen? [Antwort:] Da er so klein ist, so würde er [dann leicht] verloren gehen. [Frage:] Da Jesaia vor Jeremia und Ezechiel lebte, hätte man Jesaia vor sie stellen sollen? [Antw.:] Weil das Königsbuch mit Zerstörung schließt, Jeremia ganz von Zerstörung handelt, Ezechiel mit Zerstörung beginnt und mit Tröstung schließt, ganz Jesaia endlich Tröstung enthält, so verbinden wir Zerstörung mit Zerstörung und Tröstung mit Tröstung. — Die Reihenfolge der Hagiographen כתובים ist: Ruth, Psalmen, Hiob, Sprüche, Koheleth, Hoheslied, Klaglieder, Daniel, Estherrolle, Esra, Chronik. [Frage:] Nach dem, der sagt, Hiob habe zur Zeit Mosis gelebt, sollte Hiob an den Anfang gestellt sein. [Antw.]: Mit Unglück machen wir nicht den Anfang. [Gegenfr.]: Ruth enthält doch auch Unglück. [Antw.:] Aber Unglück mit glücklichem Ausgange, wie R. Jochanan sagte [vgl. Berakhoth 7ᵇ]: „Warum heißt ihr Name Ruth? Weil David von ihr abstammte, welcher den Heiligen, benedeiet sei Er, mit Liedern und Lobpreisungen gelabt hat (שריוהו)". — Und wer hat sie geschrieben? Mose schrieb sein Buch und den Abschnitt Bileam [dieser ist nach Raschi besonders genannt, weil zu den Zwecken der Thora in keiner näheren Beziehung stehend] und Hiob. Josua schrieb sein Buch und acht Verse in der Thora [Dt 34, 5 ff. Nach anderer Meinung hat Mose auch diese Verse geschrieben, und zwar nach dem Diktat Gottes, B. bathra 15ᵃ, Menachoth 30ᵃ]. Samuel schrieb sein Buch und Richter und Ruth. David schrieb das Psalmenbuch für zehn Alte, nämlich Adam, Melchisedek, Abraham, Mose, Heman, Jeduthun, Asaph [15ᵃ] und drei Söhne Korahs [die von diesen Männern gedichteten, mündlich überlieferten Psalmen habe David seinem Werke einverleibt, vgl. Marx 44 ff.]. Jeremia schrieb sein Buch und das Königsbuch und die Klaglieder. Hiskia und seine Genossenschaft schrieben das Jesaiabuch, die Sprüche, das Hohelied und Koheleth. Die Männer der grossen Synagoge schrieben Ezechiel, die Zwölf, Daniel und die Estherrolle. Esra schrieb sein Buch und die Genealogieen in der Chronik bis auf seine Zeit [1 Chr 9). Das ist eine Stütze für den Ausspruch Rabs [in Sura am Euphrat, gest. 247], in dessen Namen Rab Jehuda bar Jecheskel sagte: „Esra ging nicht eher aus Babel hinauf nach Judäa, als bis er sein eigenes Geschlechtsregister geschrieben hatte. Wer hat es [das Buch der Chr] beendigt? Nehemia, der Sohn Chakhalias".

Das Verständnis dieser Stelle ist abhängig von der Auffassung des Wortes כתב. Dieses haben wir nicht nach irgendwelchen kritischen Anschauungen der Gegenwart zu erklären, sondern so, wie es nach dem Zusammenhange der Stelle und der Auffassung der Alten gemeint sein muß. Zunächst ist abzulehnen, was Herzfeld III, 94 behauptet, daß כתב hier „einen vielfachen Sinn" habe und bald „ein mündlich Überliefertes niederschreiben (Thora), bald „ein Sammeln aus mündlichem oder schriftlichem Umlaufe" (Spr, HL, Koh, Jes durch Hiskia und Genossen), bald „ein wirkliches Abfassen" (Jos, Jer), bald endlich „ein Eintragen in den Kanon" (Ez, kleine Proph, Da, Esth durch die gr. Syn.) bedeute, — wenn auch bezüglich der drei ersten „schriftstellerischen Thätigkeiten", nicht bez. der vierten, zuzugeben ist, daß die Alten sie „nicht scharf schieden". Zweitens ist von der Herstellung eines Kanons in unsrer Stelle nirgends die Rede; drittens spricht das Bl. 15ᵃ mehrfach vorkommende אסקיה (hat es vollendet) gegen die Deutung des כתב als „Eintragen in den Kanon". — Raschi hat die Meinung der Barajtha getroffen, wenn er erklärt: „Das Hiskia-Kollegium schrieb das Buch Jesaia, denn Jesaia wurde von Manasse getötet, die Propheten aber schrieben ihre Bücher erst vor ihrem [erwarteten] Tode . . . Die Männer der großen Syn. (Haggai, Sacharia, Maleachi, Serubbabel, Mordechai und Genossen) schrieben das Buch Ezechiel; ich weiß keinen andern Grund, weshalb Ezechiel nicht selbst geschrieben, als den, daß seine Weissagung nicht bestimmt war, außerhalb [Palästinas] geschrieben zu

werden. Man schrieb seine Aussprüche also nach der Rückkehr aus dem Exil nieder. Dasselbe war der Fall mit Daniel, welcher im Exil lebte, und mit der Estherrolle. Die zwölf Propheten aber hatten ihre Weissagungen, weil sie kurz waren, nicht selbst niedergeschrieben. Als nun Hag, Sach und Mal aufgetreten waren und gesehen hatten, daß der hl. Geist wich und daß sie die letzten Propheten waren, schrieben sie ihre [jener] Weissagungen auf, verbanden mit ihnen kleine [eigene] Prophezeiungen und machten sie [so] zu einem großen Buche, damit sie nicht wegen ihres geringen Umfanges verloren gingen".

Von einem Abschluß des Kanons ist also in B. bathra 14ᵇf. mit keinem Worte die Rede, sondern nur von der Abfassung der heiligen Schriften. Allerdings aber konnte auf Grund dieser Stelle leicht die Ansicht sich bilden und hat sich auch wirklich gebildet, der Kanon sei in der Zeit Esras und der großen Syn. abgeschlossen worden; denn der geistige Abstand der späteren Zeiten von der der Heimkehr aus dem Exil folgenden Aufschwungsperiode war allgemein klar. Schwerlich wird nachzuweisen sein, daß die jüdischen Gelehrten des MA über diese Frage anders als David Kimchi und El. Levita dachten.

Über 2 Mak 2 und Josephus gegen Apion I, 8 f. unten S. 749. 751.

c. Kritik dieser Ansichten. Gegen beide Ansichten entscheiden schon folgende zwei Gründe. Erstlich die sicheren Ergebnisse der Forschung über die Abfassungszeit mancher alttest. Bücher. Ein Beispiel: das Buch Daniel. Sein erster Teil kann in der vorliegenden Gestalt wegen der in ihm vorkommenden griechischen Wörter erst in einer Zeit niedergeschrieben worden sein, als man schon griechisch verstand; der zweite Teil stammt, namentlich wegen des 11. Kap., dessen Inhalt über alle analogia visionis propheticae hinausgeht, erst aus der Makkabäerzeit. — Zweitens ist die Stellung des Geschichtsbuches Esra-Nehemia und des Prophetenbuchs Daniel unter den Hagiographen schlechterdings nicht zu begreifen, wenn dieser Teil des Kanons gleichzeitig mit dem zweiten (den נביאים) hergestellt wurde. Moses Maimonides (Moreh Nebukhim II, 45), D. Kimchi (Vorrede des Komm. zu den Ps), Abarbanel (Vorr. des Komm. zu Josua, lat. in Joh. Buxtorfi fil. dissertationes philologico-theologicae, Basel 1657, 496—499) suchen den Einteilungsgrund in der Verschiedenheit der Inspiration, gegen die Auffassung des Altertums, welches nicht zwischen einem prophetischen und einem heiligen Geiste unterschied (s. Herzfeld III, 19). Was H. Witsius (Miscellanea sacra I, 15) zur Erklärung der Stellung des Buches Da vorbringt, „distingui in prophetis donum, quod et privatis contigit et in revelatione rerum arcanarum consistit, et munus, quod extraordinaria in ecclesia functio erat certarum quarundam personarum speciali vocatione divina eo destinatarum", ist eine für den vorliegenden Zweck nicht beweiskräftige Behauptung: D. wird von Christo selbst *προφήτης* genannt, Mt 24, 15; Mc 13, 14. Und andere Versuche, welche man, von der Voraussetzung ausgehend, daß der Inhalt des Kanons samt seiner Dreiteilung auf einem einheitlichen Plane beruhe, gemacht hat, um zu deuten, weshalb Da und die histor. Hagiographen nicht im zweiten Teile des Kanons ihre Stelle gefunden haben, machen den Eindruck, als würde der auf die Lösung dieses Problems verwendete Scharfsinn auch bei anderer Gruppierung der einzelnen Bücher seine Dienste nicht versagt haben.

d) Positive Aufstellung. *α*. Der Pentateuch (der sog. „erste Kanon"). Da von anderen Völkern des Altertums ausdrücklich überliefert ist, daß sie ihre ihnen wichtige und daher meist heilig gehaltene Litteratur, besonders die alte (geschichtliche Erinnerungen, religiöse Poesieen u. dgl.) an geweihter Stätte aufbewahrten (vgl. Hävernick, Einleit.² I, 1, 18 ff.), könnte dieselbe Sitte auch ohne ausdrückliche Zeugnisse bei den Hebräern angenommen werden. Aber es fehlt nicht an solchen Zeugnissen. — Dt 31, 9. 26, vgl. 17, 18, setzt voraus, daß das durch Moses dem Volke vermittelte Gesetz in schriftlicher Form seit Mosis Zeiten von den Priestern an der Seite (nicht: in) der Bundeslade bewahrt worden sei. Dasselbe Buch ist gemeint mit dem „Buch des Gesetzes Gottes" (Jos 24, 26), in welches Josua die Verhandlung über die Bundeserneuerung in Sichem eintrug. Nach 1 Sa 10, 25 schrieb Samuel „das Recht des Königtums" in ein Buch (בספר, Artik. = das dazu bestimmte) und legte dieses „vor Jahve" nieder. Im 18. Jahre des Josia (ca. 623 v. Chr.) fand der Hohepriester Chilkijahu gelegentlich im Tempel vorgenommener Reparaturen daselbst „das Gesetzbuch" 2 Kg 22, 8. Nach alledem sind wir berechtigt anzunehmen, daß seit Mosis Zeit beim Nationalheiligtum Urkunden und Nachrichten über die mosaische Gesetzgebung bewahrt wurden; zunächst außer den Bundestafeln das, was Moses selbst an Gesetzlichem und Geschichtlichem niedergeschrieben (vgl. Ex 24, 4—7; 34, 27; 17, 14; Nu 33, 2).

Außerdem erhielt sich im Kreise der aaronitischen Priesterschaft mündlich, teilweise vielleicht auch schriftlich die Kenntnis vieler von Mose herrührender oder doch auf ihn zurückgeführter Anordnungen und Einrichtungen, vgl. das „Heiligkeitsgesetz“ und den „Priesterkodex“. Das Vorhandensein autoritativen Gesetzes folgt namentlich erstens aus der Benutzung des „Bundesbuches“ im Deuteronomium, zweitens aus der des Heiligkeitsgesetzes im Priesterkodex, drittens aus Hos 8,12 (geschriebenes, als göttlich anerkanntes Gesetz erheblichen Umfanges), viertens aus 2 Kg 22. Was mit הָעֵדוּת 2 Kg 11, 12, die dem jungen Jehoas bei seiner Ausrufung zum Könige übergeben wurde, gemeint ist, läßt sich leider ebensowenig mit Sicherheit angeben, wie der Inhalt der „Buchrolle“ Ps 40, 8. Ezechiel lebt und webt ganz im Gesetze, auch in dem des Priesterkodex. Das im Exil abgeschlossene Königsbuch nennt ausdrücklich „das Buch des Gesetzes Mosis“, womit freilich nur das Deuteronomium gemeint zu sein braucht, s. 2 Kg 14, 6 und Dt 24, 16 (Amazia und die Mörder seines Vaters); vgl. auch 1 Kg 2, 3; 2 Kg 23, 25. Die Nennungen des „Gesetzbuches Mosis“ Jos 1, 7 f.; 8, 31. 34; 23, 6 dürfen nicht ohne Einschränkung verwendet werden, weil sie erst von dem deuteronomistischen Bearbeiter des Josuabuches herrühren. Aus den zahlreichen Stellen der nachexilischen Propheten sei Hag 2, 11—13 hervorgehoben, wo von den Priestern zwei Fragen entsprechend den Satzungen des Priesterkodex Le 6, 20; Nu 19, 20 beantwortet werden. Die von J. Wellhausen und manchen vor ihm, vielen nach ihm mit großer Zuversichtlichkeit aufgestellte Behauptung, der Priesterkodex sei Esras Privatbesitz gewesen, bis Esra im Jahre 445 „mit dem Gesetze herausrückte, das er selber mitgebracht hatte“, und daß Neh 8—10 „die Einführung des Pentateuchs“ erzählt werde, steht, damit hier nur Eins angeführt werde, in unvereinbarem Widerspruch gerade mit Neh 8—10. Als die untere Grenze für das Abgetrenntsein des Buches Josua und das Anerkanntsein des Pent. ist die Zeit Nehemias zu bezeichnen, in der der endgiltige Bruch mit den Samaritanern erfolgte. (Zum Vorstehenden vgl. meine Einleitung in das AT[3], München 1898, § 12—15.)

β. Die historisch-prophetischen und die eigentlich prophetischen Schriften (der sogenannte zweite Kanon). Nachdem durch die mosaische Gesetzgebung der von Jakobs Nachkommen in Ägypten festgehaltene Monotheismus die Gestalt einer ausgebildeten, für die Zusammenhaltung der Israeliten und ihre Absonderung von den Heidenvölkern geeigneten Religion erhalten hatte, und nachdem ferner das Volk Israel unter Führung Josuas und der Richter in den Besitz des verheißenen Landes gekommen war, galt es, den Einwirkungen der Berührungen mit den Kanaanitern und den heidnischen Nachbarvölkern entgegenzuarbeiten und zugleich die Erkenntnis Gottes und des göttlichen Heilsplanes bei den Gläubigen zu erweitern und zu vertiefen. Dies war die Aufgabe der Propheten. Da diese mit dem Anspruch auftraten, Gottes Wort und Willen in Gottes Auftrage zu verkünden, konnte es nicht fehlen, daß die Bücher derjenigen unter ihnen, welche den Inhalt ihrer Verkündigungen niederschrieben, alsbald bei den Gläubigen in hohem Ansehen standen. Es ist daher an sich wahrscheinlich, daß schon früh Sammlungen prophetischer Schriften, wenn auch nur zu privatem Zwecke, veranstaltet wurden. Ein vollauf zureichender Beweis sind die im Verhältnis zum Umfange der uns erhaltenen Prophetenschriften sehr zahlreichen oder doch genügend deutlichen Bezugnahmen späterer Propheten auf die Worte ihrer Vorgänger. Namentlich werden wir uns Jeremia und Ezechiel im Besitz von Sammlungen prophetischer Schriften zu denken haben. (Für Jer. vgl. Aug. Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, Berlin 1837.)

Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil mußte das Verlangen, eine Sammlung der alten Prophetieen zu besitzen, um so lebhafter und allgemeiner werden, als einerseits gelegentlich der Verwüstung Jerusalems durch die Chaldäer und während des auf sie folgenden siebzigjährigen Exils gewiß zahlreiche Schriften verloren gegangen waren, andererseits die späteren Propheten mit besonderem Nachdruck auf die früheren zurückwiesen und sich an sie anlehnten.

In die Entstehung der uns erhaltenen Sammlung von Prophetenschriften gestattet uns die Beschaffenheit des Sachariabuches einen Einblick. Die Anfügung der beiden namenlosen Schriften c. 9—11 und 12—14 an gerade dies erklärt sich am leichtesten, wenn man annimmt, daß die vorhergehenden Teile des Zwölfprophetenbuchs bereits zusammengestellt waren, nur das spätere Maleachibuch noch nicht angefügt war. — Für die Makkabäerzeit ergiebt sich aus Da 9, 2 בַּסְּפָרִים das Vorhandensein einer außer anderen das Jeremiabuch enthaltenden Sammlung heiliger Schriften.

Die Einbuße, welche Israel an alter Litteratur in der Chaldäerzeit erlitten hatte, mußte schon darum zum Sammeln auch anderer Schriftwerke Anlaß geben, weil der an-

fangs in kümmerlichen Verhältnissen lebenden nachexilischen Gemeinde die Zeit Davids und Salomos, die Zeit der großen Propheten Elia und Elisa, die Zeit des Hiskia, überhaupt die ganze Zeit der (wenn auch mitunter sehr geschwächten) politischen Selbstständigkeit und des prächtigen Gottesdienstes am salomonischen Tempel in hellem Lichte erschien, und weil die Erinnerung an die in vielen Beziehungen glorreiche und lehrreiche Vergangenheit Trost für die Nöte der Gegenwart gewährte und — falls man nur nicht wieder in die Sünden fiele, welche allein seit alten Zeiten alles Leid über das Volk gebracht hatten — Unterpfand einer besseren Zukunft war. Das Zustandekommen einer Sammlung historischer Schriften wurde noch dadurch gefördert, daß das Buch Josua die unmittelbare Fortsetzung des Pentateuchs bildete, mit dem es ursprünglich zusammengehangen hatte. Da das Königsbuch, welches die Darstellung des Samuelbuches fortsetzt, in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils aus älteren Quellen zusammengearbeitet wurde, werden wir annehmen dürfen, daß die vier später mit dem Namen „erste Propheten" benannten historischen Werke (nicht Ruth) schon bei der Rückkehr aus dem Exil oder doch bald nachher als ein zusammengehöriges Ganzes angesehen wurden und wegen der ihnen als einer übersichtlichen, in prophetischem Geiste verfaßten Darstellung der ganzen nachmosaischen Geschichte eignenden Vorzüge nach kurzer Zeit in hoher Wertschätzung standen und die noch vorhandenen älteren Quellenwerke zu verdrängen anfingen.

γ. Die Hagiographen (der dritte Kanon). — Seit David und Salomo die Ordnung des gottesdienstlichen Gesanges begründet hatten, muß es eine Sammlung von Psalmen gegeben haben. Zu ihr sind später andere Sammlungen und einzelne Lieder hinzugekommen. In der Zeit Nehemias wurden zuletzt Psalmen in größerer Zahl gedichtet. Die Einteilung des Psalters in fünf Bücher ist älter als die Arbeit des Chronisten (vgl. meine Einleit. § 53). — Die erste Sammlung salomonischer Sprüche (vgl. 10, 1—22, 16) stand bereits zur Zeit Hiskias in solchem Ansehen, daß dieser König eine zweite, ergänzende Sammlung (vgl. c. 25—29) veranstalten ließ. — Die Lieder der Klage über den Fall Jerusalems sprachen so unmittelbar zum Herzen der auf den Trümmern dieser Stadt neu sich einrichtenden Gemeinde, daß sie, gleichviel wer der Verfasser oder die Verfasser, von allen Frommen als entsprechender Ausdruck ihrer Gefühle wert gehalten werden mußten. — Und zu Gunsten des Büchleins Ruth sprach, abgesehen von seinem Alter, der Inhalt, der ein Stück aus der Vorgeschichte des Hauses Davids erzählte und somit, zumal die Genealogie am Schlusse bis auf diesen königlichen Psalmendichter, nach der herrschenden Meinung den Psalmendichter *κατ᾽ ἐξοχήν*, fortgeführt war, eine passende Einleitung zum Psalter bildete. — Durch Inhalt und Alter war den Israeliten wert das Buch Hiob, durch den Namen Salomo das Hohelied.

Außer diesen sechs Schriften (Ruth, Ps, Hi, Spr, HL, Klagl) erlangten im Laufe der Zeit noch manche später entstandene aus besonderen Gründen hohe Wertschätzung. Zuerst wahrscheinlich das Buch Esr-Neh, das die Geschichtsdarstellung der älteren Sammlung in erwünschter Weise fortführte; erst lange nach ihm die ursprünglich mit ihm zusammenhangende Chronik. Dem Buche Koheleth dürfte zumeist das am Anfange stehende, auf Salomo gedeutete „Sohn Davids" Eingang verschafft haben. Die Estherrolle war zur Erklärung des von den in Persien lebenden Juden nach Palästina gebrachten Purimfestes wohl in der älteren griechischen Zeit geschrieben. Endlich, in der Makkabäerzeit, das Buch Daniel.

Nach den Makkabäerkämpfen konnte, da das Volk teils durch den Einfluß griechischen Wesens, teils durch den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus gespalten war, kein Werk mehr allgemeine Anerkennung erlangen (kanonisch, heilig werden). Ja schon die allgemeine Anerkennung des Danielbuches, während das noch vor der Makkabäerzeit abgefaßte Buch des Siraciden, obwohl hebräisch geschrieben und trotz seinen Ansprüchen, s. 24, 32 f., nicht mehr in gleicher Weise recipiert wurde, scheint mir nur dann verständlich, wenn ein Buch mit Danielgeschichten (die Grundlage der aramäischen Stücke c. 2—6; auch 7?) schon erheblich früher vorhanden und infolge dessen der schon von Ez 14, 14. 20; 28, 3 gerühmte Name Daniels allen wieder geläufig geworden war.

Diese letzte Sammlung können wir als seit der Makkabäerzeit (über 2 Mak 2, siehe S. 749 f.) in dem hier angegebenen Umfange vorhanden betrachten. Der Termin, seit welchem sie kanonische Geltung erlangte und somit der Gesamtumfang der jetzigen hebr. Bibel als heilig angesehen wurde, wird angesichts der gleich darzulegenden Zeugnisse nicht viel später gesetzt werden dürfen. Die eben dargelegte Unmöglichkeit des Hinzukommens neuer Schriften mußte auf das Wachstum des Ansehens des bisher Gesammelten förderlich einwirken.

Als die Zahl dieser Schriften sich vermehrte, entstand das Bedürfnis, die älteren geschichtlichen bezw. prophetischen Schriften, welche schon seit geraumer Zeit als Sammlungen kanonisch waren, durch eine gemeinsame Bezeichnung von der noch unvollendeten letzten Sammlung zu unterscheiden. Sehr passend ward zu diesem Behufe das Wort „Propheten" נביאים gewählt; denn die vier geschichtlichen Bücher Jos, Ri, Sa, Kg haben, abgesehen davon, daß sie viele Weissagungen und Mitteilungen über Propheten enthalten, mit den Propheten (im engeren Sinne des Wortes) etwas sehr wichtiges gemeinsam: die prophetische Auffassung, die erwecklich belehrende Betrachtung der Geschichte. Diese Verbindung der historisch-prophetischen und der eigentlich prophetischen Schriften zu Einer Abteilung ist eine so feste geworden, daß in der gesamten palästinisch- und babylonisch-jüdischen Tradition seit dem Prolog zur Übersetzung des Siracidenbuches der Kanon stets als ein dreiteiliger erscheint (auch 2 Mak 2, 13 f. ist keine wirkliche Ausnahme).

Die Voranstellung der vier historischen Schriften erklärt sich genügend daraus, daß der Anfang des Buches Josua sich unmittelbar an das Ende des Dt anschließt.

Valentin Loescher, De causis linguae Ebraeae 1706, 71 sagt richtig: Canon non uno, quod dicunt, actu ab hominibus, sed paulatim a Deo, animorum temporumque rectore, productus est.

II. Zeugnisse für den Kanon, insonderheit den zweiten und den dritten Hauptteil. a) Jesus ben Sira. Aus dem Buche selbst ergiebt sich deutlich Bekanntschaft auch mit dem zweiten Hauptteil, s. c. 46—49: zum Jesaiabuche gehören schon die 27 Kapitel des sog. Deuterojesaia 48, 24 f., und der zwölf kleinen Propheten wird 49, 10 gedacht. Der Prolog vor der griech. Übersetzung sagt nicht nur: *πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων*, sondern auch, daß schon der Verfasser selbst Eifer verwendet habe auf *τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν*. Und weiter sagt er: *ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*. Daß der Übersetzer bei *τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων* und *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* an alle später als Hagiographen bezeichnete Schriften gedacht habe, läßt sich freilich nicht erweisen, ebenso wenig aber, daß er eine von ihnen nicht anerkannte oder noch andere Schriften für gleichwertig hielt.

b) Das zweite Makkabäerbuch ist 125/124 v. Chr. verfaßt, s. B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher, Berlin 1900. In dem als Einleitung dienenden Schreiben der palästinischen Juden an die in Ägypten wird angegeben, daß in den Schriften, und zwar in den Denkwürdigkeiten Nehemias, die Verbergung der Bundeslade durch Jeremia und manches andere gestanden habe; außerdem sei darin erzählt worden, daß Nehemia 2, 13 *καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*. (14) *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διαπεπτωκότα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν*. (15) *ὧν οὖν ἐὰν χρείαν ἔχητε, τοὺς ἀποκομιοῦντας ὑμῖν ἀποστέλλετε*. Diese Stelle ist vielfach sehr abfällig beurteilt worden: A. Geiger (IV, 16) z. B. nennt sie „von gar keinem Belang"; aber mit Unrecht (vgl. Dillmann 446 ff.; Ewald 466 ff.), denn in dem *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* zeigt sich noch die später verloren gegangene Erkenntnis, daß die zweite Abteilung des Kanons aus zwei Sammlungen zusammengesetzt ist. Die *ἐπιστολαὶ β. π. ἀ.* können nicht das Buch Esra bezeichnen, sondern nur eine Sammlung von Urkunden, in denen ausländische, zunächst persische Könige sich zu Gunsten der heimgekehrten Israeliten und ihres Tempels ausgesprochen und dem Tempel Weihgeschenke gemacht hatten, Urkunden, die in dem späteren Esrabuche benutzt wurden. Der Besitz solcher Urkunden war für einen Staatsmann wie Nehemia von großem Werte; daß der Verfasser des citierten Sendschreibens an die ägypt. Juden die Existenz einer derartigen Sammlung erfunden habe, ist an sich und besonders nach dem Zusammenhange der Stelle unwahrscheinlich. Man ist daher nicht berechtigt, den übrigen Inhalt dieser beiden Verse Erfindung zu nennen; wir betrachten ihn vielmehr als ein wertvolles Zeugnis für das oben auf anderem Wege Gefundene, dafür nämlich, daß man sich zur Zeit des Nehemia mit dem Sammeln der alten Nationallitteratur beschäftigte, und daß das damals Gesammelte die zweite Abteilung des Kanons (wesentlich so wie sie jetzt ist), die Psalmen und wichtige, das neue Jerusalem betreffende Urkunden umfaßte (möglicherweise noch anderes; denn der Verf. von 2 Mak hatte nicht die Absicht, eine vollständige Übersicht über die von ihm angenommene litterarische Thätigkeit Neh.s zu geben). Ob Neh selbst sammelte oder nur die Anregung gab, etwa dem Schriftgelehrten Esra (Esr 7, 6 ff.; vgl. auch 4 Esr 14), ist unwesentlich. —

Noch weniger dürfen wir den 14. Vers unbeachtet lassen, der auf eine dem Verfasser viel näher liegende Zeit hinweist. In ihm ist von Büchern die Rede, welche der vormakkabäischen Zeit entstammten, für alle frommen Israeliten von Wert waren, im Kriege zerstreut und teilweise vernichtet (1 Mak 1, 21 ff.; 3, 48; Josephus Archäol. XII, 5, 4 *ἠφανίζετο δὲ εἴ που βίβλος εὑρεθείη ἱερὰ καὶ νόμος*), aber von Judas gesammelt wurden und zur Zeit des Schreibers existierten. Alle diese Prädikate zusammen passen nur auf die im gegenwärtigen Kanon vereinigten Bücher, auch — worauf es hier besonders ankommt — auf die Bücher der 3. Abteilung, aber auf keine anderen. Denn das Buch des Siraciden war damals noch nicht alt, auch ist es erst in späterer Zeit zu Ansehen gelangt. Der zweite Teil des Danielbuchs aber bezog sich in unverkennbarer Weise auf die denkwürdige erste Makkabäerzeit und trug deutlich das Gepräge des göttlichen Geistes; auch wurde seine Einführung durch das Vorhandensein des älteren, aramäischen Teiles gefördert, ohne den er, wenn überhaupt, nur ganz kurze Zeit in Umlauf gewesen sein kann. Es ist durchaus glaublich, daß „der judäische Kanon" in der Zeit des Judas Makkabäus seine letzte Vermehrung erfahren hat (so auch Ewald 475 ff.). Die meisten Bücher der dritten Hauptabteilung waren wohl schon vorher im Tempelarchiv.

c) Philo. — Dafür, daß Philo die Dreiteilung des Kanons gekannt habe, beruft man sich gewöhnlich (Eichhorn I, 116; Oehler 255; Dillm. 424; Keil 643) auf De vita contemplativa § 3, nach welcher Schrift die Therapeuten *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται.* Diese Schrift ist indes, wie P. E. Lucius (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Askese, Straßburg i. E. 1880; vgl. auch E. Schürer, ThLZ 1895, Nr. 15) überzeugend nachgewiesen hat, nicht von Philo, sondern erst im 3. nachchristlichen Jahrh. verfaßt. Da, von dieser nun auszuscheidenden Stelle abgesehen, irgend bestimmte Aussagen über den Kanon bei Philo sich nicht finden, ist man genötigt, die bei Philo vorkommenden Citierungen und Benutzungen von Bibelstellen zu sammeln. Nach Cl. Fr. Hornemann 1773—78 (s. Eichhorn I, 122—135) hat dies mit großem Fleiße H. E. Ryle 1895 gethan: Philo and Holy Scripture, London (XLVIII, 312), leider mit Benutzung nur der Mangeyschen Ausgabe. Philo citiert, bei den meisten Büchern ausdrücklich den göttlichen Ursprung erwähnend: Pt, Jos, Ri, Sa, Kg, Jes, Jer, die kleinen Propheten, Pss, Spr, Hi, Esr (de confusione linguarum § 28); er citiert nicht Ez, Da und die fünf Megilloth (Chr?). Aus diesem Schweigen folgt aber nicht, daß Philo diese Schriften nicht für kanonisch gehalten habe, sondern man wird die Nichterwähnung dieser meist kleinen Schriften für zufällig zu halten haben; der Pt nimmt in Philos Besprechung biblischer Stellen eine ganz besondere Stellung ein: die Citate aus ihm füllen bei Ryle S. 1—282, (die aus der Gen 1—139), die aus allen anderen Büchern des AT nur S. 283—302. Anders verhält sich Philo zu den in den griech. Handschriften des AT stehenden apokryph. Büchern und Buchteilen. Während er aus Plato, Philolaus, Solon, Hippokrates, Heraklit und anderen griechischen Weisen nicht selten Sätze anführt, citiert oder benutzt er kein Apokryphon, mit alleiniger und auch nur einmaliger Ausnahme des Buches des Siraciden; in einem von J. B. Pitra Analecta sacra II, 312 veröffentlichten Fragment heißt es: *ὅθεν καὶ λόγιον ἡμᾶς διδάσκει μὴ πιστεύειν ἐχθρῷ* Si 12, 10. Ein abschließendes Urteil ist, zumal vor der vollständigen Herausgabe der Werke Philos durch Cohn und Wendland nicht möglich. Der hervorragende Philokenner C. Siegfried (Philo, Jena 1875, 61) sagt von Philo: „Sein Kanon ist wesentlich schon der unsrige".

d) Das Neue Testament. Das NT kennt den Kanon als dreiteiligen. Lc 24, 44 sagt Christus: *ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.* Das Wort *ψαλμοί* bezeichnet aber nicht die ganze dritte Hauptabteilung, sondern hebt aus ihr das an sich und speziell auch für den vorliegenden Zweck wichtigste Buch heraus. Aus demselben Grunde beweisen Stellen wie Mt 5, 17; AG 28, 23, wo nur „Gesetz und Propheten" genannt werden, nichts für Vorhandensein einer Zweiteilung in jener Zeit. (Der Ausdruck „Gesetz und Propheten" auch bei den Syrern gleichbedeutend mit AT, s. Zahn, Gesch. I, 377). Angesichts der ganz bestimmten Zwecke, welche die neutest. Schriftsteller verfolgen, kann es nicht befremden, daß nur Pt, Propheten und Pss häufig citiert werden. Daher ist aus dem Fehlen von Beziehungen auf einige für diese Zwecke wenig oder gar nicht ausgiebige Bücher kein Schluß auf deren damalige Nichtkanonicität zu machen: HL, Prd, Esth, Esr-Neh. (Für Da kommt außer den Evangg. 1 Kor 6, 2 in Betracht, s. Da 7, 22. E. Böhl, Die alttest. Citate im NT, Wien 1878, 162 meint,

daß Prd 7, 20 von Paulus Rö 3, 10 angeführt werde.) — Im NT wird kein einziges Apokryphon oder Pseudepigraphon namentlich, geschweige denn mit einer Anerkennungsformel citiert. Die besonders für den Brief an die Hebräer und den des Jakobus behauptete Benutzung einiger Apokrypha sowie die Verwendung zweier Pseudepigraphen (Henoch und Assumptio Mosis) im Judasbrief beweist nichts für kanonische Geltung dieser Schriften. Vgl. noch Fr. Bleek, „Über die Stellung der Apokryphen des ATs im christl. Kanon" in ThStK 1853, 267—354 und oben Bd I, 625. Zu Mt 27, 9 vgl. Jer 19 und Sach 11. In Lc 11, 49 ist *ἡ σοφία θεοῦ* die stets alles, insonderheit das Thun und Ergehn der Menschen regierende Gottesweisheit. Zu Jo 7, 38 vgl. Jes 58, 11 und andere Prophetenstellen. 1 Kor 2, 9 (*καθὼς γέγραπται*) ist nach Origenes aus der Elias-Apokalypse; Eph 5, 14 nach Georgios Synkellos aus einer pseudepigraphischen Jeremiaschrift. An den letzten zwei Stellen (d. h. wenn *λέγει* Eph 5 richtig ist) wird man einen Gedächtnisfehler bei Paulus annehmen dürfen: Paulus war mit dem Legendenschatze seines Volkes sehr vertraut (vgl. nur Gal 4, 29 *ἐδίωκεν*!, 2 Ti 3, 8 Jannes u. Jambres!); er konnte leicht meinen, etwas in Wirklichkeit dorther Stammendes im AT gelesen zu haben (ebenso ging es Thalmudlehrern mit dem Buch des Ben Sira). — Aus Lc 11, 51 = Mt 23, 35 kann man schließen, daß die Chr damals das letzte Buch in der dritten Hauptabteilung war.

e) Josephus. Vgl. Müller (1774), 108—130; Chr. Fr. Schmid, Enarratio sententiae Flavii Josephi de libris V^is T^i, Wittenberg 1777 (2 Programme); Eichhorn I, 141—163. || Flavius Josephus will in der Streitschrift gegen Apion (ca. 100 n. Chr.) die Wahrheit der hebräischen Geschichtschreibung darthun, namentlich im Gegensatz zur hellenischen. Er sagt, die Hellenen hätten nicht, wie die Juden, öffentliche Aufzeichnungen *δημοσίας ἀναγραφάς* I, 4, gehabt, auch, wie z. B. die erheblichen Abweichungen bei den verschiedenen Autoren erwiesen, bei ihren Aufzeichnungen nicht genügende Sorgfalt angewendet, weniger z. B. als die Babylonier und Ägypter. Bei den Hebräern sei die Sorge hiefür den Priestern und Propheten übertragen gewesen. Von den Priestern, welche ihre Würde immer in Einem Geschlechte fortpflanzten, seien die ihnen anvertrauten Schriften sorgfältig bewahrt worden. Die Abfassung, *τὸ ὑπογράφειν* I, 7, aber habe nicht in der Willkür eines jeden gelegen, *ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.* Dann heißt es I, 8: *οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως* [*θεῖα* add. Euseb.] *πεπιστευμένα. καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. . . ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. δῆλον δ'ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς πρόσιμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασι· τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.* Die von Josephus erwähnte Sammlung von Schriften hatte für die Juden nicht bloß eine litterar-historische Bedeutung, etwa als die Summe der alten Nationallitteratur, sondern sie umfaßte nur die *δικαίως* [*θεῖα*] *πεπιστευμένα* und daher als *θεοῦ δόγματα* betrachteten *βιβλία*, diese aber auch alle. Ferner: Josephus spricht hier nicht seine Privatmeinung aus, sondern die Überzeugung seines ganzen Volkes. Gegen diese Auffassung darf man nicht einwenden, daß die Zeitangabe über den Abschluß des Kanons nur daraus gefolgert sei, daß Jos. (s. Archäol. XI, 6, 13) das Buch Esther für das jüngste Buch, Mordechai für den Verfasser und den Ahasveros für Artaxerxes Langhand statt für Xerxes angesehen habe; denn diese Ansicht des Jos. (die übrigens, wenigstens was die Person des Perserkönigs betrifft, schon die der LXX ist) hat mit dem Hauptpunkte seiner Aussage gar nichts zu thun, damit nämlich, daß seit einer langen Reihe von Generationen weder eine Vermehrung noch eine Verringerung der Zahl der heil. Bücher stattgefunden habe. Daß die Reihe dieser Generationen in der That eine lange war, ergiebt sich daraus, daß über die von uns in die Makkabäerzeit versetzte letzte

Vermehrung des Kanons eine sichere Überlieferung nicht mehr bekannt war. Aus diesem Fehlen einer sicheren Überlieferung erklärt es sich, daß man allgemein den Abschluß der Sammlung mit der Abfassung des letzten Buches für zusammenfallend hielt. Ebensoviel aber trug zum Entstehen dieser Ansicht ein anderer Umstand bei, die Vorstellung nämlich, daß seit Maleachi, dem letzten Propheten, der Geist der Offenbarung von Israel gewichen sei und durch das Aufhören der Succession des Prophetentums die Möglichkeit des Entstehens weiterer heiliger, die älteren fortsetzender prophetisch-geschichtlicher Bücher aufgehört habe. 1 Mak 9, 27; b. Sanhedrin 11[a] (Barajtha): משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל; C. Vitringa, Observationes sacrae VI, 6 (Franeker 1711; II, 345 ff.). — Josephus zählt 22 Bücher, der dreiteilige Kanon hatte bei seinem Abschlusse nach unserer obigen Darlegung 24 (5, 8, 11). Welche Bücher hat nun Jos. unter den 22 verstanden? G. L. Oeder (Freye Untersuchungen über einige Bücher des ATs, Halle 1771, 64) behauptete, Jos. habe Esth, Esr-Neh und Chr nicht für kanonisch gehalten (s. die Widerlegung bei Müller a. a. O.): ebenso neuere römisch-katholische Gelehrte, wie D. B. Haneberg (Einl. ins AT[2], Regensburg 1852, 709) und Heinr. Kihn (Theodor von Mopsuestia, Freiburg i. B. 1880, § 72 f.). Aber es ist sicher, daß Jos. alle in unseren hebräischen Bibeln stehenden Bücher als kanonisch ansah und daß er sie in derselben Weise zählte wie später z. B. Origenes, sie aber eigentümlich anordnete, nämlich so, daß er unter die 13 προφῆται rechnete: Jos, [2] Ri u. Ruth, [3] Sa, [4] Kg, Chr, Esr-Neh, Esth, Jes, [9] Jer u. Klagl, [10] Ez, Da, das Buch der 12 kleinen Propheten, [13] Hi; also Ruth und Klagl. nicht zählte. Die dritte Abteilung umfaßte Ps, Spr, Prd, HL. Auf diese seine Darstellung war einmal die Anordnung in der LXX von Einfluß (die Abhängigkeit des Jos. von der LXX ergiebt sich auch daraus, daß er Archäol. XI, 1—6 auch Stücke aus dem griech. Esrabuche und den griech. Zusätzen zu Esth verwendet. Vgl. ferner: Spittler, De usu versionis Alexandrinae apud Josephum, Göttingen 1799; Scharfenberg, De Josephi et versionis Alexandrinae consensu, Leipzig 1780); noch mehr aber ist die Abweichung von der alten (im Thalmud, s. S. 745, erhaltenen und durch die Entstehungsgeschichte des Kanons klar gewordenen) Reihenfolge daraus zu erklären, daß es Jos. nach dem Zusammenhange der Stelle besonders um Hervorhebung der historischen Schriften des AT zu thun war. — Durchaus verkehrt bezeichnete Schmid (hist. 222) die Anordnung des Jos. als die alte und richtige, die im Thalmud als die spätere: Caussam mutati ordinis antiqui equidem nullam aliam perspicere potui, quam arrogantiam legis doctorum, qui novis inventiunculis famam de se excitare cuperent; ähnlich meinte G. C. Storr (Paulus, Neues Repertorium f. Bibl. u. Morgenl. Litteratur, II, 227, Jena 1790), es sei ihm „wahrscheinlich, daß diese Einteilung [des Jos.] auf die damals übliche Anordnung der einzelnen Bücher in den Handschriften gegründet war und also die Vermehrung der dritten Klasse oder die Versetzung mehrerer Schriften aus der zweiten Klasse unter die Hagiographa erst später eingeführt worden ist".

III. Angebliche Widersprüche gegen den Kanon. Ernst gemeinte Widersprüche gegen diesen Kanon der 24 hl. Bücher sind im alten Judentum niemals erhoben worden: weder sind einmal aufgenommene Bücher ernstlich bestritten worden, noch hat man irgend ein anderes Buch später aufgenommen oder aufzunehmen Versuche gemacht. Vier Gründe scheinen gegen diese Ansicht zu sprechen:

a) Die thalmudischen Bestreitungen. — Bei ihnen handelt es sich nicht um die Aufnahme neuer Bücher, nicht um die Erweiterung des Kanons, auch nicht um die Ausschließung eines Buches aus Anlaß irgendwelcher kritischen Zweifel (sonst hätte man über das Buch Da debattiert), sondern darum, daß einzelne Gelehrte für die Ausscheidung eines oder des anderen schon längst aufgenommenen Buches Gründe, welche vom Inhalte hergenommen waren, anführten, indes ohne daß in irgend einem Falle diesen Erörterungen praktische Folge gegeben wurde. Mehrfach machen die Debatten den Eindruck, daß die Bedenken nur erhoben wurden, um widerlegt zu werden, mit anderen Worten, um einerseits den Scharfsinn zu üben, andererseits die Autorität der hl. Bücher als völlig gesichert zu erweisen. Aus keiner Stelle folgt, daß im religiösen Volksbewußtsein jemals ein Schwanken über die Kanonicität irgend eines der 24 Bücher stattgefunden habe, und Behauptungen, wie die Fürsts (S. 95), daß erst Chananja ben Chiskia ben Gorion, ein älterer Zeitgenosse des Hillel und Schammai, „die Aufnahme des Jecheskel im Kanon ermöglicht hat", zeugen von völligem Mißkennen des Geistes und des historischen Wertes der bezügl. thalmudischen Angaben. (Gleichwertig ist z. B. die Aussage Rabbis, daß die Thora aus sieben Büchern bestehe, indem die beiden Verse Nu 10, 35 f. ein Buch für sich

bildeten, in welcher Aussage noch niemand eine ernstliche Bestreitung der Fünfteilung der Thora gefunden. Vgl. meine Einleit. in das AT § 5, 3.) Für die Anerkennung gerade des Buches Esth, bei welchem die Bestreitungen verhältnismäßig den meisten Grund zu haben scheinen, liegen bei den Juden sehr positive Zeugnisse vor, und zwar nicht nur aus anderen Quellen, sondern auch aus dem Thalmud. Jeruf. Megilla I, 7 (70[d] der Krakauer Ausgabe) heißt es: ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשה ספרי תורה אינן עתידין ליבטל . . . ר' שמעון בן לקיש אמר אף מגלת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל. Resch Lakisch stellt also die Estherrolle der Thora gleich und höher als Propheten und Hagiographen. Josephus rechnet Esther ohne Zweifel unter die *δύο πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία*, welche *δικαίως* [*θεῖα*] *πεπιστευμένα* sind; und Epiphanius schreibt haeres. XXIX, 7 (I, 122 f. ed. Petav.): *Χρῶνται δὲ οὗτοι* [*οἱ Ναζωραῖοι*] *οὐ μόνον νέᾳ διαθήκῃ, ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ διαθήκῃ, καθάπερ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι. οὐ γὰρ ἀπηγόρευται παρ᾽ αὐτοῖς νομοθεσία καὶ προφῆται καὶ γραφεῖα τὰ καλούμενα παρὰ Ἰουδαίοις βιβλία . . . Ἑβραϊκῇ δὲ διαλέκτῳ ἀκριβῶς εἰσιν ἐνησκημένοι. παρ᾽ αὐτοῖς γὰρ πᾶς ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ γραφεῖα λεγόμενα, φημὶ δὲ τὰ στιχηρὰ καὶ αἱ Βασιλεῖαι καὶ Παραλειπόμενα καὶ Ἐσθὴρ καὶ τἆλλα πάντα Ἑβραϊκῶς ἀναγινώσκεται, ὥσπερ ἀμέλει καὶ παρὰ Ἰουδαίοις.* — Eine Erörterung der thalmud. Stellen, welche sich gegen die Anerkennung einzelner der 24 Bücher anführen lassen, muß des Raumes halber hier unterbleiben (vgl. Franz Delitzsch in ZlThK 1854, 280 ff.; F. Weber, Jüd. Theologie[2] Leipz. 1897, § 20, 3; Fürsts Buch ist zur Orientierung ungeeignet. Ezechiel: Sabbath 13[b] = Menachoth 45[a] = Chagiga 13[a], Fürst 24; Jona: Numeri Rab. 18 vgl. Pseudo-Raschi zu Tha'anith 15[a]; Sprüche: Sabbath 30[b], Aboth de R. Nathan 1; Hoheslied: Jadajim 3, 5, Aboth R. N. 1, Fürst 57. 83; Koheleth: Edujoth 5, 3, Jadajim 3, 5, Sabbath 30[b], Aboth R. N. 1, Levit. Rab. 28, Midrasch Koheleth zu 1, 3, Fürst 58. 90; Esther: Megilla 7[a], Sanhedrin 100[a], Fürst 57. 110, Levy in der hebr. Ztschr. Ozar nechmad III, 175 ff.

b) Das Buch des Ben Sira. — Mehrfach werde, sagt man, das den Thalmudisten im Original wohlbekannte Buch des Ben Sira von ihnen mit Anführungsformeln citiert, welche sonst nur in Bezug auf die heiligen 24 Bücher vorkommen: Berakhoth 48[a] Schim'on ben Schetach דכתיב; 'Erubin 65[a] Rab (u. R. Chanina) שנאמר; Baba qamma 92[b] Baba bar Mari משולש בכתובים. Daraus darf man aber nicht schließen, daß das genannte Buch von den Juden als kanonisch angesehen wurde. An der ersten Stelle nämlich steht zwar im babyl. Thalmud nur דכתיב, aber in den Parallelstellen jer. Berakhoth VII (11[b], Z. 16 v. u.), jer. Nasir V (Bl. 54[b], Z. 14), Gen Rabba 91, Midrasch Koheleth zu 7, 12, ist, gewiß richtig, nach diesem Worte das Buch des Ben Sira mit Namen genannt: auch wird die Annahme kanonischer Geltung für das Buch nicht durch den Zusammenhang gefordert (daher darf auch aus anderen Stellen, wie b. Nidda 16[b], Baba bathra 98[b], keine Folgerung zu Gunsten kanonischen Ansehens des Buches S. gezogen werden). An den beiden anderen Stellen haben die gleich zu nennenden Autoritäten allerdings die Absicht gehabt, einen Vers der hl. Schrift zu citieren. 'Erubin 65[a] führt Chija bar Aschi als Ausspruch Rabs an: „Wer nicht ruhiger Stimmung ist, soll nicht beten" משום שנאמר בְּצַר אַל יוֹרֶה, und hat Rab hier nach gewöhnlicher Annahme Si 7, 10 (in der griech. Übersetzung *μὴ ὀλιγοψυχήσῃς ἐν τῇ προσευχῇ σου*) im Sinne gehabt. Baba qamma 92[b] will Baba bar Mari (wie man oft that, wenn man etwas ganz zweifellos darthun wollte) mit der Formel: דבר זה כתוב בתורה שנוי בנביאים ומשולש בכתובים einen Satz als in allen drei Teilen des AT begründet nachweisen und giebt als Belegstellen Gen 28, 9; Ri 11, 3; Si 13, 15. Um diese beiden Citierungen richtig zu beurteilen, hat man zu bedenken, daß, weil das Buch des Ben Sira hebräisch geschrieben war, die Thalmudisten, die ebenso wie z. B. der Apostel Paulus meist aus dem Gedächtnisse citierten, sehr leicht einen Satz aus diesem von ihnen viel benutzten und geschätzten Buche in derselben Weise wie eine Bibelstelle anführen konnten, in der Meinung, er stehe wirklich irgendwo in einem der heiligen 24 Bücher. Von keiner jüdischen Autorität wird das Buch Sirach als zum Kanon gehörig bezeichnet; vielmehr schließen alte Zeugen es ausdrücklich von ihm aus. In der Thoßephtha Jadajim c. 2 (Zuckermandel 683) heißt es: וספרי המינים אינן מטמאין את הידים (Evangelien) הגליונים ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Auch jer. Sanhedrin X, (28[a]; vgl. M. Joel, Blicke in die Rel.-Geschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, Leipzig 1880, I, 71—75) und der Ausspruch des R. Joseph († ca. 333; er war also kaum eine Generation älter als Baba bar Mari) in bab. Sanhedrin 100[b] zeigen deutlich, daß Si nicht zum Kanon gerechnet wurde. Epiphanius, De mensuris

et pond. 4 (Lagarde, Symmicta II, 157) bezeugt von Si und Wei: *εἰς ἀριθμὸν τῶν ῥητῶν οὐκ ἀναφέρονται· δι' ὃ οὐδὲ ἐν τῷ ἀρῶν ἐνετέθησαν, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ τῆς διαθήκης κιβωτῷ.*

c) Für ein hohes Ansehen oder gar Kanonicität des Buches **Baruch** (Dillmann 480) läßt sich aus der gesamten Litteratur des palästinischen und babylonischen Judentums kein Beweis vorbringen. Dagegen, daß die genannte Schrift ein solches Ansehen gehabt habe, spricht auch ihre späte Entstehungszeit: sie ist von Daniel c. 9 abhängig und in ihren verschiedenen Teilen erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus verfaßt. Die Angabe der Apostol. Konstitutionen V, 20 *καὶ γὰρ νῦν δεκάτῃ τοῦ μηνὸς Γορπιαίου συναθροιζόμενοι τοὺς θρήνους Ἱερεμίου ἀναγινώσκουσιν . . καὶ τὸν Βαρούχ* verdient keinen Glauben. Die Angabe des Monats und des Tages beruht wohl auf Verwechselung des 9. Ab (Zerstörung Jerusalems) und des 10. Thischri (Versöhnungstag), und des Buches Baruch geschieht in der syrischen Grundlage der Ap. Konst. keine Erwähnung. Epiphanius, De mensuris et pond. 5 (Lagarde, Symmicta II, 157) bezeugt ausdrücklich, daß Baruch für die Juden nicht zu den kanon. Schriften gehöre: das AT habe 27, bezw. 22 Bücher mit Einschluß des Psalters [als 1 Buch] *καὶ τῶν ὄντων ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ* (und des im Jer.-Buche Enthaltenen), *φημὶ δὲ καὶ τῶν θρήνων· καὶ τῶν ἐπιστολῶν Βαρούχ καὶ Ἱερεμίου, εἰ καὶ οὐ κεῖνται αἱ ἐπιστολαὶ παρ' Ἑβραίοις, ἀλλ' ἢ μόνον ἡ τῶν θρήνων τῷ Ἱερεμίᾳ συναφθεῖσα.*

d) **Der sogenannte alexandrinische Kanon.** In der Übersetzung der LXX, d. i. in den griechischen Bibeln der hellenistischen Juden stehen außer den 24 Büchern des hebr. Bibelkanons mehrere ganz neue Schriften sowie Zusätze zu einigen jener Bücher. Man darf hieraus nicht schließen, daß es einen vom palästinischen (hebräischen) verschiedenen alexandrinischen Bibelkanon gegeben habe. Denn erstens hat sich auf dem Boden der alexandrinisch-jüdischen Theologie die Idee eines Kanons im Sinne der palästin. Schriftgelehrten gar nicht gebildet. Die Abgrenzung des hebr. Kanons nämlich hing zusammen mit der Ansicht, das Walten des Offenbarungsgeistes in Israel habe nach dem Auftreten der letzten Propheten (Maleachi) aufgehört; diese Ansicht aber ist im Widerspruch mit dem jüdischen Alexandrinismus, der das Offenbarungsprinzip, die Weisheit, den Logos nicht nur in den früheren Gottesmännern, sondern in jedem Weisen und Frommen wirksam sein läßt. Philo legt sich selbst göttliche Eingebung bei und die Befähigung, *περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι* (de Cherubim § 9). Nur Moses, der *ἀρχιπροφήτης*, hat für ihn eine Autorität besonderer Art (vgl. oben S. 750, 35). Aus dieser Anschauungsweise erklärt es sich, daß man in Alexandrien kein Bedenken trug, die griech. Übersetzung des ATs durch Zusätze zu einzelnen Büchern, ja durch Hinzufügung ganz neuer Bücher zu vermehren. Das Ansehen, welches der LXX in um so höherem Grade zu teil wurde, je mehr die Kenntnis der hebr. Sprache schwand und damit die Möglichkeit aufhörte, aus den Originalen die Geschichte der Offenbarungen der göttlichen Weisheit kennen zu lernen, ging auch auf die Zusätze und die Bücher über, welche sie mehr als der Grundtext enthielt. Dieses Ansehen aber ist von eigentlicher Kanonicität noch sehr verschieden. Das Nichtvorhandensein eines besonderen alexandr. Kanons ergiebt sich auch daraus, daß, wie sowohl aus dem Fehlen jedes Zeugnisses als auch aus dem Schwanken der Handschriften (s. meine Einl. in das AT § 78, 4) hervorgeht, weder die Reihenfolge noch die Zahl der neuen Bücher jemals von den alexandr. Juden als eine fixierte angesehen worden ist.

IV. **Geschichte des alttest. Kanons bei den Juden.** a) **Die Dreiteilung des Kanons.** Prolog des Buches Ben Sira s. S. 749; Lc 24, 44 s. S. 750; Baba Bathra 14[b] s. S. 745. Bab. Sabbath 88[a] wird Gott gepriesen, weil er dem dreiteiligen Volke [Priester, Leviten, Israeliten] אוריאן תליתאי gegeben habe; dem Vorhandensein von תורה נביאים וכתובים entsprechend findet Rab Assi (Megilla 21[b]), daß Montags, Donnerstags und Sonnabends nur drei aus dem Wochenabschnitte der Thorarolle vorlesen, und (das. 25[a] Anf.) daß der aus dem Gesetze Vorlesende nicht weniger als drei Verse lese; Peßiqtha, Ausg. von Buber 105[a]: התורה משולשת תורה נביאים וכתובים; jer. Chagiga II, 1 (77[b] Mitte) sagen Josua ben Chananja und Elieser ben Hyrkanos zu Abuja: יושבין הוינו וחוזרין בדברי תורה בין התורה לנביאים ובין הנביאים לכתובים; die häufige Formel (z. B. Aboda Zara 19[b]): כתוב בתורה שנוי בנביאים ומשולש בכתובים. Mehr bei Ludw. Blau, Zur Einl. in die hl. Schrift, Straßburg 1894, 22 f. — In den Handschriften der LXX ist diese Dreiteilung zu Gunsten einer Sachordnung aufgegeben: an der Spitze stehen die historischen Bücher, dann folgen die poetischen, den Schluß machen die prophetischen (die apokryphischen sind an geeignet erscheinenden Stellen eingeschoben).

b) Die Reihenfolge der Bücher. Vorab haben wir die Frage zu erörtern, welche Bücher den Inhalt jedes Teiles ausmachten. Streitig ist nur die Stellung zweier Bücher. Meist behauptet man, Ruth und Klagl hätten ursprünglich in den Nebi'im gestanden und seien erst später den Hagiographen eingefügt worden (auch J. Wellhausen, Composition des Hexateuchs², Berlin 1889, 357). Irrig. Seit es eine Sammlung von Hagiographen gab, haben Ruth und Klagl zu dieser gehört. Für diese Ansicht spricht erstens: die litterarische Beschaffenheit beider Bücher und der Inhalt der Klagl. Zweitens: Jonathan ben Usiel, ein Schüler Hillels (Sukka 28ª), verfaßte einen Thargum zu den נביאים; auch die כתובים zu übertragen wurde er, nach der Tradition, durch eine Gottesstimme verhindert (Megilla 3ª). Wenn nun auch der erhaltene Thargum zu den prophetae priores et posteriores nicht oder doch nicht so, wie er erhalten ist, von Jonathan herrührt, konnte doch Jon.s Name auf dies Werk nur dann übertragen werden, wenn es eben die Bücher umfaßte, auf welche sich die wirkliche Arbeit Jonathans erstreckte. Unter den auf uns gekommenen Thargumen nun kennzeichnet sich die den Namen Jon.s tragende Paraphrase der acht Prophetenbücher als ein einheitliches altes Werk, während die der fünf Megilloth ganz anderer Art und weit jünger ist (vgl. Zunz 65), — mithin bildeten Ruth und Klagl zur Zeit Jonathans keinen Bestandteil des sog. zweiten Kanons. Drittens: in der bezüglich dieses Punktes vollkommen einhelligen Tradition der palästinischen und babylonischen Juden deutet nicht die geringste Spur darauf hin, daß einst Ruth neben Ri und die Klagl neben Jer gestanden haben. Außer Baba bathra 14ᵇ sei hier nur citiert Berakhoth 57ᵇ (Barajtha), wo Ps, Spr, Hi als שלשה כתובים גדולים und HL, Prd, Klagl als ג׳ כתובים קטנים bezeichnet werden. Vgl. auch IV, c über die Zählung 24 hl. Bücher.

Die Baba bathra 14ᵇ angegebene Reihenfolge der einzelnen Bücher innerhalb des 2. und des 3. Teiles stimmt mit dem über das Werden des Kanons Erörterten so genau überein, daß sie, in der Hauptsache wenigstens, sicher die ursprüngliche ist. — Die Reihenfolge der vier prophetisch-geschichtlichen Bücher war durch die Natur der Sache geboten. Hinsichtlich der Anordnung der eigentlichen Propheten sei folgendes bemerkt. Wie die Traktate der Mischna innerhalb der einzelnen Ordnungen nach ihrem Umfang (Kapitelzahl) auf einander folgten, könnte man auch die vier Bücher der eigentlichen Propheten nach dem Umfange geordnet glauben, da Jer länger als Ez, Ez länger als Jes ist, das Zwölfprophetenbuch endlich den geringsten Umfang hat (80 : 70½ : 64 : 56½ Druckseiten der Theileschen Ausgabe). Aber, erstens liegen zwischen der Sammlung der Propheten und der Redaktion der Mischna durch Rabbi mehr als sechs Jahrhunderte und darf aus einem so viel späteren Faktum nicht ohne weiteres ein Schluß gemacht werden, und zweitens hat bei der Ordnung der kl. Propheten die Rücksicht auf den Umfang, wenn überhaupt, nur in ganz beschränktem Maße eingewirkt (anders in der LXX). Es wird daher richtiger sein, die Ordnung der vier Prophetenbücher in folgender Weise zu erklären: Vorangestellt sind die beiden Bücher, welche ganz (Jer fast ganz) von den Propheten herrühren, deren Namen sie tragen: zuerst der ältere Jer, dann der jüngere Ez. Darin, daß Jes hinter diesen beiden steht, dürfen wir wohl einen Rest der Erkenntnis sehen, daß das Jesaiabuch in seiner vorliegenden Gestalt später sei als Jer und Ez, daß namentlich der Abschnitt c. 40—66 erst aus der Zeit des Cyrus stamme. Die Reihenfolge der 12 kleinen Propheten ist durch verschiedene Gründe (Alter, angenommene und wirkliche Beziehungen des einen auf den andern u. s. w.), deren Erörterung hier zu weit führen würde, veranlaßt worden. — Die Ordnung der Kethubim erklärt sich fast ganz aus der Art der allmählichen Bildung dieser Abteilung des Kanons. Die Ps, das wichtigste Buch, von Ruth eingeleitet, bilden den Anfang. Dann folgt Hi, weil die drei großen Hagiographen bei einander stehen sollten und man die Sprüche nicht von dem HL trennen wollte, das gleichfalls mit Salomos Namen verbunden war. Koheleth wurde zwischen die älteren Bücher geschoben, weil Salomo als Verfasser galt; die vier anderen spät entstandenen Bücher stehen am Schluß: zuerst das zur Hälfte prophetisch-apokalyptische Danielbuch, dann die drei historischen Schriften Esth, Esr-Neh und Chr, weil man glaubte, sie seien später als das Daniels Namen tragende Buch verfaßt.

Die im Vorstehenden besprochene Reihenfolge der Bücher wird zwar noch von Maimonides, Sepher Thora 7, 15 vorgeschrieben, findet sich aber durchgeführt nur in wenigen Bibelhandschriften, z. B. in dem zweiten der von Th. Chr. Lilienthal beschriebenen Codices (Commentatio critica sistens duorum codicum mstorum [so] Biblia Hebraica continentium, qui Regiomonti Borussorum asservantur, Königsberg 1770, 49.95), in der Kasseler Handschrift (J. G. Schiede, Observationum sacrarum biga, Bremen 1748, 31), Cod. de Rossi Nr. 1252.

Zahlreiche Abweichungen finden sich bei den vier eigentlichen Propheten und den Hagiographen.

α. Die eigentlichen Propheten. Die thalmudische Ordnung (Jer, Ez, Jes, XII) ist nach Elias Levita, Maß. ha-maß. 120 ed. Ginsburg, in den deutschen und französischen Handschriften beibehalten בספרי האשכנזים והצרפתים. Sie findet sich z. B. in Codd. de Rossi 2. 20. 226. 380. 440. 663. 737. 1257, vgl. auch Wolf, B. H. II, 47. IV, 80. 83; außerdem stets in den Aufzählungen des Buches Ochlah W'ochlah (herausgeg. von S. Frensdorff, Hannover 1864). — Die Maßorethen stellten Jesaia voran; ihnen folgen nach El. Levita und D. Kimchi zu Jer 1, 1 die spanischen Handschriften (ספרדים). Dieselbe Reihenfolge auch in anderen sehr alten Manuskripten, z. B. Codex Babylonicus Petropolitanus (von mir Leipzig 1876 ediert), Cod. Petersburg B 19[a] vom Jahre 1010, Cod. Kennicott 89 (angeblich vom J. 856, in Cambridge, Nr. 12 des Katalogs von Schiller-Szinessy); ferner in עדת דבורים (s. Z. 33).

β. Die Hagiographen. Die thalmudische Reihenfolge (Ruth voran) findet sich, außer in den schon erwähnten drei Manuskripten, welche Jer an erster Stelle haben, in den Cod. de Rossi 31. 32. 33 (spanisch, Toledo 1290), 304 (spanisch, Barcelona 1278), 518 (span.), 789; ferner (doch Pr vor Hi) in 35. 942; in Nr. 4 (doch HL vor Kohel., Esth vor Da). — Ruth steht am Anfang vor den Ps, doch sonst ist die Ordnung nicht die thalmudische in 677 und 824. Auch in einigen Listen des Buches Ochlah W'ochlah (Nr. 111. 112. 127) steht Ruth an der Spitze der Hagiographen. — Die Maßorethen, welchen nach El. Levita die sephardischen Codices folgen, ordneten: Chr, Ps, Hi, Spr, Ruth, HL, Koh, Klagl, Esth, Da, Esr. Dieselbe Reihenfolge in Cod. Petb. B 19[a]; Cambridge 13 und 16; de Rossi 3. 667. 782. 1261 (deutsch), 1289 (deutsch); wahrscheinlich dieselbe (die gedruckten Beschreibungen nicht immer genau) oder doch wenigstens Chr am Anfang in Codd. de Rossi 1. 187. 319. 509. 596 (deutsch). — Die Handschriften der אשכנזים (Deutschen) haben nach El. Levita diese Ordnung: „Ps, Spr, Hi, 5 Megilloth, Da, Esr, Chr. Die 5 Megilloth pflegen sie in derselben Reihenfolge zu schreiben, in welcher man sie in der Synagoge liest: HL [Passah], Ruth [Wochenfest], Klagl [9. Ab, Zerstörung Jerusalems], Koh [Laubhüttenfest], Esth [Purim]". Die Handschrr. dürfen nicht ohne weiteres nach den Angaben des Elias klassifiziert werden; den schon erwähnten Ausnahmen füge ich noch hinzu, daß der spanische Cod. de Rossi 275 die Chr am Ende der Hagiographen hat. — Interessant ist die Angabe des grammatisch-maßorethischen Sammelwerks עדת דבורים (maßor. Hdschr. Tschufutkale Nr. 13, Bl. 33[b], s. Dikduke S. XXXII): התבת הכתובים יחלק לא חלקים. דברי ימים תהלות איוב משלי רות שיר השירים קהלת קינות אחשורוש דניאל עזרא. ואנשי ארץ שנער החליפו זה התקון. וקצתם שם אדם שת אנוש (Chr) באחרית הספר ומקצתם שם מגלת אסתר באחרית הספר. עתה נתחיל בראשון בן אלה הספרים והוא ספר דברי ימים, על תקון ארץ ישראל. משום כי הוא התנים אשר ביד האומה. ואלה ישבו כל סופרי כתבי הקדש בין ארץ שנער וזולתה. — In den Handschriften finden sich noch zahlreiche hier nicht erwähnte Variationen in der Anordnung des dritten Teils des Kanons; doch sind sie für unsern Zweck ohne erhebliches Interesse. — Die neueren Drucke halten sich, wohl ausnahmslos, an die Anordnung der Aschkenasim.

c) Die Zahl der kanonischen Bücher. *α*. Die Entstehungsgeschichte des Kanons giebt Anlaß, die Zahl der kanonischen Bücher auf **24** zu berechnen. Dieselbe Zahl ergiebt sich aus Baba bathra 14[b] (5 Bücher der Thora, 8 Nebi'im, 11 Kethubim). Diese Zahl wird auch von der gesamten jüd. Tradition, soweit sie nicht durch die Alexandriner beeinflußt ist, festgehalten. 4 Esr 14 s. oben S. 743. Tha'anith 8[a]: „Rab Ada bar Ahaba ordnete die Halakhoth 24mal, entsprechend Thora, Nebi'im und Kethubim". Ex Rabba 41 (auch Midrasch HL zu 4, 11): „Rabbi Simeon ben Laqisch sagte: Wie die Braut sich mit 24 Zieraten schmückt, muß der Gelehrte mit Kenntnis der 24 Bücher ausgerüstet sein". Nu Rabba 13: „130 Sekel ihr Gewicht. Komm und rechne: 24 Bücher u. s. w." Nu R. 14 (auch Peßiqtha Rabbathi c. 3): „R. Berekhja der Priester sagte mit Bezugnahme auf Prd 12, 11 משמרות: „Wie es 24 Priester- und Levitenabteilungen gab, so giebt es auch 24 Bücher". Daselbst zu Prd 12, 12: „Gott sprach: 24 Bücher habe ich dir gegeben; hüte dich zu ihnen hinzuzufügen. Wenn jemand einen Vers liest, der nicht aus den 24 Büchern ist, so ist es, als läse er in den draußen stehenden [nichtkanonischen] Büchern". Daselbst zu Nu 7, 88: „Alle Rinder zum Friedmahlopfer 24 Farren, entsprechend den 24 Büchern". Auch Nu R. 18 (zu Nu 16, 35) geschieht der 24 Bücher Erwähnung. Midrasch Koheleth zu 12, 11. 12. Auch der Thargum zu HL 5, 10 zählt 24 Bücher עשרין וארבעה ספרין דאורייתא. Dosa ben Eleasar s. Dikduke ha-teamim (ed. Baer und Strack) Leipzig 1879, 56. Ebenso die späteren jüdischen

Gelehrten, z. B. Maimonides (Sepher Thora 8), Isaak Abarbanel (Vorrede des Kommentars zu den kleinen Propheten), Salomo ben Melekh (Mikhlal Jophi, Vorrede und Epitome). — 24 Bücher des AT nimmt Victorinus von Pettau (in Pannonien) an, zu Offb 4, 6ff.: Quatuor animalia quatuor sunt evangelia . . . Sedentes viginti quatuor seniores habentes tribunalia viginti quatuor libri sunt prophetarum et legis referentes testimonia judicii . . . Alae senae sunt testimonia V^is^ T^i^ librorum; ideoque viginti quatuor faciunt tot numeros, quot et seniores super tribunalia . . . Sunt autem libri V^is^ T^i^ qui accipiuntur viginti quatuor, quos in epitomis Theodori invenies (Zahn, Gesch. II, 338 vermutet, die epist. Th. seien ein Stück aus dem letzten Buche der Stromateis des Clemens, das einst mehr enthalten habe). Dieselbe Zahl kennt auch Hieronymus, Prologus galeatus (s. hernach) und Praef. in Dan. An letzterer Stelle spricht er, ohne einer abweichenden Ansicht zu gedenken, von elf Hagiographen: In tres siquidem partes omnis ab eis [Hebraeis] Scriptura dividitur: in Legem, in Prophetas, in Ἁγιόγραφα, id est in quinque et in octo et in undecim libros, de quo non est hujus temporis disserere. Auf Hieronymus beruft sich der alte Vulgatakodex Sangermanensis 15 (bei Zahn, Geschichte II, 242).

Auch Canon Mommsenianus (s. unten S. 760,20) zählt 24: Gen, Ex, Nu, Le, Dt, Jos, Ri = 7; Ruth und 1—4 Kg = 5; 1. 2 Chr, 1. 2 Mak, Hi, To, Esth, Jud, 151 Pss, Salomon, große Propheten, zwölf Proph. = 12. Diese wunderliche Rechnungsart (Jes, Jer, Da, Ez = 1!; Salomonis = 1, obwohl, wie die stichometrische Angabe zeigt, die fünf Schriften Spr, HL, Prd, Wei und Si gemeint sind!) wird begreiflich nur, wenn die Zahl 24 durch alte Überlieferung feststand. Auch hier wird Offb 4 angeführt: Sed ut in Apocalypsi Johannis dictum est „vidi XXIV seniores mittentes coronas suas ante thronum" maiores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores.

Die Zahl 24 ist nicht „auf die 24 Buchstaben des griech. Alphabets zurückzuführen" (gegen de Wette-Schrader § 10, S. 15); erst ganz spät hat man die Zahl 24 mit dem hebr. Alphabet dadurch in Einklang gebracht, daß letzteres zu Ehren der Abbreviatur ״ des Jahvenamens um zwei Jod vermehrt wurde.

β. Vereinzelt steht die nicht ernst gemeinte Zählung 35 in dem späten Midrasch Nu R. 18 (Thanchuma Qorach): „Oberster über fünfzig (Jes 3, 3). 24 Bücher. Füge 11 aus dem Dodekapropheton hinzu, außer dem Büchlein Jona, das für sich steht, und die 6 Ordnungen der Mischna und 9 Abschnitte des Midrasch Thorath Kohanim [Le]". — Die Sonderstellung des Buches Jona ist wohl daraus zu erklären, daß in ihm auf Israel nicht Bezug genommen ist.

γ. Trotzdem erklärt man gewöhnlich (auch Zahn, Gesch. II, 324—338) die Zählung „22" für die ältere und ursprünglichere. Allerdings ist die Reihe der Zeugen für diese Berechnungsweise groß; aber Stimmen muß man nicht nur zählen, sondern vor allen Dingen wägen. Alle, welche „22" zählen, folgen der LXX (die Zählung 22 findet sich nicht im äthiopischen Texte des Buches der Jubiläen). Die Alexandriner aber können hinsichtlich des Kanons nicht als Führer anerkannt werden; denn sie haben, nur ihrem Gutdünken folgend, erstens Reihenfolge und Einteilung der biblischen Bücher geändert, zweitens ganz neue Bücher der Sammlung der übersetzten Schriften des hebr. Kanons hinzugefügt.

Wie kam man nun in Alexandrien auf die Zählung „22"? — Wenngleich die Juden in A. sich meist der LXX bedienten, so konnte ihnen doch, da nicht wenige Hebräisch verstanden, der Unterschied zwischen dem Inhalte der hebr. und der griech. Bibel nicht entgehen, und sie schätzten, wie das Beispiel Philos lehrt, wenigstens in der älteren Zeit die Bücher des hebr. Kanons höher als die, um welche die griech. Übersetzung vermehrt war. Da sie nun aber trotz dieser Erkenntnis, weil das Griechische die bei ihnen gebräuchliche Sprache war, vorwiegend die griech. Übersetzung benutzten, gewöhnten sie sich an die Anordnung der LXX. Zählte man nun die Bücher des hebr. Kanons nach dieser Anordnung, so konnte es leicht geschehen, daß man Ruth nur als Anhang zu Ri betrachtete und die Klaglieder, die man von Jer ableitete, mit dem Jer-Buche zusammenfaßte. Auf diese Weise ergab sich, wenn man die in der LXX hinzugefügten Bücher beiseite ließ, die Zahl „22". Sobald diese Zahl einmal gefunden war, lag es nahe, sie bedeutsam zu finden, es für nicht zufällig zu halten, daß die Zahl der hl. Bücher gerade so groß war, wie die Zahl der Buchstaben des Alphabets der hl. Sprache. Möglich ist es auch, daß

der Wunsch, „22" als Summe zu erzielen, der durch die Stellung nahe gelegten Zusammenfassung der erwähnten Bücher förderlich war. Wie dem auch sei, jedenfalls stimmten die griechisch redenden Juden bald darin überein, daß 22 kanonische Bücher zu zählen seien, und von ihnen ging diese Zahl als eine feststehende auf die Kirchenväter über, welche wegen mangelnder oder ungenügender Kenntnis des Hebräischen zu eigner Prüfung fast durchweg nicht befähigt waren. Der einzige, des Hebräischen wirklich kundige Hieronymus findet die Ansicht, daß die Zahl der hl. Bücher der Juden sich auf 22 belaufe, durch eine solche Reihe von Kirchenvätern bezeugt, daß er sie, obwohl die Zählung „24" kennend, mehrfach für die übliche hält.

Zuerst findet sich die Zählung „22" bei Josephus, der von der LXX abhängig ist (s. oben S. 751 f.). — Dieselbe Zahl geben ferner: Origenes (Selecta in Psalmos, Opp. ed. Delarue II, 528, und mit Aufzählung der Bücher bei Euseb., KG VI, 25): *Οὐκ ἀγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν.* Daß Origenes, ohne den hebr. Grundtext zu vergleichen, der LXX gefolgt ist, ergiebt sich erstens aus der Anreihung von Chr und Esr-Neh an Sa und Kg, zweitens aus den Worten *Ἱερεμία σὺν Θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ ἐν ἑνί* (denn der Brief hat sicher nie zum hebr. Kanon des AT gehört). Eusebius, eclog. proph., ed. Gaisford 106, sagt vom HL: *οἱ μὲν οὖν ἐκ περιτομῆς μίαν πεπιστευμένων παρ' αὐτοῖς δύο καὶ εἴκοσι θεοπνεύστων γραφῶν πεπεισμένοι καὶ ταύτην τὴν γραφήν.* Athanasius im Osterfestbrief v. J. 367 (I, 691 ed. Bened.): *τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία τῷ ἀριθμῷ τὰ πάντα εἰκοσιδύο· τοσαῦτα γάρ, ὡς ἤκουσα, καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ παρ' Ἑβραίοις εἶναι παραδέδοται.* Cyrill von Jerusalem, Kateches. IV, 33: *τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς παλαιᾶς διαθήκης, τὰς ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα δύο ἑρμηνευτῶν ἑρμηνευθείσας.* Gregor von Nazianz, Gedicht 33: *δύω καὶ εἴκοσι βίβλους, τοῖς τῶν Ἑβραίων γράμμασιν ἀντιθέτους.* Der spät hinzugefügte Kanon 60 des Konzils von Laodicea (Zahn II, 302). Leontius von Byzanz (unter Justinian), De Sectis II, 1. Im 3. Buche des Werkes gegen die Nestorianer und Eutychianer nennt er die Zahl der biblischen Bücher „gottbestimmt" *θεόκριτος* MSG 86, 1365—1368. Die sog. Synopse des Athanasius, eine aus dem 6. Jahrh. oder noch späterer Zeit stammende Kompilation (Zahn II, 302 ff.): *κανονιζόμενα . . εἴκοσι δύο ἰσάριθμα τοῖς γράμμασι τῶν Ἑβραίων.* Johannes Damascenus (gest. 754) De fide orthodoxa IV, 17 zählt die 22 Bücher in engem Anschluß an Epiphanius auf. — Von Lateinern seien genannt: Hilarius, Prolog zum Kommentar über die Psalmen (Opera, ed. Paris. 1693, 9): Et ea causa est, ut in viginti duos libros lex Testamenti Veteris deputetur, ut cum literarum numero convenirent. Rufinus, Auslegung des 3. Glaubensartikels, lehnt sich an Cyrill an (Zahn II, 240 f.). Hieronymus, teilweise von Epiphanius abhängig. Cassiodorius, Institutio divinarum litterarum 12: auctoritas divina secundum sanctum Hieronymum . . . ad viginti duarum litterarum modum.

δ. Ganz eigentümlich zählt Epiphanius sowohl 22 als auch, nach der Zahl der hebräischen Finalbuchstaben, 27 Bücher. De mensuris et ponder. 22 f. (Lagarde, Symmicta II, 179 f.): Von Adam bis Jakob seien zusammen 22 Geschlechter. *δι' ὃ καὶ εἴκοσι δύο εἰσὶ παρὰ τοῖς Ἑβραίοις γράμματα . . διὰ τοῦτο καὶ τὰς βίβλους αὐτῶν κβ' ἠρίθμησαν εἴκοσι ἑπτὰ οὔσας· ἀλλ' ἐπειδὴ διπλοῦνται πέντε παρ' αὐτοῖς στοιχεῖα, εἴκοσι ἑπτὰ καὶ αὐτὰ ὄντα, καὶ εἰς κβ' ἀποτελοῦνται, τούτου χάριν καὶ τὰς βίβλους κζ' οὔσας κβ' πεποιήκασιν.* Die Zählung 27 ist offenbar sehr gekünstelt und möglich nur bei Benutzung der LXX, in der vier (nicht fünf!) Bücher des hebr. Textes in je zwei zerlegt sind (Sa, Kg, Chr, Esr-Neh); Ruth wird von Ep. als besonderes Buch gezählt, die *ἄλλη μικρὰ βίβλος*, Klagl, ist ihm *περισσὴ τοῦ ἀριθμοῦ*! Dasselbe haggadische Fündlein in Betreff der Zahlen 22 und 27 bringt Ep. noch zweimal vor: Haeres. VIII, 6 (I, 19 ed. Petav.) und LXXVI (I, 941 Pet.); also hat er wohl auch „das geistige Eigentumsrecht". Die Abhängigkeit des Ep. von der LXX geht auch aus Haer. VIII hervor, wo an 22. Stelle genannt wird *Ἱερεμίας ὁ προφήτης μετὰ τῶν Θρήνων καὶ ἐπιστολῶν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Βαρούχ.* — Dem Ep. zu folgen hat Hieronymus sich verleiten lassen in der Vorrede zur Übersetzung von Sa-Kg (Prologus galeatus. Werke, ed. Vallarsi IX, 453 ff.), nur daß er Jer und Klagl als zwei Bücher gezählt haben will, Ri-Ruth als Eins (librum Judicum, et in eumdem compingunt Ruth): Viginti et duas literas esse apud Hebraeos Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur, quae Hebraeae magna ex parte confinis est . . . Porro quinque literae duplices apud Hebraeos sunt . . . Unde et quin-

que a plerisque[!] libri duplices aestimantur: Samuel, Malachim, Dabre-Jamim, Ezras, Jeremias cum Cinoth, id est Lamentationibus . . . Atque ita fiunt veteris legis libri viginti duo, id est Mosi quinque, Prophetarum octo, Hagiographorum novem [Hi, Ps, Spr, Koh., HL, Da, Chr, Esr-Neh, Esth]. Quamquam nonnulli [!] Ruth et Cinoth inter Ἁγιόγραφα scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos ac per hoc esse priscae legis libros viginti quattuor; quos sub numero viginti quattuor seniorum Apocalypsis Joannis [4, 8] inducit adorantes agnum (Diese Deutung hat H. wohl aus dem Kommentar des Victorinus von Pettau). 22 Bücher zählt H. auch in der Bibliotheca divina, im Vorwort zur Übersetzung der Psalmen und im 53. Briefe (ad Paulinum, Vall. I). Über seine Vorrede zum Daniel (5 + 8 + 11, also 24 Bücher) s. oben S. 757,12.

V. Der alttestamentliche Kanon in der Kirche. a) Die alte Kirche und das Mittelalter (vgl. Keil § 216; de Wette-Schrader § 29—33; „Apokryphen" in dieser Encykl.³ I, 624—629). || Die Autorität des AT haben die Kirchenväter nie angezweifelt: der christliche Glaube hatte ja im AT eine wichtige Grundlage; Christus selbst und die ersten Verkünder des durch ihn gebrachten Heiles hatten beständig hingewiesen auf die den Juden heiligen Schriften, in denen das nun Erfüllte oder zur Erfüllung Kommende vorher verkündet sei! Welche aber waren diese hl. Schriften? In der Theorie gewiß der in Palästina geltende Bestand. Aber die geschriebene, teilweise auch die mündliche apostolische Verkündigung hielt sich um der Leser, bezw. Hörer willen im wesentlichen an die LXX. Es liegt daher nahe, zu folgern, daß nur die des Hebräischen kundigen Judenchristen den hebr. Kanon von nur 24 hl. Büchern hatten (vgl. S. 753 Epiphanius über die Nazarener), die übrigen Christen aber von Anfang an unbefangen der LXX sich bedienten und diese Übersetzung ihrem ganzen Umfange nach als heilige Schrift anerkannten. Es besteht ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis: man will Christo in der Anerkennung der den Juden heiligen Schriften (und diese Schriften waren doch „die 24 Bücher") folgen, und sehr viele gebrauchen thatsächlich die griechischen Rollen und Codices (Zahn, Gesch. I, 118). Origenes, der nur die Bücher des hebr. Kanons aufzählen will, bei Euseb. KG VI, 25, sagt doch: Ἱερεμία σὺν Θρήνοις καὶ τῇ Ἐπιστολῇ ἐν ἑνί, und er zeigt sich gegenüber Julius Afrikanus unklar und unentschieden in Bezug auf die Susannageschichte. Cyrillus von Jerus., der dasselbe will, sagt gar: Ἱερεμίου [μία] μετὰ καὶ Βαρούχ καὶ Θρήνων καὶ Ἐπιστολῆς, und er citiert wenigstens viermal die apokryphen Stücke zu Da (vgl. Zahn II, 175 f.). Ebenso nennt noch der spät hinzugefügte 60. Kanon des Konzils von Laodicea als 20. der 22 kanonischen Bücher Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, θρῆνοι καὶ ἐπιστολαί. — In den Schriften der apostolischen Väter finden sich einige Anspielungen, aber keine ausdrücklichen Citate, aus denen sich die Gleichstellung der Apokryphen mit den Büchern des hebr. Kanons ergäbe. „Ebensowenig ist Justin der Märtyrer ein Zeuge für die Kanonicität jener Bücher. Aus Apol. I, 46 folgt nur, daß derselbe bei Daniel die apokryphischen Zusätze benutzte. Wenn derselbe aber, während er fast alle Schriften des hebr. Kanons citiert und ungeachtet seiner hohen Verehrung für die LXX (die er sogar im Dialoge mit Tryphon verteidigt und deren er sich in den messianischen Stellen, jedoch mit Berichtigungen nach dem Hebräischen, bedient), ferner ungeachtet er Dial. cum Tryph. 120 die ascensio Jesaiae erwähnt, doch nicht ein einzigesmal eines jener angeblich dem alexandrin. Kanon beigefügten Bücher anführt, so ist dieses Stillschweigen sogar ein starkes Zeugnis gegen die Anerkennung derselben" (Oehler 257). Nur wenig später werden (von Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Cyprian u. a.) Stellen aus den Apokryphen mit denselben Formeln wie Stellen aus den kanonischen (im protestantischen Sinne des Wortes) Büchern citiert. Doch treten die Apokryphen bei den griechischen Kirchenvätern bald zurück, während ihr Ansehen in der lateinischen Kirche durch Konzilienbeschlüsse gestärkt wurde und nur Hieronymus entschieden für die Beschränkung der Kanonicität auf die hebraica veritas eintrat. — Während des Mittelalters werden die Apokryphen von den meisten griech. Kirchenlehrern nicht anerkannt; in der latein. Kirche war die Praxis für die Apokryphen, doch folgten gar manche Lehrer der Ansicht des Hieronymus.

Einzelnes. *a.* Apokryphen. Aus der griechischen, bezw. orientalischen Kirche. Der Catalogus Claromontanus in Cod. D der paulin. Briefe, nach Zahn II, 157—172 inhaltlich dem 3. Jahrh. oder dem Anfang des 4. angehörig, aus dem Bereiche der alexandr. Kirche, nennt: Pt, Jos, Ri, Ruth, Sa, Kg, Chr; Ps, Spr, Prd, HL, Wei, Si, 12 Proph., Jes, Jer, Ez, Da, 1—4 Mak, Jud, Esr, Esth; Hi, To. Aus den Stichenzahlen ist nicht erkennbar, ob außer Klagl noch etwas zu Jer gerechnet ist. — Athanasius, Osterfestbrief

v. J. 367 zählt 22 Bücher: Ri, Ruth ... *Ἱερεμίας καὶ σὺν αὐτῷ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολή*, (Esth s. Z. 58). — Epiphanius, s. S. 762, 24, zählt nur die kanonischen BB. Von Wei und Si sagt er De mensuris et pond. 4, daß sie *εἰς ἀριθμὸν τῶν ῥητῶν οὐκ ἀναφέρονται* und Haeres. VIII, 6 sie seien *ἐν ἀμφιλέκτῳ .. χωρίς τινων βιβλίων ἀποκρύφων*. Über Baruch und Brief Jer s. S. 754, 18. Haeres. LXXVI nennt „dieser Meister in der Kunst der Konfusion" (Zahn II, 222) gleichsam als Beilage zum NT die Weisheiten *Σαλομῶντός τέ φημι καὶ υἱοῦ Σιράχ*. Über Mak, Jud, To, fehlen deutliche Aussagen. || Codex Vaticanus hat 1 [3] Esr, Wei, Si, Jud, To, Bar., Brief Jer. || Codex Alexandrinus hat außerdem Gebet Manasses und 1—4 Mak, sowie Ps 151; die Psalmen Salomos standen erst am Ende des NT. || Kein Apokryphen in den Verzeichnissen z. B. des Gregor von Nazianz und des Amphilochius. || Kanon 85 der Apostolischen Kanones (5. Jahrh., Orient; Zahn, Gesch. II, 191 f.): 1—3 Mak; die Beigaben zu Jer sind nicht erwähnt (auch Klagl nicht). *Ἔξω δὲ ὑμῖν προσιστορείσθω μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους τὴν σοφίαν τοῦ πολυμαθοῦς Σιράχ*. Die beiden syrischen Übersetzungen nennen nach Esth noch Jud, die eine auch To. || Das wahrscheinlich seit dem 6. Jahrh. in der griech. Kirche ziemlich verbreitete „Verzeichnis der 60 [34 + 26] kanonischen Bücher" ATs und NTs (Zahn II, 289—293) erwähnt die Anhängsel zu Jer nicht ausdrücklich, zählt als die 9 *ἔξω τῶν ξ'* stehenden: Wei, Si, 1—4 Mak, Esth, Jud, To und 25 *ἀπόκρυφα* (14 zum AT: Adam, Henoch rc.; 11 zum NT).

Abendländische Kirche. Canon Mommsenianus, ein im J. 365 in Afrika entstandenes Indiculum V[is] T[i] (s. die Ztschr. Hermes 1886 und 1890; Zahn II, 143 ff. 1007 ff.): 1. 2 Mak, To, Jud, Wei, Si, 151 Pss. || Hilarius von Poitiers, Prolog. in Psalmos, zählt die 22 Bücher im Anschluß an Origenes auf und fügt dann hinzu: Quibusdam autem visum est additis Tobia et Judith viginti quattuor libros secundum numerum Graecarum litterarum connumerare. || Das Generalkonzil der afrikan. Kirchen zu Hippo 393 stellte ein Verzeichnis der kanonischen Schriften auf, das in der zu Karthago im J. 397 genehmigten Fassung erhalten ist, Kanon 36: Pt, Jos, Ri, Ruth, 1—4 Kg, 1. 2 Chr; Hi, Ps, Salomonis libri quinque [d. h. auch Wei und Si]; kleine Proph., Jes, Jer, Da, Ez, To, Jud, Esth, 2 Bücher Esra [Esr u. Neh], Machabaeorum libri duo [die letzten 3 Worte nicht in allen Zeugen, aber nach Zahn II, 251 f. doch ursprünglich]. || Augustin in dem wahrscheinlich vor 397 geschriebenen Teile des Werkes de doctrina christiana II, 8 fordert, daß man dem Gebrauch der angesehensten und meisten Kirchen folge. Danach gehören ihm zum Kanon: To, Jud, 1. 2 Mak, Wei, Si (Ruth wird gezählt, die Anhängsel des Jer.-Buches bleiben unerwähnt) || Innocenz I. von Rom, 405, nennt dieselben 6 Bücher; denn zu Solomonis libri quinque gehören Wei und Si, die Aug. (Salomonis tres) besonders nennt. || Das Decretum Gelasii (G. Papst 492—496) enthält ein Verzeichnis der biblischen Bücher, das der römischen Synode unter Damasus 382 zuzuschreiben ist; Abdruck bei L. Duchesne, Liber pontificalis I, 255 ff. (Paris 1886). Vgl. Zahn II, 259—267. || M. Aurelius Cassiodorius in der um 544 im Kloster Vivarium verfaßten Institutio divinarum litterarum 14 rechnet zum Inhalt der Scriptura sancta secundum antiquam translationem auch: Wei, Si, To, Jud, 1. 2 Mak.

β. Zurücksetzung oder Bestreitung erfahren hat von dem Bestand des jüdischen Bibelkanons in der Kirche nur das Buch Esther, dessen Inhalt allerdings in christlichen Lesern Bedenken hervorrufen konnte; aber zu Ungunsten selbst dieses Buches können fast nur aus der griechischen Kirche Stimmen angeführt werden. Aus dem Fehlen des Namens bei Melito, dem ältesten Kirchenvater, der hier in Betracht gezogen werden kann, allerdings läßt sich ein sicherer Schluß nicht ziehen, da Melito (bei Euseb. KG IV, 26) keine Zahl angiebt, und *Ἐσθήρ* zwischen *Ἔσδρας* und *ἐξ ὧν* [*καὶ τὰς ἐκλογὰς ἐποιησάμην*] sehr leicht ausgefallen sein kann, gerade an dieser Stelle aber den Ausfall zu vermuten dadurch nahe gelegt wird, daß auch in anderen Verzeichnissen Esr, Esth am Schluß und nebeneinander stehen (z. B. Epiphan. de mens. et pond. 4. 23, Catalogus Claromontanus, Kanon 36 des Konzils von Hippo (oben Z. 29). Athanasius sagt im Osterfestbrief, nachdem er die 22 kanonischen Bücher (ohne Esth; Ruth besonders gerechnet) und die des NT aufgezählt hat: *ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· σοφία Σολομῶντος καὶ σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ ποιμήν. Καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων κανονιζομένων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη, ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια,*

γραφόντων μέν, ὅτι θέλουσιν αὐτά, κτλ. Diesem Osterfestbrief folgt die sog. Synopse des Ath. (6. Jahrh., vielleicht noch später; bei Montfaucon unter den Spuria, tom. II, 126 ff.), indem sie Wei, Si, Esth, Jud, To als ἀναγινωσκόμενα μόνον τοῖς κατηχουμένοις bezeichnet. Gregor von Nazianz, Gedicht 33, und Leontius von Byzanz (s. S. 758,26) nennen Ruth als achtes der 22 kan. Bücher, lassen aber Esth weg; ebenso Amphilochius von Ikonium (Jambi ad Seleucum), dieser mit dem Zusatz: τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθὴρ τινες. Das „Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher" (s. S. 760,16) erwähnt Esth als siebentes der 9 außerhalb, ἔξω, stehenden. Auch das um 850 bearbeitete, dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) zugeschriebene, stichometrische Verzeichnis hat Esth nicht in der Liste der 22 θεῖαι γραφαί des AT, zählt Ruth mit Ri zusammen und erwähnt Klagl nicht, hat dafür Baruch an 19. Stelle (Jes, Jer, Bar, Ez, Da, kleine Proph.). Καὶ ὅσαι ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται τῆς παλαιᾶς αὗταί εἰσιν: 1—3 Mak, Wei, Si, Pss u. Lieder Salomos, Esth, Jud, Susanna, To. Nach Zahn II, 311 ist diese Stichometrie palästin. Herkunft und hohen Alters, aus der Zeit von 320—600. || Hingegen wird Esth angeführt in den Verzeichnissen des Origenes, des Cyrillus von Jerusalem, des Epiphanius, der Apostol. Kanones, des (späteren) 60. Kanons des Konzils von Laodicea, des Gallischen Meßbuchs und Lektionars im Codex Bobbiensis des 7. Jahrh. (s. unten Z. 49 f.).

γ. Weiter gehende Kritik. Vgl. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg i. B. 1880. || Theodor betrachtete als nichtkanonisch: Hi, HL, Chr, Esr(-Neh), Esth und die Psalmenüberschriften (Kihn § 51—73), als kanonisch: Si (§ 369) und Baruch (§ 54). Die Chr und Esr(-Neh) galten ihm als mediae auctoritatis, als eine Art zweiten Kanons bildend (§ 68). So erkläre es sich, daß das 2. Konzil von Konstantinopel 553 nur Th.s scharfe Äußerungen über Hi und HL mit der Zensur belegte (§ 70. 57). || Junilius Africanus, unter Justinian quaestor sacri palatii in Konstantinopel, verfaßte 551 auf Grund der Lehren des Persers Paulus, der in Nisibis seine Ausbildung erhalten hatte, die Instituta regularia divinae legis (herausgeg. von Kihn im Anhange zu: Th. v. M.). Seine Abhängigkeit von Th. ist besonders bei der Lehre vom Kanon deutlich. Zu den Schriften perfectae auctoritatis rechnet er: Si (Baruch ist wohl als Bestandteil des Jer.-buches unerwähnt gelassen); zu den Schriften mediae auctoritatis gehören ihm einerseits: Chr, Hi, Esr(-Neh), Esth, HL, andererseits: Jud, 1. 2 Mak, Wei und (nach Kihn) To (Kihn hat Inst. 1, 3 Tobiae in den Text eingesetzt, weil Jun. 2, 9 dieses Buch für die Lehre von den Engeln benutzt).

δ. Die alten orientalischen Übersetzungen. Die alte syrische Kirche scheint die Apokryphen nicht anerkannt zu haben. Gründe. Erstens: die Uebersetzung der Apokr. unterscheidet sich von der Peschitta; sie findet sich zwar schon in alten Handschriften, aber nicht in den ältesten. Zweitens: Ephraim kennt zwar die Apokr., doch gelten sie ihm nicht als kanonisch (Hävernick[2] I, 1, 408). Drittens: der im zweiten Viertel des 4. Jahrh. lebende Bischof Aphraates, der eine ganz jüdische Bildung hatte, citiert, bezw. benutzt in seinen, von W. Wright 1869 edierten Homilieen alle kanonischen Bücher (nach W.s Index fehlen, offenbar zufällig, nur HL und Ob), macht aber von Apokryphen nur selten Gebrauch und nicht so, daß daraus kanonische Geltung gefolgert werden müßte (S. 66 Gebet der drei Männer im Feuerofen, S. 252 Erzählung nach 1 Mak 2, 38—41; S. 498 Ende aus To 4, 15). Doch finden sich Apokryphen schon in den maßor. Handschriften (so bilden Jud und Susanna zusammen mit Esth und Ruth das Frauenbuch der jakobit. Codices; Si steht zwischen Spr und Prd im zweiten Hauptteil der syr. Bibelmss.) und im Kodex Ambrosianus (Jud, Wei, Si, Ba, Apok. Ba, Brief Jer, 4 Esr, 1—5 Mak). || Syrischer Einfluß ist anzunehmen für das Verzeichnis in einem gallischen Meßbuch und Lektionar des 6. Jahrhunderts (Kodex Bobbiensis des 7. Jahrh.; Zahn II, 284—288): Pt, Jos, Ri; libri mulierum: Ruth, Sterh et Judith; 1. 2 Mak, Hi, To, 1—4 Kg, 16 Proph, Daviticum V [der fünfteilige Psalter], Salomonis III [Spr, Prd, HL], Esr. Fiunt libri veteris numero XLIIII. Nur bei den Syrern wird sonst ein Buch (Bücher) der Weiber erwähnt; die Auslassung von Wei und Si wäre in einem abendländischen Kanon besonders befremdend. Daher denkt Zahn an die zahlreichen Syrer in Gallien. Die Summe „44" ist eine auch sonst vorkommende Zahl (s. unten S. 762,30). Also ist ein Name ausgefallen (Zahn meint: Chr; doch s. gleich). — || Die Chr gehörte in älterer Zeit nicht zum Kanon der syrischen Kirchen, wie auch daraus sich ergiebt, daß die Übersetzung dieses Buches von der der anderen Bücher der hebr. Bibel auffallend abweicht. Esth fehlt in den nestorianischen Handschriften, Esr-Neh in den maßorethischen.

Die äthiopische Übersetzung, allmählich entstanden und von verschiedenen Vertenten herrührend, folgt durchaus der LXX. Sie enthält nicht nur die kanonischen Bücher, sondern (mit Ausnahme der Mak.-bücher, welche durch zwei erdichtete Bücher gleiches Namens ersetzt sind) auch alle Apokryphen der lutherischen Bibel und noch einige Pseudepigraphen (auch solche, von denen ein jetzt nicht mehr vorhandener griechischer Text existierte); denn die äthiopische Kirche hat noch weniger als die alexandrinische zwischen Kanonischem und Akanonischem einen Unterschied gemacht.

ε. Die Reihenfolge der Bücher. Soweit man nicht ausdrücklich dem hebr. AT folgen wollte, hielt man sich in der Hauptsache an die LXX. Bemerkenswerte Abweichungen: Nu, Le. Melito um 170 (bei Eusebius KG IV, 26 nach stark überwiegender Bezeugung); Canon Mommsenianus (S. 757, 18); Leontius von Byzanz (S. 758, 27). Zahn, II, 152 f. bemerkt richtig: solange die 5 Bücher des Pt in ebensoviel einzelnen Rollen oder Codices fortgepflanzt worden seien, sei diese Anordnung durch nichts Äußerliches verwehrt gewesen. || Voranstellung der großen Propheten vor die kleinen: Canon Mommsenianus; die antiqua translatio, deren Cassiodor Inst. div. litt. 14 gedenkt (S. 760, 41) u. a. || Voranstellung von Da vor Ez (Ez 14, 14. 20; 28, 3 wird Daniel genannt): Melito (bei Euseb. KG IV, 26); Origenes (bei Euseb. KG VI, 25), Canon Mommsenianus; Konzil zu Hippo 393 im 36. Kanon (oben S. 760, 29); Augustin, De doctr. christ. II, 8.

Einteilung in Pentateuche. Cyrill von Jerusalem, Katech. IV, 35 (um 348): a. 12 historische Bücher: Pt; Jos, Ri mit Ruth, Sa, Kg, Chr, Esr (= Neh), Esth. — b. στιχηρὰ πέντε: Hi, Ps, Spr, Prd, HL. — c. προφητικὰ πέντε: Dodekaproph., Jes, Jer (mit Ba, Klagl, Brief Jer), Ez, Da. — || Fast ebenso läßt Epiphanius das AT aus vier Pentateuchen und zwei überschüssigen Büchern bestehen (De mensuris et pond. 4): a. Der eigentliche Pentateuch oder das Gesetzbuch; b. fünf poetische Bücher (στιχήρεις): Hi, Ps, Spr, Prd, HL; c. τὰ καλούμενα γραφεῖα, von etlichen ἁγιόγραφα genannt: Jos, Ri mit Ruth, Chr, 2 Bücher der Kg [Sa u. Kg]; d. der prophetische Pt: Zwölfprophetenbuch, Jes, Jer, Ez, Da; außerdem Esr und Esth, mit welchen die Zahl 22, die Zahl der hebräischen Buchstaben, voll wird.

ζ. Zählungen der Bücher. Ziemlich häufig ist die Zahl 44; Augustin, De doct. christ. II, 8; das S. 761, 49 ff. erwähnte gallische Meßbuch und Lektionar. Thatsächlich, doch ohne Nennung der Summe: Konzil zu Hippo 393 (S. 760, 26 ff.); Innocenz I. (oben S. 760, 35); die antiqua translatio bei Cassiodor Inst. div. litt. 14. || 45: Isidor, der Klagl neben Jer besonders zählt und so 45+27 (NT) = 72 für die ganze hl. Schrift herausbringt (Zahn II, 340).

b) Die römische Kirche hat die Praxis der überwiegenden Mehrzahl der abendländischen Väter in der 4. Session des Tridentiner Konzils (8. April 1546) zum kirchlichen Gesetz gemacht. Das decretum de canonicis scripturis (Canones et decreta concilii Trid., ed. Richter, 1853, 11 f.) sagt: Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus ... omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur ... Sunt vero infra scripti. Testamenti veteris: quinque Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josuae, Judicum, Ruth, quatuor Regum [Sa, Kg], duo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Machabaeorum, primus et secundus. Testamenti novi ... Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. Das decretum de editione et usu sacrorum librorum von demselben Tage beginnt: Insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus

et expositionibns pro authentica habeatur. Etwas weiter heißt es, daß die Synode, um der Willkür der Drucker und Herausgeber ein Ziel zu setzen, decernit et statuit, ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur. Die hier angekündigte Normalausgabe erschien im Jahre 1592 unter dem Titel Biblia S. Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita et edita (Rom, vatikanische Druckerei) und enthält die im ersten Dekret genannten Bücher in derselben Reihenfolge (gleich nach Jer: Klagl, Ba, Brief Jer als 6. Kap. des Ba; die Bemerkungen des Hieronymus, welche die Zusätze zu Esth und Da als nicht im hebr. Text stehend bezeichnen, sind beibehalten). Hinter dem NT folgen, in kleinerem Druck und mit besonderer Seitenzählung (so wenigstens in dem Abdruck Rom 1598; der erste Druck war mir nicht zugänglich), also nur anhangsweise, das Gebet Manasses und 3. 4. Buch Esr, eingeleitet durch die Bemerkung: Oratio Manassae, necnon libri duo, qui sub libri Tertii et Quarti Esdrae nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet seriem Canonicorum Librorum, quos sancta Tridentina Synodus suscepit et pro canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur et in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur [ohne zurücksetzende Bemerkung z. B. in den Bibeldrucken, Nürnb. 1475 Fol., Köln 1479 Fol., Basel 1491, 8vo, Frankf. a. M. 1585, 8vo, Venedig 1483 Fol. (3. 4 Esr als 2. 3 gezählt, weil 2 Esr als Neh bezeichnet ist, Ulm (Zainer) 1480 Fol. (vor 4 Esr die Äußerung des Nikolaus de Lyra, daß dies Buch nicht von Esr sei, weil derselbe Autor nicht soviel zweimal geschrieben haben werde). Die beiden letzten Esrabücher (nicht das Gebet M.s) werden ausdrücklich als apokryphische bezeichnet z. B. in Paris (Thielman Kerver) 1526, 8vo, und Lugdun. (Jakob de Millis) 1561, 8vo. Nur das Gebet M.s steht z. B. in Lugdun. (Joh. Mareschal) 1531, 8vo].

L. E. Du-Pin, Dissertation preliminaire ou prolegomenes sur la Bible (Paris I, 1), B. Lamy (Apparatus biblicus, Lugdun. 1723; II, 5, S. 333) und unter den Theologen der neueren Zeit besonders Joh. Jahn (Einl. I, 119. 132. 140—143) wollten proto- und deuterokanonische Schriften unterscheiden; letztere seien von geringerer Autorität (Lamy bestritt sogar den geschichtl. Wert der Bücher To und Jud) und dürften nicht zur dogmatischen Beweisführung, sondern nur zur religiösen Erbauung verwendet werden. Diese Ansicht widerspricht zwar dem Zusammenhange und Sinne der trident. Satzungen, kann sich aber auf Hieronymus berufen, der im Vorwort zu Spr von Wei und Si sagt: Sicut ergo Judith et Tobi et Machabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed intra canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam, vgl. auch Rufin, Expositio in symb. apost. § 38.

c) Die griechische Kirche. Im Altertum und im Mittelalter unterscheiden manche Kirchenlehrer ähnlich wie Hieronymus drei Arten von Büchern. Der Osterfestbrief des Athanasius: 22 *κανονιζόμενα*, (5) *ἀναγινωσκόμενα*, nämlich Wei, Si, Esth (s. S. 760, 1. 55), Jud, To, u. *ἀπόκρυφα*, die aber nicht genannt werden. Ebenso die sogen. Synopse des Athanasius, die jedoch die *ἀπόκρυφα* genau wie in dem dem Patriarchen Nicephorus zugeschriebenen stichometrischen Verzeichnis (s. S. 761, 8 ff.) aufzählt: Henoch, Patriarchen &c. Ueber das „Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher" s. S. 760, 15 ff.

Cyrillus Lukaris, Patriarch von Konstantinopel, hatte 1629 für die, welche den Glauben der griechischen Kirche kennen lernen wollten, eine *Ἀνατολικὴ Ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως* ausgearbeitet und in dieser die Frage, welche Bücher *ἱερὰ γραφὴ* seien, also beantwortet (Libri symbolici ecclesiae orientalis ... collegit ... E. J. Kimmel, Jena 1843, 42): *Ἱερὰν γραφὴν πάντα τὰ κανονικὰ βιβλία λέγομεν ... Ταῦτα δὲ τὰ κανονικὰ βιβλία τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν εἶναι πιστεύομεν, ὅσα ἡ ἐν Λαοδικείᾳ* (s. S. 759, 34) *σύνοδος ἀπεφήνατο, καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ καθολικὴ καὶ ὀρθόδοξος ἐκκλησία ὑπὸ τοῦ παναγίου πνεύματος φωτισθεῖσα μέχρι τοῦ παρόντος ὑπαγορεύει. Ἅπερ δὲ ἀπόκρυφα λέγομεν, διὰ τοῦτο τὸ ἐπώνυμον οὕτως ἔχουσιν, ὅτι τὸ κῦρος παρὰ τοῦ παναγίου πνεύματος οὐκ ἔχουσιν ὡς τὰ κυρίως καὶ ἀναμφιβόλως κανονικὰ βιβλία, ἐν οἷς ἡ τοῦ Μωϋσέως πεντάτευχος καὶ τὰ ἁγιόγραφα καὶ οἱ προφῆται.* Dieses Glaubensbekenntnis, dem aber die Praxis des Lukaris nicht ganz entspricht (denn er rechnet in einer Homilie To zur *γραφή*, und er citiert Wei 1, 13 mit *γέγραπται*, vgl. Kimmel 373 ff.), erhielt indes gleich dem des Metrophanes Kritopulos vom J. 1625 (s. Appendix librorum symb. ecclesiae orientalis. Ex schedis posthumis E. J. Kimmel .. ed. H. J. Chr. Weissen-

born, Jena 1850, 104 ff.) nie offizielle Geltung; vielmehr wurde es auf den Synoden zu Konstantinopel 1638, Jassy 1642, Jerusalem 1672 ausdrücklich verworfen. Die beiden letztgenannten Versammlungen äußerten sich auch über die Apokryphen. Die Jassyer Synode tadelt (Kimmel 416), daß Cyrill *τινὰ τῆς ἐκείνης* [*τῆς γραφῆς*] *ἀθετεῖ βιβλίων, ἅπερ αἱ ἅγιαι καὶ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι ὡς κανονικὰ ἐδέξαντο.* Die Synode zu Jerusalem, welche durch die Vielseitigkeit der ihr zu teil gewordenen Anerkennung alle folgenden Synoden der griechischen Kirche übertrifft (s. dieser Encykl.[3] VIII, 704) und daher für das Erkennen der griechisch-orthodoxen Glaubenslehren von entscheidender Bedeutung ist, erneuerte nicht nur die in Jassy gefaßten Beschlüsse, sondern gab in der Konfession des Dositheus eine bestimmte Antwort auf die Frage, welche Bücher man *ἱερὰν γραφήν* zu nennen habe (Kimmel 467 f.): *Στοιχοῦντες τῷ κανόνι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἱερὰν γραφὴν καλοῦμεν ἐκεῖνα πάντα, ἅπερ ὁ Κύριλλος ὑπὸ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ συνόδου ἐρανισάμενος ἀριθμεῖ καὶ πρὸς τούτοις ἅπερ ἀσυνέτως καὶ ἀμαθῶς εἴτ' οὖν ἐθελοκακούργως ἀπόκρυφα κατωνόμασε· τὴν Σοφίαν δηλαδὴ τοῦ Σολομῶντος, τὴν Ἰουδήθ, τὸν Τωβίαν, τὴν Ἱστορίαν τοῦ δράκοντος, τὴν Ἱστορίαν τῆς Σωσάννης, τοὺς Μακκαβαίους καὶ τὴν Σοφίαν τοῦ Σειράχ. Ἡμεῖς γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων τῆς θείας γραφῆς γνησίων βιβλίων καὶ ταῦτα γνήσια τῆς γραφῆς μέρη κρίνομεν.* Die außer „den 22 Büchern" zum Kanon zu rechnenden Bücher werden hier nicht sämtlich aufgezählt; man kann daher über die Frage, welche Bücher gemeint seien, nur nach der in der griechischen Kirche befolgten Praxis, d. i. namentlich nach den Bibelausgaben, urteilen. Da nun eine Originalausgabe der griechischen Bibel in Berlin weder auf der königlichen noch auf der Universitätsbibliothek vorhanden ist, teile ich die Angabe von Ed. Reuß (Die Geschichte der hl. Schriften NTs[5], § 338, Braunschweig 1874) mit: „Die offizielle Moskauer Ausgabe der *θεία γραφή* (1821, 4°) hat die Apokryphen alle, Esr in beiden Recensionen nebst Neh und 4 Büchern der Mak am Schluß der historischen Bücher, die kleinen und großen Propheten vor den 7 poetischen oder Weisheitsbüchern". Dies stimmt nicht ganz überein mit dem Inhalt der offiziellen russischen Bibel (Petersburg 1876, Druckerei der hl. Synode), in der z. B. nur 3 Mak.-bücher stehen. Ich lasse daher genaue Inhaltsangabe des AT in diesem Drucke folgen: Pt, Jos, Ri, Ruth, 4 Bücher Kg, 2 Bücher Chr (am Ende Gebet Manasses), 1 Esr [kanon.], Neh, 2 Esr [griech. Esra], To, Jud, Esth, Hi, Ps [151], Spr, Koh., HL, Wei, Si; Jes, Jer, Klagl, Brief Jer, Ba, Ez, Da, 12 kl. Proph. [in der hebr. Ordnung], 3 Bücher der Mak, 3 Esr [4 Esra nach gew. Zählung]. Sämtlichen Apokryphen (auch dem Gebet M.s und dem 151. Ps) ist die Anmerkung untergesetzt: „aus dem Griech. übertragen", nicht wenigen außerdem noch die Notiz: „nicht im hebr. Texte". Zu 4 Esra (16 Kapp.) ist bemerkt: „Dieses Buch weder im hebr. noch im griech. Text. Die slaw. und die russ. Übersetzung sind aus der Vulgata gemacht". Sonst sind die Apokryphen in keiner Weise, namentlich nicht durch andere Lettern, als minderwertig kenntlich gemacht. Auffällig ist daher, daß des 1868 verstorbenen Metropoliten Philaret „ausführlicher christlicher Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche, in der Originalsprache geprüft und genehmigt von der heiligsten dirigirenden Synode, und herausgegeben zum Unterricht in den Schulen wie auch zum Gebrauch aller orthodoxen Christen auf Allerhöchsten Befehl Sr. Kaiserlichen Majestät", Petersburg 1850 (Titel der offiziellen deutschen Uebersetzung), den Apokr. klar eine untergeordnete Stellung zuweist: „Frage: Wie viel hl. Bücher des ATs zählt man? Antw.: Der hl. Cyrill von Jer., der hl. Athanasius d. Gr. und der hl. Johannes von Damask zählen deren zweiundzwanzig, wobei sie die hebräische Zählung derselben in der ursprünglichen Sprache berücksichtigen… — Frage: Warum verdient die Zählung der Hebräer berücksichtigt zu werden? Antw.: Weil, wie der Apostel Paulus sagt, ihnen die Aussprüche Gottes anvertrauet waren, und weil die neutest. christl. Kirche die Bücher des AT von der alttest. hebr. Kirche überkommen hat, Rö 3, 2. — Frage: Wie zählen denn der hl. Cyrillus und der hl. Athanasius die Bücher des ATs? Antw.: [folgt die bekannte Zählung: [7] Ri mit Ruth, [10] Chr, [11] Esr (= Neh), [12] Esth, [13] Hiob, [14] Ps, [19] Jer (Klagl nicht namentlich erwähnt)]. — Frage: Warum geschieht in dieser Aufzählung der Bücher des ATs keine Erwähnung von dem Buche der Weisheit des Sohnes Sirachs und von einigen anderen? Antw.: Weil sie im Hebräischen nicht vorhanden sind. — Frage: Was ist von diesen letztern Büchern zu halten? Antw.: Athanasius d. Gr. sagt: sie sind von den Vätern denjenigen zum Lesen bestimmt, die erst in die Kirche eintreten. — Frage: Wie läßt sich der Inhalt der Bücher des ATs deutlicher bestimmen? Antw.: Man kann sie in folgende vier Abteilungen bringen: 1. Gesetzbücher . ., 2. Geschichtsbücher . ., 3. Lehrbücher . ., 4. Prophetische Bücher . .". In der

dann folgenden Angabe, welche Bücher zu den einzelnen Abteilungen gehören, wird kein einziges Apokryphon genannt, und in dem ganzen Katechismus wird nur Eine Stelle aus den Apokryphen angeführt S. 90. 134: 2 Mak 12, 43 f. als Belegstelle für die Sitte des Betens für Verstorbene, aber nicht wenige aus den Vätern, bes. Johannes von Dam., dem orthodoxen Glaubensbekenntnis u. s. w.

d) Die protestantischen Kirchen. — Die lutherischen Bekenntnisschriften enthalten keine ausdrückliche Erklärung gegen die nicht im hebräischen Kanon stehenden Schriften (auch nicht in der Konkordienformel S. 543 u. 587 Walch); indes betrachten sie thatsächlich die kanon. Bücher als dogmatisch allein giltig: denn die wenigen in der Apologia Confessionis aus den Apokryphen angeführten Stellen werden nur darum citiert, weil die Gegner sich auf sie berufen hatten (To 4, 11; 2 Mak 15, 14 bei Walch 128. 218). Luther hat über die von ihm übersetzten Apokryphen nicht in Bausch und Bogen geurteilt, sondern ihre verschiedene Beschaffenheit berücksichtigt: am günstigsten äußerte er sich über Wei und Si; das zuerst übersetzte und 1519 der kurzen Anweisung, wie man beichten soll, angehängte Gebet Manasses bezeichnete er als „zu der Beicht sehr dienlich“ (EA WW XXI, 252; in Betreff der anderen Bücher vgl. die Vorreden zu den Apokr. LXIII, 91 ff. und die Äußerungen in den Tischreden LXII, 130 ff.). Sehr ungünstig sprach er sich über Ba und 2 Mak aus. Das 3. und das 4. Buch Esr hat er nicht verdeutscht, „weil so gar nichts darinnen ist, das man nicht viel besser im Aesopo oder noch geringeren Büchern kann finden, ohne daß im 4. Buch dazu eitel Träume sind“ (Vorrede zu Ba). — In der ersten von Luther selbst besorgten vollständigen Ausgabe seiner Bibelübersetzung (1534) stehen unter der Überschrift, „Apokrypha, das sind Bücher, so nicht der hl. Schrift gleichgehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind“, Jud, Wei, To, Si, Ba, (Brief Jer als Kap. 6), 1. 2 Mak, die Zusätze zu Esth und Da, das Gebet Manasses. Kein Buch des hebr. Kanons hat Luther in seiner Übersetzung ausgelassen; wohl aber hat er als Reformator mit evangelischer Freiheit über einzelne kanonische Schriften sich ausgesprochen. In De servo arbitrio sagt er: „liber Esther, quamvis hunc habent in canone, dignior omnibus me iudice, qui extra canonem haberetur“, und in den Tischreden lesen wir: „Und da der Doktor das andere Buch der Makkabäer korrigierte, sprach er: Ich bin dem Buche und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart“ (vgl. L.s Äußerungen über den Brief des Jakobus). Im Gefühl derselben Freiheit handelte Luther auch, als er die Reihenfolge der Bücher des AT wie des NT änderte. Die Anordnung des AT bei Luther gleicht der in der Vulgata; nur hat Luther die Apokryphen mit den Zusätzen zu Esth, Da und Chr (Gebet Manasses) ans Ende gestellt, also: 5 Bb. Mos, Jos, Ri, Ruth, 1. 2 Sa, 1. 2 Kg, 1. 2 Chr, Esr, Neh, Esth; Hi, Psalter, Spr, Prd, HL; Jes, Jer, Klagl, Hesekiel, Da, 12 kleine Propheten; Apokryphen.

Für die lutherischen Dogmatiker blieb Stellung und Bezeichnung der Apokryphen des AT in Luthers Bibelübersetzung maßgebend; sie waren daher genötigt, zwei Klassen von Apokryphen anzunehmen. So sagt M. Chemnitz, Examen concilii Trident., Frankf. 1609, 54: „libros illos non proprie vocari Canonicos, qui leguntur quidem in ecclesiis, sed non ad confirmandam ex his fidei auctoritatem, et quorum auctoritas non idonea iudicatur ad roboranda ea quae in contentionem veniunt. Convenit enim appellatio [kanonisch] proprie ad illos libros, qui sunt Canon dogmatum et fidei; ἀπόκρυφοι proprie vocantur illi libri, quorum occulta origo non claruit illis, quorum testificatione auctoritas verarum Scripturarum ad nos pervenit, sicut inquit Augustinus, de civitate l. XV, c. 23, et contra Faustum l. II, c. 2 dicit: vocari apocryphos, qui nulla testificationis luce declarati et prolati sunt. Haec explicatio appellationis recte convenit ad illos libros, qui in vulgatis editionibus habentur quidem sed non sunt in Canone ... Ad tertium genus scriptorum, quae adulterina et falsa sunt, sive haec sive alia appellatio accommodetur, non pugno ...“ Hollaz formuliert den Unterschied so: libri apocryphi sunt 1. qui in codice quidem, sed non in canone biblico exstant, neque immediato Dei afflatu scripti sunt; 2. qui continent fabulas, errores ac mendacia ac proinde non sunt in ecclesia legendi; und Johann Gerhard schreibt: prioris generis libri dicuntur apocryphi, qui sunt absconditi i. e. originis absconditae et occultae; posterioris generis libri dicuntur apocryphi sensu eo, quod sint abscondendi nec in ecclesia legendi.

Mit dieser Beurteilung der Apokryphen des AT ist das Verfahren der älteren Re-

formierten vollkommen im Einklang. Da die Vollendung der Übersetzung des AT durch Luther zu lange auf sich warten ließ, fertigte Leo Judä eine eigene Übertragung der Apokryphen, welche 1529 in Zürich als 5. Teil des AT erschien mit der Bezeichnung: „diß sind die bücher die by den alten vnder Biblische geschrifft nit gezelt sind, ouch by den Ebreern nit gefunden". Zu den aufgenommenen Büchern gehörten auch 3. 4 Esra und 3 Mak; erst in späteren Ausgaben kamen hinzu das Gebet Asariä, der Gesang der drei Männer im Feuerofen, das Gebet Manasses und die Stücke in Esther. In der ersten Gesamtausgabe der Bibel (Zürich 1530, 4to) stehen die Apokryphen am Schluß der ganzen Bibel. — Die Confessio Gallicana (1559) nennt in Art. 3 die Bücher des hebr. Kanons und fügt dann in A. 4 hinzu: hos libros agnoscimus esse Canonicos, id est fidei nostrae normam et regulam habemus; der hl. Geist lehre illos ab aliis libris ecclesiasticis [den Apokryphen] discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen eiusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus (H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Leipzig 1840, 330). — Ähnlich die Confessio Belgica (1562) in Art. 4 f. mit der Bestimmung in Art. 6: Differentiam porro constituimus inter libros hosce Sacros et eos, quos Apocryphos vocant: utpote quod Apocryphos legere quidem ecclesia possit et documenta ex iis desumere in rebus, quae consentiunt cum libris Canonicis: at nequaquam ea est ipsorum auctoritas et firmitudo, ut ex illorum testimonio aliquod dogma de fide et religione christiana certo constitui possit (Niemeyer 362). — Im 6. Art. des englischen Bekenntnisses (1562) heißt es nach Aufzählung der kanonischen Bücher: Alios autem libros (ut ait Hieronymus) legit quidem Ecclesia ad exempla vitae et firmandos mores, illos tamen ad dogmata confirmanda non adhibet, „eine Bestimmung, welche noch später der Oxforder Theologe Prideaux (Opp. theol., Zürich 1672, S. 539) durch die Behauptung, daß die alte Kirche einen Canon morum und einen Canon fidei unterschieden habe, sowie durch die Vergleichung mit der Vorlesung der Homilieen u. s. w. zu rechtfertigen sucht" (Oehler 267). Die in dem common prayer book abgedruckte table of lessons (vom Jahre 1662) schreibt Lesung der alttest. Apokryphen vor für die Zeit vom 27. September abends bis zum 23. November morgens, außerdem erklärt sie bestimmte Abschnitte aus Wei und Si für geeignet zur Lektüre an gewissen Feiertagen. — Die verwandten Aussagen der Confessio Helvetica posterior c. 1 (1564) und der Thorner Deklaration (1645) s. bei Niemeyer 468. 670. — Lebhafte Opposition gegen die Apokryphen erhob sich zuerst auf der Dordrechter Synode, wo Gomarus u. a. den Antrag stellten, die Apokryphen, namentlich 4 Esr, To, Jud und die Erzählung vom Bel, ganz aus der Bibel zu entfernen. Dieser Antrag wurde zwar abgelehnt, der in der 10. Session von der Synode gefaßte Beschluß (1618) sprach sich aber doch ziemlich stark zu Ungunsten der Apokryphen aus, Acta Synodi nationalis . . . Dordrechti habitae, Hannover 1620, 30 f.: a corpore voluminis Biblici non esse segregandos . . ., adhibitis tamen hisce cautionibus: ut a libris Canonicis iusto aliquo interstitio et peculiari titulo discernantur, in quo diserte moneatur, hos libros scripta esse humana ideoque Apocryphos; ut iis exacta praefigatur praefatio, in qua lectores tum de auctoritate horum librorum, tum de erroribus quae illis continentur, accurate erudiantur; ut aliis minoribus typis excudantur; ut in margine annotentur loca omnia et refutentur, quae cum veritate librorum Canonicorum pugnant...; ut praeterea peculiari paginarum numero eos typographi distinguant ita, ut seorsim quoque possint compingi. — Ebenfalls gegen die Apokryphen eingenommen war die presbyterianische Westminstersynode (1643), deren Konfession c. I, § 3 (Niem. appendix S. 2) bestimmt: Libri Apocryphi vulgo dicti, quum non fuerint divinitus inspirati, Canonem Scripturae nullatenus constituunt; proindeque nullam aliam authoritatem obtinere debent in ecclesia Dei, nec aliter quam alia humana scripta sunt aut approbandi aut adhibendi. Die besonders seit der Dordrechter Synode bei den Reformierten sich zeigende größere Strenge in Behandlung der Apokryphen ist ohne Zweifel zunächst durch den Gegensatz gegen die römische Kirche veranlaßt worden.

Die Arminianer (Confessio .. Pastorum, qui .. Remonstrantes vocantur I, 3. 6), die Socinianer (Ostorodt, Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christl. Religion, Rakau 1604, 1) und die Mennoniten (Joh. Ris, Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, c. 29) stimmen hinsichtlich der Apokryphen mit den Protestanten überein.

Über den 1811. 1813. 1819. 1825—1827 in Großbritannien geführten Apokryphenstreit, der mit dem Beschlusse der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, Bibeln mit Apokryphen nicht zu verbreiten, endete, s. Brown, History of the British and Foreign Bible Society, London 1859 und Aufl.[2] dieser Encykl. II, 373—375. Andere Litteratur über die den Apokryphen anzuweisende Stellung s. Aufl.[3] dieser Encykl. I, 628.

VI. Die Namen des alttest. Kanons und seiner Hauptteile. a. Hebräische (vgl. Ludw. Blau, Zur Einleitung in die Heilige Schrift, Budapest 1894, 1—47). מִקְרָא das Vorlesen, konkret: das Gelesene. In Neh 8, 8 וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא ist מ׳ selbstverständlich die Thora. מ׳ „Schrift“ oft im Gegensatz zu Mischna und Thalmud z. B. Mischna Qidduschin 1, 10, Aboth 5, 21, ʿAboda zara 19ᵇ Anf., Qidduschin 30ᵃ, Baba meziʿa 33ᵃ. Oft bezeichnet מ׳ auch eine einzelne Schriftstelle, einen Schriftvers; Plur. dann מִקְרָאוֹת. || הַסְּפָרִים Da 9, 2. סְפָרִים ohne Artikel „heilige Schriften“ sehr oft in den Thalmuden und Midraschen. הַסֵּפֶר Zabim 5, 12 geht wohl zunächst nur auf die Thora. || כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ (so die traditionelle Aussprache, nicht K'thābê) Jadajim 3, 5, Sabbath 16, 1; bei den Amoräern auch speziell die Hagiographen. || הַכָּתוּב bedeutet sowohl die einzelne Schriftstelle wie die ganze hl. Schrift; letzteres z. B. bei Prophiat Duran: לא מצאתי בכל הכתוב. || Das Alter der Bezeichnung מִקְדָּשְׁיָה ist unbekannt. Aus dem Vorwort des Prophiat Duran (Ende des 14. Jahrh.) zu Maʿase Ephod (Wien 1865) ersieht man, daß der Name älter als dieser Autor: Der hat gut gethan, der dies Buch מ׳ genannt hat; denn es ist in Wahrheit ein Heiligtum Jahves. Eine im Tebeth 247 (Ende 1486) in Tarazona vollendete Bibelhandschrift hat ein Epigraph, in dem die Worte vorkommen זה הספר הנקרא מקדשיה (vgl. Ad. Neubauer in: Archives des missions scientifiques et littéraires, 2. Serie, Bd V (1868), 424; Franz Delitzsch, Complutensische Varianten zum alttest. Texte, Leipzig 1878, 5). Auch Petrus Galatinus kennt den Namen, De arcanis catholicae veritatis, Orthonae maris 1518, p. XI: Hucusque [bis auf Esra] praeter Bibliam, quam מקדשיה Macdesciya hoc est rem sanctam Dei vocant, scripturam aliam Judaeos habuisse non legimus. Sebastian Münster setzte seinen beiden Bibelausgaben in Folio von 1534/35 u. 1546 מִקְדַּשׁ יָהּ vor. Schon Moscheh ben Ascher vergleicht die drei Teile der Bibel mit drei Teilen des Tempels: קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים וְהַקֹּדֶשׁ וחצר אהל מועד, s. dessen von mir zusammen mit S. Baer herausgegebene Dikduke hateamim, Leipzig 1879, § 3. || Über die der Zahl der Bücher entnommene Bezeichnung תְּכַ״ד ספרים vgl. oben S. 756 und den Satz des Elias Levita oben S. 744. Sehr häufig ist der aus der Dreiteilung des Kanons hervorgegangene Name תורה נביאים וכתובים, in der Maßora abgekürzt תַּנַ״ךְ. || Mehrfach heißt das Ganze nach dem Hauptteile תורה: Sanhedrin 91ᵇ werden מן התורה für תחיית המתים außer Ex 15, 1 angeführt Jos 8, 30; Ps 84, 5; Jes 52, 8 (die Beweiskraft liegt in den „Futuris“); Moʿed qatan 5ᵃ findet Schimʿon ben Phasi in Ez 39, 15 רמז לציון קברות מן התורה; Sanhedrin 37ᵃ heißt es von HL 7, 3 התורה העידה עלינו; ʿAboda zara 17ᵃ שכתוב בתורה mit Bezug auf Spr 5, 8; Mekhiltha zu Ex 15, 1 (Friedmann 34ᵇ): Alle Danksagungen, הודיות, in der Thora lauten הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו; nur hier (2 Chr 20, 21) heißt es הודו ליי כי לעולם חסדו. Daselbst zu 15, 9 (Friedm. 40ᵇ) wird der Satz, es gebe in der Thora kein מוקדם ומאוחר (kein Früher-und-Später, keine chronologische Aufeinanderfolge), durch Stellen aus Propheten und Hagiographen belegt. Peßiqtha zutartha Bl. 1, c. 1 [bei Surenhus *βίβλος καταλλαγῆς* p. 43] wird Spr 8, 19 als תורה angeführt; Peßiqtha ed. Buber 105ᵃ s. oben S. 754; Midrasch Thanchuma (Anf. der Parasche ראה, Ausg. Mantua 1563, Bl. 96ᵇ): כשבא אסף התחיל לומר הַאֲזִינָה עַמִּי תּוֹרָתִי, וכן שלמה אמר כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי וגו׳ · אמרו ישראל לאסף וכי יש תורה אחרת שאתה אומר האזינה עמי תורתי? כבר קבלנוה מהר סיני. אמר להם פושעי ישראל אומרים שהנביאים והכתובים אינן תורה ואינם מאמינין בהם שנא׳ ולא שמענו בקול ה׳ אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים. הרי שהנביאים וכתובים תורה הם, לכך נאמר האזינה עמי תורתי (vgl. Ps 78, 1; Spr 4, 2; Da 9, 10); der Midrasch Nu Rabba 13 bezeichnet Ps 19, 8—10 als „drei Verse der Thora“. Jehuda Hadassi sagt im Eschkol ha-kopher Alphabet 173 ד: תורה ונביאים וכתובים שלשתם נקראו תורה und citiert dazu Da 9, 10 und Spr 22, 20.

Namen der Hauptteile. *α.* Der erste Teil, הַתּוֹרָה (סֵפֶר), heißt, wenn in Buchform geschrieben, auch: חמשה חומשי תורה Sanhedrin 44ᵃ Anf. — *β.* In der Maßora bezeichnet נביאים ראשונים prophetae priores die 4 prophetisch-geschichtlichen, נביאים אחרונים prophetae posteriores die vier eigentlich prophetischen Bücher; im Thalmud haben die

genannten beiden Ausdrücke diese technische Bedeutung noch nicht, vgl. Sota 48ª Anf.: מאן נביאים הראשונים אמר רב הונא זה דוד ושמואל ושלמה und einige Zeilen weiter: אמר רב נחמן בר יצחק מאן נביאים הראשונים לאפוקי חגי זכריה ומלאכי דאחרונים נינהו. Ein anderer maßorethischer Name für den zweiten Teil des Kanons ist אשלמתא. Den Sinn dieser Bezeichnung kennt schon Elias Levita nicht mehr (Maßor. ha-maß., ed. Ginsburg 261); nachdem aber S. D. Luzzatto 1836 (אגרות שד״ל, ed. Gräber I, 347) und besonders M. Straschun (Vorrede zu S. Fünn, קריה נאמנה, Wilna 1860, XVI ff.) dann auch L. Zunz (Litteraturgesch. der synagogalen Poesie, Berlin 1865, 641 f.) gezeigt haben, daß השלים oft „überliefern" bedeutet, kann kein Zweifel darüber sein, daß 'א dieselbe Bedeutung hat wie das gleich zu erwähnende קבלה, nämlich „Ueberlieferung". (vgl. noch Frensdorff, Massoret. Wörterb. 1876, 2). Dazu stimmt auch der Satz des Moscheh ben Ascher (Dikduke § 3): סדר הנביאים האשונית התיכונה ·שלים התורה כמשמר התורה Die erste geschichtliche Hälfte heißt: קדמייתא 'א, die zweite, prophetische תנינא 'א oder בתרייתא 'א· — γ. Der dritte Teil heißt כתובים; bei den Amoräern zuweilen auch דִּבְרֵי הַקֹּדֶשׁ j. Sabbath 16, 1 (15ᵇ unten), j. Megilla 3, 5 (74ᵇ). חָכְמָה Jalkut Ps § 702 (= Ez § 358 Anf.; an den Parallelstellen j. Makkoth 2, 6, Bl. 31ᵈ unten, und Peßiqtha, ed. Buber 158ᵇ ist der Text verstümmelt) ist nicht Gesamtname der Hagiographen, sondern Bezeichnung der in ihnen enthaltenen Weisheitslehren, bes. des Spruchbuches. — Der zweite und dritte Teil werden nicht selten durch den gemeinsamen Namen קַבָּלָה bezeichnet, s. Zunz 44; Herzfeld III, 18 f.; Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, Cambridge 1877, 120 f. In Rosch ha-schana 4, 6 מַתְחִיל בַּתּוֹרָה וּמַשְׁלִים בְּקַבָּלָה steht בנביא = Stellen aus Propheten und Hagiographen (vgl. unten Z. 40 ff.).

b. Aramäische. קְרָא, קְרָיָא schon im jer. Thalmud sowohl Bibelvers, Schriftstelle als auch Bibel; letztere Bedeutung oft in der Maßora: אורייתא נביאי וכתיבי || כל קריא· Qidduschin 49ª Ende und, als Schwurformel, 'Erubin 17ª Anfang; in der Maßora abgekürzt אוק׳. || אוריאן תליתאי Sabbath 88ª s. oben S. 754. Thargum zu HL 5, 10 עשרין וארבעה ספרין דאורייתא.

c. Griechische. Der Übersetzer des Buches Ben Sira braucht noch keinen Gesamtnamen; man darf wohl aus *τὰ ἄλλα, τὰ λοιπά* schließen, daß in seiner Zeit schon *τὰ βιβλία* gesagt wurde. Im NT: *αἱ γραφαί* Mt 22, 29; Lc 24, 27. 32. 45; Jo 5, 39; AG 17, 2. 11; 18, 24 2c., seltener der Sing. *ἡ γραφή* Jo 2, 22; 10, 35 (7, 38; 20, 9; Ga 3, 22). *γραφαὶ ἅγιαι* Rö 1, 2; *ἱερὰ γράμματα* 2 Ti 3, 15; *ὁ νόμος* Jo 10, 34 (Ps 82, 6); 12, 34; 15, 25 (Ps); 1 Ko 14, 21 (Jes). Nur auf den Pent. bezieht sich 2 Ko 3, 14 *ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης*. || Benennungen bei den Kirchenvätern: *τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία* Melito von Sardes bei Eusebius KG IV, 26 (da noch nicht eigentl. Titel); *αἱ ἱεραὶ γραφαὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης*, Eusebius KG VI, 25; *παλαιὰ διαθήκη* Epiphanius Haer. XXIX, 7 (oben S. 753); *τὰς θείας γραφάς, τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς π. δ.* zu lesen ermahnt Cyrillus Katech. IV, 33; *αἱ ἐνδιάθηκοι βίβλοι* Origenes bei Eusebius KG VI, 25; *τὰ βιβλία* Chrysostomus (s. Suicer, Thesaur. eccl.², I, 687); *νόμος καὶ προφῆται* als Gesamtbezeichnung, vgl. oben S. 750, 52 ff. u. 757, 5; ferner bei Irenäus, Clemens v. Alex., Hippolytus, Theophilus, Tertullian, vgl. Zahn, Gesch. I, 99.

d. Lateinische. Vetus testamentum (t. ist die Übersetzung von בְּרִית und *διαθήκη*) seit Tertullian. De pudicitia 1: ex utroque testamento; adv. Praxean 15: scriptura veteris testamenti. Dieser sagt häufiger: instrumentum (eigentlich: Beweisstück, Dokument, Urkunde, s. Zahn, Gesch. I, 106—111), adv. Marcionem IV, 1: alterum alterius instrumenti vel, quod magis usui est dicere, testamenti; adv. Praxean 20: totum instrumentum utriusque testamenti; Apolog. 47: vetus instr. Beide Ausdrücke auch bei Rufin, Expositio in symbolum apostolorum. — Vetus scriptura: Tertullian, adv. Prax.; vetus lex: Hilarius, Prolog zur Psalmenauslegung; veteris legis libri und priscae legis libri: Hieronymus, Prologus galeatus (oben 759, 6).

Herm. L. Strack.

Kanon des Neuen Testaments. — Die Quellen seiner Geschichte fallen zusammen mit der gesamten christlichen Litteratur aus der Zeit seiner Entstehung und Fortbildung. Bearbeitungen (außer den Werken über Einleitung in das NT. Bd V, 261—270): J. Basnage, Hist. de l'église 1699, l. 8 hist. de l'écriture s. et de son canon tom. I, 419 ff. cf. l. 9; J. Mill, Proll. in NT, 1707, pars I: de libris N.Ti. et canonis constitutione; N. Lardner, The credibility of the gospel-history 1727 ff., teilweise deutsch von Bruhn und Heilmann, 1750 f.; J. S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 4 Teile 1771—1775; C. A. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, 2 Bde, 1832. 1838;

derselbe Zur Gesch. des Kanons, 1847; Geschichte des neutest. Kanon, herausgegeben von G. Volkmar, 1860; J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Kanons bis auf Hieronymus, 1844; H. W. J. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutest. Schriften, eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage, 1845; B. F. Westcott, A general survey of the history of the canon of the NT., 1855, 6. ed. 1889; E. Reuß, Hist. du canon des écritures s. dans l'église, 1863; A. Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des NT, 1863; Th. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons, 2 Bde, 1888—1892 (im folgenden als GK zitiert); desselben Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur, 6 Teile 1881—1900; Loisy, Hist. du canon du NT, 1891.

I. Begriffliches. Unter dem Bibelkanon verstehen wir die Bibel selbst als die Sammlung der heiligen Schriften der christlichen Kirche und drücken durch diese Bezeichnung der Bibel im Unterschied von anderen Namen derselben den Gedanken aus, daß die in der Bibel vereinigten Schriften in der Kirche als eine abgeschlossene, alle anderen Schriften ausschließende Sammlung von Urkunden der göttlichen Offenbarung anerkannt sind, welche als solche rücksichtlich ihres Ursprungs und Inhalts an der Heiligkeit der Offenbarung selbst teilnehmen und daher auch für Lehre und Leben der Kirche ein *κανών*, eine Richtschnur oder Regel sind. Für das geschichtliche Verständnis ist wesentlich, daß die Sache, die wir so nennen, d. h. eine in der Kirche anerkannte Sammlung hl. Schriften, mehrere Jahrhunderte älter ist, als Name und Begriff, womit wir sie zu bezeichnen pflegen. Das Wort *κανών* in seiner Anwendung auf die Bibel beider Testamente taucht nach dem Zeugnis der vorhandenen Literatur erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts auf. Athanasius (de decr. syn. Nic. 18 Montfaucon I, 223, bald nach 350 geschrieben) sagt vom Hirten des Hermas: *μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος*. In seinem Osterbrief von 367 bezeichnet er die von den Aposteln den Vorfahren übergebenen und in der Kirche als göttlich geglaubten Schriften dreimal als *κανονιζόμενα* im Gegensatz zu den *ἀπόκρυφα* und im Unterschied von einer dritten Klasse der *ἀναγινωσκόμενα* (GK II, 210 ff. Z. 17. 60. 65). In dem bald nach dem Tode des Athanasius verfaßten Vorbericht zu seinen Festbriefen heißt es nach der syrischen Version zum J. 367: „in diesem Jahre schrieb er, einen Kanon betreffs der hl. Schriften machend" (Cureton, Festal letters of Ath., 2. Teil S. 1) und in der Überschrift eines syrischen Exzerpts aus diesem Brief (ebenda S. 52) wird dessen Inhalt mit den Worten angegeben: „in welchem er in kanonischer Weise (*κανονικῶς*) bestimmt, daß dieses die göttlichen Schriften sind, welche die Kirche recipirt." Der Zeit um 360 gehört, abgesehen von dem später hinzugefügten Schriftenverzeichnis der Can. 59 Laod. an, in welchem *τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης* (sc. *βιβλία*) im Gegensatz zu *τὰ ἀκανόνιστα βιβλία* stehen (GK II, 202). Amphilochius beschließt seinen Katalog der hl. Schriften: *οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν* (GK II, 219.) Nicht so häufig, als man zu meinen scheint, ist diese Gruppe von Wörtern von den Griechen so auf die Bibel angewandt worden. Man bevorzugte die vor 350 üblichen Ausdrucksweisen oder ließ sie doch mit jenen abwechseln. Ein Zeitgenosse des Chrysostomus (Chrys. ed. Montf. VI, 430) sagt von den joh. Briefen: *τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή, τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν*. Leontius um 530 (de sectis act. II, 1, 4) gebraucht *τὰ ἐκκλησιαστικὰ βιβλία = τὰ κανονιζόμενα βιβλία ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*. Die Stichometrie bei Nicephorus (GK II, 297. 299 f.) *θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι* mit dem doppelten Gegensatz *ὅσαι ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται* und *ἀπόκρυφα*. — Der Sinn von *κανών* und seinen Derivaten ist schon nach diesen Beispielen nicht zweifelhaft. Wenn Amphilochius im Rückblick auf seine Liste sagt: „Dies möchte wohl ein völlig oder möglichst trugloser Kanon der inspirierten Schriften sein", so kann er damit nicht die hl. Schriften selbst meinen, welchen als inspirierten natürlich eine keiner Steigerung fähige Truglosigkeit zukommt, sondern nur das von ihm mit möglichster Treue und Sorgfalt aufgestellte Verzeichnis. *Κανών* ist ganz gleichbedeutend mit *κατάλογος* cf. Eus. h. e. III, 25, 6; IV, 26, 12; VI, 25,1 (von Rufin zweimal durch canon ersetzt); Chrysost. de sacerd. IV, 4 *τοῦ καταλόγου τῶν θείων ἐκβάλλειν γραφῶν*, Hieron. praef. in Tob. Vall. X, 1. Demnach heißt *κανονίζειν* ein Buch in das Verzeichnis der hl. Schriften aufnehmen (Theodoret. prol. in cant. opp. ed. Schulze II, 3) oder auch ein Verzeichnis derselben aufstellen (Kosmas, Montf. coll. n. II, 292 *πάντες οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους*), *ἀποκανονίζειν* von diesem Verzeichnis ausschließen. Was darin seine Stelle gefunden hat, ist ein *κανονικόν* oder *κανονιζόμενον*, opp. *ἀκανόνιστον*. Der Gebrauch von *κανών* = „Verzeichnis, Tabelle, Katalog, Inventar" war nicht neu. Die *κανόνες πρόχειροι*

des Ptolemäus waren astronomische „Handtafeln" (Ideler, Handb. der Chronol. I, 109) und der dazu gehörige *κανὼν βασιλειῶν* (ed. Halma II, 3 ff.) war nichts anderes als eine Liste nackter Königsnamen. Es war eine seit lange herkömmliche Bezeichnung chronologischer Tabellen (Plutarch, Solon 27), welche Eusebius anwandte, indem er den zweiten Teil seiner Chronik eine *χρονικοῦ κανόνος σύνταξις* oder auch *χρονικοὶ κανόνες* nannte (ed. Schoene II, 4; ecl. proph. ed. Gaisford p. 1; Hieron. v. ill. 81). Die 10 *κανόνες*, welche Eusebius seiner Ausgabe der Evv. voranstellte, waren keine Regeln, sondern systematisch geordnete Stellenregister; die Methode, nach der sie ausgearbeitet, und die Regeln, wonach sie zu benutzen waren, hat Eusebius nicht in diesen *κανόνες*, sondern in der Vorrede an Karpianus entwickelt. Vgl. auch die Sachregister zu den Paulusbriefen (z. B. Priscillianus ed. Schepss p. 107—147) und zu anderen Schriften (cf. Hilar. Pict. ed. Bened. p. 602; Aug. de civit. ed. Hoffmann p. XI. XLI), welche die Lateiner canones nannten. Auch der Gebrauch von *κανών* = *κλῆρος* geht auf die Bedeutung „Register" zurück. *Οἱ ἐν τῷ κανόνι* oder auch *ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενοι* (C. Nicaen. 16. 17. 19) sind die Personen, welche durch den kirchlichen Census (griech. *ἐξέτασις*) in eine Liste, nämlich in die Liste der Kirchendiener eingetragen sind und in derselben geführt werden, im Gegensatz zu der unterschiedslosen Masse der Laien (C. Nic. 19 *ἐν τοῖς λαϊκοῖς ἐξετάζεσθαι* cf. Conc. Quinisext. can. 5 *ἐν ἱερατικῷ καταλόγῳ = ἐν κανόνι*). Zu den *κανονικοί* in diesem Sinn (Cyrill. procat. 4) gehören auch die als besonderer Stand anerkannten Asketen, die Witwen usw.; ebenso die kirchlich angestellten, geschulten und nach Noten singenden Sänger (c. Laod. 15 *ψαλταὶ κανονικοί*). Der Name der Liste, in welche alle solche Personen eingetragen waren, wurde sehr bald, wie das bei ähnlichen Worten so oft geschehen ist, auf die darin aufgeführten Personen, auf den betreffenden Stand im konkreten Sinn übertragen (c. Antioch. 1. 2. 6. 11). — Verwirrend hat namentlich der ziemlich mythische „Kanon der der 10 attischen Redner" gewirkt. Die auf uns gekommenen Verzeichnisse dieses und verwandten Inhalts, zuletzt herausgeg. von Kröhnert (Canonesne poetarum, scriptorum, artificum per antiquitatem fuerint? Königsberg 1897), enthalten das Wort *κανών* gar nicht, sondern statt dessen etwa *πίναξ* (S. 8. 11. 15 f.). Wenn bei Quintilian (inst. I, 4, 3; X, 1,54) ordo Übersetzung von *κανών* sein sollte, wie in der lat. Kirchensprache so häufig, so doch nicht im Sinne von „Maßstab, Regel", sondern wie auch das daneben gebrauchte numerus zeigt, im Sinne von Reihe, Liste. Der bei den Philologen übliche Ausdruck canon X oratorum ist eine moderne Imitation des theologischen Sprachgebrauchs, welche Ruhnken (Opusc. v. arg., ed. 2, I, 386) durch seine vorsichtigen Worte: Itaque ex magna oratorum copia t a m q u a m i n c a n o n e m decem duntaxat retulerunt veranlaßt, aber nicht verschuldet hat. Daß die griechischen Väter bei Anwendung von *κανών* auf die hl. Schriften an die Grundbedeutung „Maßstab, Richtschnur," gar nicht mehr gedacht haben, ergiebt sich unmittelbar daraus, daß sie die hl. Schriften, welche als solche doch nicht an einem außer ihnen liegenden Maßstab gemessen, darnach eingerichtet, korrigirt oder irgendwie gemaßregelt werden können und dürfen, was alles *κανονίζειν* heißt, doch zum Objekt des *κανονίζειν* machten. Nur in ganz anderer Richtung findet man bei Griechen und Syrern eine Verschiebung des Begriffs. Da die mehr oder weniger amtliche Aufstellung eines Katalogs der hl. Schriften eo ipso auch Aufstellung eines *κανών* im Sinne einer kirchlichen Satzung und Regel ist, so mischte sich dieser Begriff ein. Dies zeigte sich in der syrischen Übersetzung des Vorberichts zu den Festbriefen des Ath. (oben S. 769, 31); ferner darin, daß die Späteren den Begriff der Kanonizität durch *κεκανονισμένα* ausdrücken (Stichom. Niceph. im Titel; Synops. Pseudoath. GK II, 297. 315. 316 med.; Leont. de sectis act. III, 1 *μέχρι γὰρ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων κεκανόνισται δέχεσθαι ἡμᾶς*), was die ein für allemal erfolgte Aufnahme der Schriften in die Sammlung der hl. Schriften, ihre „Kanonisierung" im modernen Sinne bedeutet, während Athanasius und auch die Späteren manchmal neben der jüngeren Ausdrucksweise dafür *κανονιζόμενα* gebrauchen, was nur besagt, daß die Bücher im Inventar aufgeführt, in das Register eingetragen werden und einzutragen sind, so oft man ein solches aufstellt oder abschreibt. Sehr bezeichnend ist, daß Zonaras im Kommentar zum 39. Festbrief des Ath. den modernen Ausdruck geradezu dem ursprünglichen substituiert (Migne SG. 138, 564). Bei den Lateinern, welche diesen Unterschied nicht deutlich durch Partizipien ausdrücken können, tritt er doch zuweilen hervor, vgl. einerseits Ambros. (?) explan. symboli bei Caspari, Quell. zur Gesch. des Tauff. II, 56 apocalypsis Johannis, qui liber non canonizatur, andererseits Pseudochrys. op. imperf. in Mt. 2,23 (Montf. VI p. XXXIV) alios prophetas, qui non sunt nobis canonizati. — Das

griech. Wort hat sofort auch bei den Lateinern Eingang gefunden, in Mommsen's Kanon um 359—365 (GK II, 1008 Z. 1. 38 libri canonici), sehr häufig bei Priscillian (s. Index von Schepß), Philaster haer. 88, Rufinus expos. symb. 38, der das Wort als Übersetzer des Origenes und des Eusebius sehr oft einträgt; bei Augustin, der noch ein Bewußtsein davon hat, daß dies ein moderner Sprachgebrauch sei (epist. 82,3 solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur) u. s. w. Sofort aber bemerkt man den großen Unterschied, daß die Lateiner die Bibel selbst canon nennen z. B. Priscillian p. 46, 1; 48,7; 50,2. 11; 52, 14—17; 53,5; 55,19; 56, 20 in canone = p. 50,18 in libris canonis = p. 55,13 in libris canonicis = 46,2 inter profetas dispositi canonis; cf. p. 44,11 extra canonem = 51,22 extra canonicorum librorum numerum. So auch bei Hieronymus, welcher doch daneben auch noch Vertrautheit mit dem ursprünglichen Sinn bekundet, epist. 71,5 canonem hebraicae veritatis ... dedi describendum. Sehr bezeichnend ist für die Veränderung des Begriffs die gelegentlich vorkommende Übersetzung regularis (Orig. lat. in Mt. § 117 = canonizatus § 28 = canonicus § 46). Indem die ursprüngliche Bedeutung von *κανών* bei den Lateinern wieder lebendig wurde, verknüpfte sich mit dem von den Griechen in sehr anderem und äußerlichem Sinne auf die Bibelverzeichnisse angewandten Wort der Gedanke, daß die hl. Schrift die oberste, in Sachen des Glaubens maßgebende Autorität sei. Dieser Gedanke hat der Kirche niemals ganz gefehlt. Ohne jede Rücksicht auf eine abgeschlossene Sammlung und ohne den Gegensatz zu anderen, von dieser Sammlung ausgeschlossenen Schriften hat Tertullian c. Marc. III, 17 von scripturarum regula, Clemens strom VI. 15 von *κανὼν τοῦ εὐαγγελίου* geredet. Noch am Anfang des 5. Jahrhunderts spricht Makarius von Magnesia (apocrit. IV, 10) in gleichem Sinn von *κανὼν τῆς καινῆς διαθήκης*, und schreibt Isidor von Pelusium (epist. IV, 114) *τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς*. Neu aber war es, daß von den Lateinern der eben erst bei den Griechen aufgekommene Name für die Liste der biblischen Bücher, *κανών*, als ein regelmäßiger Name auf die Bibel selbst als eine abgeschlossene Sammlung und die maßgebende Autorität übertragen wurde. Dadurch erst ist der uns geläufige Begriff geschaffen worden, welcher der griech. Kirche stets fremd geblieben ist.

Die Vorstellung einer abgeschlossenen Sammlung von Offenbarungsurkunden ist früher durch (*παλαιά* und *καινὴ*) *διαθήκη* ausgedrückt worden, und die Zugehörigkeit zu dieser seit Origenes durch *ἐνδιάθηκος* (de orat. 14,4; sel. in Psalm. Delarue II, 528), häufig bei Eusebius (h. e. III, 3, 1. 3; 9, 5; 25, 6; V, 8, 1; VI, 14, 1), wofür Epiphanius (de mens. 3. 4. 10) und manche Späteren (GK II, 971) *ἐνδιάθετος* gebrauchen. Die Übertragung des Begriffs *διαθήκη* von der göttlichen Offenbarung und Stiftung auf das Buch oder die Bücher, worin sie den nachgeborenen Geschlechtern vorliegt, schon im AT vorgebildet (Ex 24,7; Dt 9,9), von Paulus vollzogen (2 Kr 3,14), ist doch erst ziemlich spät in der Kirche üblich geworden, zumal inbezug auf das NT. Sie findet sich noch nicht bei Irenäus, auch noch nicht deutlich bei dem Antimontanisten von 194 (bei Eus. h. e. V, 16,3 *τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ*), dagegen mehrmals bei Clemens und in der doppelten Übersetzung testamentum und instrumentum bei Tertullian, aber selbst bei Origenes noch gelegentlich mit einem Ausdruck der Entschuldigung wegen der Ungenauigkeit dieses kirchlichen Sprachgebrauchs (GK I, 103—113). Man begnügte sich früher und vielfach auch noch in der späteren Zeit mit unbestimmten Ausdrücken, wie *αἱ γραφαί* (seltener *ἡ γραφή* für das Ganze) mit und ohne die Zusätze *ἅγιαι, ἱεραί, θεῖαι, κυριακαί*, oder mit volkstümlich ungenaueren Bezeichnungen der Hauptteile, wie „Gesetz und Evangelium", „Propheten und Apostel". Im Verkehr mit Andersgläubigen nannte man dieselben Schriften auch „unsere Schriften", „unsere Litteratur" (GK I, 86). Als solche galt aber natürlich nicht Alles, was Christen geschrieben hatten oder gar was Christen lasen, sondern die der christlichen Gemeinde als solcher gehörige und ihr im Unterschied von anderen Kreisen eigentümliche Litteratur. So meinte es der Gnostiker Valentin (Clem. strom. VI, 52), wenn er *τὰ γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ* in Gegensatz zu *τὰ γεγραμμένα ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις* stellte (GK II, 953 ff.). So die Aloger, wenn sie erklärten, die Schriften des Johannes seien „nicht wert, in der Kirche zu sein" (oben Bd I, 387,9). So Origenes, wenn er die in der Kirche als heilige Schriften geltenden Bücher oft *τὰ φερόμενα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις* oder *ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ* zu nennen pflegt (epist. ad. Arist. 1. 2. 4. 11; in Matth. tom. XIV, 21 [falsche LA *ἐν τῇ ἐκκλ*]; c. Cels. V, 54). Die Voraussetzung der Betrachtung gewisser Schriften als einer besonderen Klasse sowohl heiliger wie der christlichen Kirche gehöriger Schriften bildet der kirchliche, genauer der gottesdienstliche Gebrauch. Die Kirche

als solche hat, und in der Kirche in vollem Sinne befinden sich nur diejenigen Schriften, welche im Gottesdienst gelesen und der Erbauung und Belehrung der Gemeinden zugrunde gelegt werden. Cf. Can. Mur. l. 66 von gefälschten Briefen des Paulus quae in ecclesiam catholicam recipi non potest, l. 68 f. epistola Judae et . . . in catholica (sc. ecclesia) habentur, l. 72 von einer Schrift des Petrus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt, l. 77 f. vom Hirten se publicare . . . in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Die regelmäßige gottesdienstliche Lesung, welche bei Origenes, Eusebius u. a. häufig δημοσιεύεσθαι (seltener δημεύεσθαι) ἐν ἐκκλησίαις heißt (GK I, 128. 131; II, 111—114) war das wesentliche Merkmal der als heilige Schriften zu betrachtenden Bücher. Die Rezeption eines Buchs in die Kirche ist allemal eine Rezeption in den Kreis der gottesdienstlichen Lesebücher und damit der hl. Schriften (Orig. prol. in cant. Delar. III. 36 legenda suscipere). Dies bestätigt der ursprüngliche Gebrauch von ἀπόκρυφος im Gegensatz zu ἐνδιάθηκος und seinen älteren und jüngeren Äquivalenten Dieser von den Juden übernommene Begriff (hebr. גנוז, griech. zuweilen auch ἀπόῤῥητος Orig. ad. Afr. 12, opp. ῥητός z. B. Epiph. de mens. 3, 4; lat. libri secreti, opp. manifesti, vulgati, publici) bezeichnet ursprünglich nur den Ausschluß eines Buchs von der gottesdienstlichen Lesung, ohne daß damit ein abschätziges Urteil über den Ursprung oder den religiösen Charakter des Buchs ausgesprochen wäre (Dan. 12, 4. 9; 4 Esra 12, 36—38; 14, 18—48 cf. GK I, 123—142; II, 325). Diesen namentlich bei Origenes noch ganz rein erhaltenen Begriff darf man sich dadurch nicht verdunkeln lassen, daß schon vor Origenes ein Irenäus oder Tertullian über einzelne apokryphe Schriften, hauptsächlich wegen des mit demselben getriebenen Mißbrauchs ungünstig geurteilt haben. Einem Tertullian ist der Hirt eben damit apokryph, daß er von katholischen wie montanistischen Versammlungen unwert geachtet worden ist, „in die göttliche Urkunde eingetragen zu werden" (pud. 10. 20). Der durch den Gegensatz des Apokryphen ausgedrückte Begriff entbehrt freilich der vollen Bestimmtheit; denn erstens waren die Bücher, welche zur Lesung im Gottesdienst zugelassen wurden, nicht in der ganzen Christenheit, die seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts sich „die katholische Kirche" nannte (Ign. Smyrn. 8,2; Mart. Pol. inscr.), schlechthin dieselben. Insbesondere inbezug auf das NT bestanden bis über das 4. Jahrhundert hinaus bedeutende Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern. Zweitens schwankte innerhalb der einzelnen Orts- und Provinzialkirchen zeitweilig und bis in spätere Zeiten das Urteil über Aufnahme oder Ausschluß mehr als einer Schrift. Drittens ermangelte der Begriff der regelmäßigen gottesdienstlichen Lesung selbst der völligen Bestimmtheit. Es wurden kirchliche Sendschreiben, wie der erste Clemensbrief und der Brief des römischen Bischofs Soter in Korinth mehr als einmal am Sonntag der versammelten Gemeinde vorgelesen (Dionys. Corinth. bei Eus. s. e. IV, 23, 11); die Berichte über die Leiden und Siege der Märtyrer an ihren Todestagen u. dgl. m. Auch unter den aus der Apostelzeit vererbten Schriften müssen je nach ihrer Zweckmäßigkeit für die Erbauung Unterschiede inbezug auf die Häufigkeit oder Regelmäßigkeit ihres gottesdienstlichen Gebrauchs bestanden haben. Ohne diese Anlässe zur Unsicherheit der Grenzen der Bibel gäbe es keine Geschichte des Kanons. Aber trotz aller Unbestimmtheit der Begriffe und aller dadurch bedingten Schwankungen und Entwicklungen hat man während aller der Jahrhunderte, in welchen der Kanon eine Entwicklungsgeschichte gehabt hat, an der Identität des Kreises der kanonischen und des Kreises der gottesdienstlichen Lesebücher festgehalten. Wenn Augustin die Kanonizität der Weisheit Salomos verteidigt (de praed. sanct. 27. 29 GK II, 257), und wenn Theodor Mops. die Kanonizität des Hohenliedes bestreitet (Mansi, Coll. conc. IX, 227), so gilt beiden als entscheidendes Argument die nachweisliche lectio publica oder deren Gegenteil. Die Versuche, zwischen kanonischen Schriften und kirchlichen Lesebüchern zu unterscheiden, blieben ohne nachhaltige Wirkung und hinderten nicht, daß nach wie vor ἐκκλησιαζόμενος (in der Versammlung vorgelesen), ἐκκλησιαστικός bis ins Mittelalter hinein völlig gleichbedeutend mit κανονικός gebraucht wurde (s. unten). Der Hauptunterschied zwischen der Zeit vor und der Zeit nach 330—350 besteht darin, daß vor dieser Epoche die Frage, welche Schriften als hl. Schriften zu betrachten oder zur διαθήκη zu rechnen seien, im wesentlichen darnach beantwortet wurde, welche Schriften von altersher im Gottesdienst gelesen wurden, und daß hingegen nach dieser Epoche, seit man anfing, amtliche Listen der hl. Schriften aufzustellen, um allen Schwankungen und Ungleichheiten ein Ende zu machen, gleichzeitig verordnet wurde, daß nur diese Schriften zur gottesdienstlichen Lesung zugelassen und als Beweismittel in dogmatischen Erörterungen verwendet werden sollen. Fragt man aber,

worauf die Kirche sowohl vor den kirchenamtlichen Satzungen aus der Zeit von 350 an, als bei Aufstellung dieser Satzungen den gottesdienstlichen Gebrauch der betreffenden Schriften, auf welchem ihre Schätzung als hl. Schrift beruht, zurückführte, so begegnet uns überall die Antwort: diese und nur diese Schriften seien der Kirche zu solchem Gebrauch übergeben worden z. B. bei Clemens (strom. III, 93 *ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις* im Gegensatz zum Ägypterev.), Serapion von Antiochien (Eus. h. e. VI, 12, 3 von Pseudepigraphen *τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν*), Origenes (hom. in Luc. GK II, 625; über den Hebr. als kanonisch und paulinisch bei Eus. VI, 25, 13), Eusebius (h. e. III, 3, 2; 37, 2), Cyrill (catech. IV, 35), Athanasius (39. Festbr. GK II, 210), Rufin (expos. symb. 36 f. mehrmals ecclesiis traditi). Eine geschichtliche Kunde darüber, wer diese Bücher den Gemeinden als hl. Schriften übergeben und sie in den gottesdienstlichen Gebrauch eingeführt habe, besaß die altkatholische Kirche, soweit unsere Kenntnis ihrer Litteratur reicht, nicht. Wenn wirklich im Kanon des Muratori (s. d. A.) die Kanonisierung der Privatbriefe des Paulus durch sanctificatae sunt ausgedrückt ist, so ist der Mangel jeder Andeutung über das Subjekt und die näheren Umstände dieser Handlung ein beredtes Zeugnis dafür, daß um 200 eine geschichtliche Erinnerung davon nicht mehr vorhanden war. Indem Irenäus voraussetzt, daß die Evangelisten ihre Bücher geschrieben haben, um der Gemeinde damit zu dienen, gilt ihm die Abfassung der Evv. selbst als ein tradere des Ev. an die Kirche seitens der Apostel (I, 27, 2; III, 1, 1 besonders von Marcus cf. Eus. h. e. II, 15, 2; Iren. III, 11, 9; IV, 34, 1). Als ebenso selbstverständlich galt, daß die Briefe der Apostel und die Apokalypse zum Zweck nicht nur einmaliger Lesung und nicht nur für die in den Überschriften genannten Einzelgemeinden geschrieben worden seien. Von den Schriften des ATs war ohnehin kaum etwas anderes zu denken, als daß sie von den Aposteln den von ihnen gestifteten Gemeinden sofort „übergeben“ und zum fleißigen Gebrauch empfohlen worden seien (cf. Just. apol. I, 49). Es war daher nichts neues, wenn Athanasius die ganze Feststellung des Kanons der beiden Testamente als ein Werk der „Autopten und Diener des Worts von Anfang“ (Lc 1, 2), also der Apostel betrachtete, welche diese Schriften „den Vätern übergeben haben“ (GK II, 210). Vorsichtiger hatte Origenes von den Männern der Urzeit gesprochen (bei Eus. VI, 25, 12 *οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες*, was Severianus durch *οἱ παλαιοὶ τῶν ἐπισκόπων* wiedergiebt Cramer, Cat. VII, 115), oder von den Vätern, welche die Grenzen der hl. Schriften für ewige Zeiten gezogen haben (ad. Afric. c. 5); Cyrillus von den Aposteln und den Bischöfen der Anfangszeit, welche diese und nur diese Schriften (den Gemeinden) übergeben haben (catech. IV, 35) und Philaster von den Aposteln und ihren Nachfolgern, welche sogar das Verbot erlassen haben sollen, andere als die kanonischen Schriften in der katholischen Kirche zu lesen (haer. 88).

II. Das N. Testament um 170—220. Da uns keine Nachrichten über die Entstehung des NTs zu Gebote stehen, so sind wir darauf angewiesen, von einem in hellerem Licht stehenden Punkt der Entwickelung aus rückwärts schreitend, unter sorgfältiger Berücksichtigung der einschlagenden Thatsachen, welche uns auf diesem Wege aufstoßen, dem Ursprung näher zu kommen. Einen solchen Ausgangspunkt bietet uns die angegebene Periode. Schon zu Anfang derselben war der Kampf mit den häretischen Richtungen soweit entschieden, daß die Sekte Marcions und die Schulen der Gnostiker, unter welchen die des Valentinus die bedeutendste war, von der Kirche ausgeschieden waren. Die 156 begonnene montanistische Bewegung war noch in vollem Gang und wirkte während dieser Periode anregend nicht sowohl auf den Bestand des NTs, als auf die Würdigung seines spezifischen Wertes. Die Kirche hatte ein NT., wenn auch diese Bezeichnung erst im Verlauf der Periode allgemein üblich wurde (oben S. 171,35 ff.). Gerade gegenüber der Behauptung der Montanisten, daß mit dem Auftreten der phrygischen Propheten eine neue Epoche der Offenbarung eingetreten sei, welche mit der durch Christus und die Apostel erfolgten Offenbarung ebenbürtig sei, ja über diese hinausführe und wert sei, gleich dieser in schriftlicher Form der Gemeinde als Licht und Recht auf dem Wege ihrer weiteren Entwickelung dargeboten und erhalten zu werden, steigerte sich in der Kirche das Bewußtsein, daß die Zeit der endgiltigen Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels ihr Ende erreicht habe und somit auch der Kreis der Offenbarungsurkunden mit den letzten aus der Apostelzeit ererbten und im Gemeindegottesdienst gelesenen Schriften abgeschlossen sei (GK II, 4—22. 111—117; II, 75; Forsch. V, 16 f.). Im Gegensatz zum Montanismus wie zu den Häretikern betrachtete man Ap 22, 18 f. als den unüberschreitbaren Grenzstein der kirchlichen Bibel (der Antimontanist bei Eus. V, 16, 3; Iren.

IV, 33, 8; V, 30, 1; Tert. Hermog. 22; GK I, 113, A. 2; 115 A. 1). Und doch fehlte viel daran, daß die Bibel, insbesondere das NT, damals eine festbegrenzte Größe gewesen wäre. Der C. Mur. 6. 79 f. sagt deutlich genug, daß „die Apostel“ nicht ebenso wie „die Propheten“ in Bezug auf die Zahl abgeschlossen seien; er berichtet von Meinungsverschiedenheiten, welche unter den Katholiken über eine Schrift unter dem Namen des Petrus bestanden, und weist auf Verhandlungen über den Hirten hin, wobei es sich fragte, ob er gleich den Propheten und Aposteln zur Lesung im Gottesdienst zugelassen werden sollte. Vollends eine Vergleichung des Bestandes in den verschiedenen Teilen der Kirche würde noch andere beträchtliche Verschiedenheiten ans Licht gezogen haben. Aber trotz des lebhaften Verkehrs unter den Kirchen hat man sich damals auf derartige Vergleichungen kaum eingelassen. Im Gegensatz zu Marcion und Montanus überwog das Gefühl des gemeinsamen, unantastbaren Besitzes der katholischen Kirche an hl. Schriften, und selbst der Montanist bezeichnete die kirchliche Bibel beider Testamente im Unterschied von den Offenbarungen der neuen Propheten als communia instrumenta scripturarum pristinarum (Tert. monog. 4). Es gab in der That einen überall zu findenden eisernen Bestand, in Vergleich mit welchem die mehr oder weniger fraglichen Bestandteile der Sammlung wenig ins Gewicht fielen. Bei dem folgenden Nachweis im einzelnen wird zunächst abgesehen von der syrischen Kirche von Edessa, sowie von der bereits zur Sekte gewordenen judenchristlichen Kirche und den übrigen Sekten.

1. Die 4. Evv. Im Gegensatz zu dem selbstgeschaffenen Ev., welches Marcion seiner Gemeinde gegeben hatte, zu dem evangelium veritatis, welches die Valentinianer neben den 4 Evv. der Kirche gebrauchten, zu der Verwerfung des joh. Ev. seitens der Aloger, zu dem ausschließlichen Gebrauch des Mt oder des Mr bei anderen Parteien betont Irenäus, daß der Logos, der die Welt gebildet, der Kirche das Ev. in einer vierfachen Gestalt gegeben habe (III, 11, 8 *ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον*), welche zu verletzen eine Sünde gegen Gottes Offenbarung und Geist sei. Die Einheit und die ausschließliche Geltung der Evv. des Mt, Mr, Lc, Joh fand schon damals ihren Ausdruck darin, daß diese 4 Bücher als das eine und einzige Ev. (*τὸ εὐ.*) bezeichnet und, wo das Bedürfnis obwaltete, für Einzelnes den Zeugen namhaft zu machen, die Verfasser der 4 Teile des kirchlichen Ev.s in der Form *κατὰ Ματθαῖον, Μᾶρκον κτλ.* angeführt zu werden pflegten (Irenäus, C. Mur., Clemens, nicht Tertullian und niemals die Syrer). Wie wenig andere Evv. für den kirchlichen Gottesdienst jener Zeit in Betracht kommen, beweist das völlige Schweigen über solche bei Tertullian und im C. Mur., welcher es doch gleichzeitig nötig fand, zwei unechte Briefe des Paulus abzulehnen und die Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf andere Schriften zu erwähnen. Auch Clemens, welcher sich gegen die verschiedenartigen außerbiblischen und außerkirchlichen Schriften und Überlieferungen äußerst weitherzig zeigt, unterscheidet doch, wo es auf die einer Schrift zukommende Beweiskraft ankommt, scharf „die uns (d. h. der Kirche) übergebenen 4 Evv.“ von solchen Büchern wie das Ev. der Ägypter (strom. III, 93 oben S. 773, 5). Wo er von der Entstehung der Evv. handelt, berücksichtigt er nur die vier (bei Eus. h. e. VI, 14, 4), und er führt ev. Texte, welche von dem kirchlichen abweichen, auf Leute zurück, welche „die Evv. umsetzen“ (strom. IV, 41). Um diese Zeit und schon zu derjenigen des Irenäus fehlte jede Erinnerung daran, daß jemals in der Kirche d. h. im Gottesdienst derselben ein anderes Ev. außer den vieren gebraucht worden sei, und daß eines dieser Evv. eine Zeit lang um seinen Platz unter den kirchlichen Lesebüchern zu kämpfen gehabt habe. Vom joh. Evangelium leugneten auch seine entschlossenen Gegner, die Aloger um 170, nicht, daß es zu Lebzeiten des Apostels Joh. entstanden und seitdem „in der Kirche“ sei (Bd I, 387, 9). Als Tatian um 170—180 für seine syrischen Landsleute das Diatessaron verfaßte, sprach er schon durch diesen Titel aus, daß für die Herstellung eines kirchlichen Evangelienbuches selbstverständlich keine anderen Quellen als diese 4 Evv. in Betracht zu ziehen seien. Die Regel wird nur bestätigt durch die scheinbare Ausnahme, welche Serapion von Antiochien um 200 machte, indem er gewissen Leuten in der zu seinem Sprengel gehörigen Gemeinde von Rhosus gestattete, ein nach Petrus genanntes Ev. zu lesen (Eus. h. e. VI, 12, 2—6; GK I, 177 f.; II, 742—751; Zahn, das Petrusev. S. 2—5). Er that dies, wie er selbst sagt, ohne das Buch durchgelesen zu haben, und im Vertrauen auf die Rechtgläubigkeit der Leute, welche wegen ihrer Benutzung dieses Ev. Verdrießlichkeiten in der Gemeinde gehabt und an das Urteil des Bischofs appelliert hatten. Nachdem Serapion aber erfahren hatte, daß jene Leute heimliche Häretiker seien, wußte er sich von einer Sekte in Antiochien das Buch zu verschaffen, studierte dasselbe und schrieb, nachdem er dessen heterodoxen Charakter erkannt hatte, in diesem Sinne an die Gemeinde zu Rhosus.

seine frühere Nachsicht entschuldigend und seinen erneuten Besuch ankündigend. Selbst wenn mit dem Wortlaut seines Briefs die Auffassung verträglich wäre, wonach Serapion vorübergehend Lesung des Petrusev. im Gemeindegottesdienst zu Rhosus gestattet hätte, würde klar sein, daß dies eine Abweichung von der allgemeinen Gewohnheit gewesen wäre. Der Bischof der Metropole kannte das Buch gar nicht; nur bei einer häretischen Sekte konnte er ein Exemplar auftreiben, und sofort widerrief er sein anfängliches Urteil. In der That hatte er aber nur den Grundsatz angewandt, den auch Clemens, Origenes, der Verfasser der Didaskalia u. a., ja selbst Irenäus (in Bezug auf mündliche Erzählungen der Apostelschüler und das Werk des Papias) befolgt haben und den man später förmlich aussprach (Philaster haer. 88), daß auch apokryphe, pseudepigraphe und sogar häretische Schriften, welche den Anspruch erheben, von Propheten und Aposteln herzurühren, von den „Vollkommenen" ohne Schaden, ja sogar mit Nutzen, gelesen werden können. Die Kirche gehen sie nichts an; von deren Gottesdienst bleiben sie ausgeschlossen. Soweit das Gedächtnis der Lehrer um 170—220 zurückreichte, war von jeher wahr gewesen, was Origenes sagte: „Die Kirche Gottes billigt nur die 4 Evv." (hom. 1 in Luc., griechisch GK II, 627).

2. Die Briefe des Paulus. Überall rezipiert waren 13 derselben. Wenn in C. Murat. l. 60—63 die Rezeption der 4 Privatbriefe ausdrücklich gerechtfertigt wird, so scheint das weniger durch Erinnerung an eine spätere Einführung derselben in den Gottesdienst veranlaßt zu sein, als durch den eigenen Gedankengang des Verfassers, wonach die an 7 Gemeinden gerichteten Briefe des Paulus ebenso wie die 7 Briefe in Apk 1—3 von vornherein für die durch die symbolische Zahl repräsentierte Gesamtkirche berechnet waren. Die in dieses Schema nicht passenden Privatbriefe bedurften eben darum einer besonderen Rechtfertigung. Ob für die dort abgewiesenen Briefe an die Laodicener und Alexandriner (l. 63—68) damals von irgend jemand ernstlich der Anspruch der Rezeption erhoben wurde, wissen wir nicht. Vgl. jedoch Bd VII, 493f. Dagegen bestand zwischen großen Abteilungen der katholischen Kirche eine Verschiedenheit in Bezug auf den Hebräerbrief. Die Kirche von Alexandrien hat ihn von jeher als ein echtes Werk des Paulus in Verbindung mit den übrigen Briefen desselben gelesen und die Beobachtung seiner stilistischen Verschiedenheit hat dort nur Hypothesen über einen etwaigen Übersetzer des angeblich hebräisch geschriebenen Briefs hervorgerufen. Nachdem aber Origenes mit Hilfe der Annahme, daß Paulus die Ausarbeitung einem Schüler überlassen habe, die Tradition seiner Heimatkirche verteidigt hatte, blieb diese dort unangefochten und verbreitete sich von Alexandrien aus im ganzen Orient. Dagegen gehörte er bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus nicht zum NT der katholischen Kirche des Abendlandes. Das völlige Schweigen des C. Murat. und der Afrikaner von Cyprian bis zu Optatus und zum Mommsenschen Kanon wird durch das Zeugnis des Cajus von Rom (Eus. VI, 20), des Eusebius (h. e. III, 3, 5) u. a. bestätigt. Schon darum können Irenäus und Hippolytus, die ihn mit Hochachtung gelesen, aber dem Paulus abgesprochen haben, nicht als Zeugen dafür gelten, daß er zum NT der Kirchen von Lyon und Rom gehört habe (Bd VII, 505, 11—35). Daß er auch in Karthago um 220 weder als kanonisch noch als paulinisch galt, bezeugt Tertullian gerade durch die Art, wie er seine Berufung auf denselben an die vorangehenden Schriftbeweise anschließt (pud. 20). Wenn er ihn aber ohne jede Andeutung von Unsicherheit als Barnabae titulus ad Hebraeos citiert und weiter im Vergleich mit dem Hirten über ihn schreibt: receptior apud ecclesias epistola Barnabae, so giebt er eine Tradition wieder, welche weder die alexandrinische, noch diejenige der katholischen Kirche von Afrika und Rom war. Man wußte längst, daß dieselbe Stelle Hbr 6, 4—8, auf welche der Montanist Tertullian sich dort beruft, von den Novatianern in gleichem Interesse stark verwertet worden ist (Epiph. haer. 59, 2; Philaster haer. 89; Ambros. de poenit. II, 2). Erst neuerdings aber ist der Zusammenhang klar geworden. In den kürzlich ans Licht gekommenen Tractatus Origenis (ed. Batiffol, 1900 p. 108), deren Abfassung durch Novatian kaum mehr zu bezweifeln ist (vgl. N. kirchl. Ztschr. 1900, S. 348—360), wird Hbr 13, 15 ohne Umschweife als ein Wort des sanctissimus Barnabas mitten unter Sprüchen aus Paulus citiert Nicht in der katholischen Kirche Roms oder Karthagos, sondern in den montanistischen und sodann in den novatianischen Gemeinden war der Hbr und zwar als ein Werk des Barnabas recipiert. Ob auch in katholischen Gemeinden der Heimat des Montanismus, bleibt ungewiß.

3. Von der Apostelgeschichte (GK I, 192—197) ist nur zu sagen, daß sie überall unter dem Titel *πράξεις* (acta, später meist actus) *τῶν ἀποστόλων* als ein Werk

des Evangelisten Lucas anerkannt war, und daß ihre Zugehörigkeit zum NT nicht nur durch reichliche Benutzung zum Schriftbeweis bei Irenäus, Tertullian u. a., sowie durch ihre Stellung zwischen Evv. und Paulusbriefen im C. Murat. bezeugt ist, sondern auch durch die ausdrückliche Rüge gegen Marcion, daß er sie verworfen, d. h. nicht in sein NT aufgenommen habe (Tert. Marc. V, 2; praescr. 22; Pseudotert. haer. 16; indirekt auch kraft des Zusammenhangs Iren. III, 12, 12; 14, 1; 15, 1).

4. Die Apokalypse hat aus allen Teilen der Kirche die stärksten Beweise ihrer Anerkennung für sich aufzuweisen. Theophilus von Antiochien (gest. bald nach 180) und die Gemeinde von Lyon im Jahre 177 citieren sie als heilige Schrift (Eus. h. e. VI, 24, 1; V, 1, 58). Irenäus, welcher die Anfechtung des 4. Ev. durch die Aloger scharf verurteilt (III, 11, 9), und der C. Mur., welcher deren Polemik gegen dieses und die Briefe des Joh. zu berücksichtigen scheint (l. 16—34), halten die Apk einer Rechtfertigung nach dieser Seite hin nicht für bedürftig. Irenäus (V, 30, 2), Tertullian (fuga 1. 7; pud. 20) und Clemens (paed. II, 108) citieren sie gelegentlich als „die Apokalypse" schlechthin, obwohl es mehrere andere Schriften dieses Titels gab, von welchen Clemens eine sogar kommentiert hat (Eus. VI, 14, 1). Im Gegensatz zu der besonderen Hochschätzung der Apk bei den Montanisten haben die Aloger unter den joh. Schriften, die sie sämtlich für Werke Kerinths erklärten, die Apk in verächtlichstem Tone kritisiert (Bd I, 387). Aus dem gleichen Gegensatz ist es zu erklären, daß der Römer Cajus (vor 217) nur diesen Teil der Kritik der Aloger sich aneignete (Eus. V, 28). Hippolyt, der schon früher gegen die Aloger eine Apologie für das Ev. und die Apk verfaßt hatte, suchte nun in einer besonderen Schrift gegen Cajus dessen Kritik der Apk zu widerlegen (GK I, 220—262, II, 973—991). Keine Abteilung der katholischen Kirche hat sich damals in ihrer Hochschätzung der Apk irre machen lassen. Der Anspruch des Buchs, auf unmittelbarer Offenbarung beruhend und für alle Gemeinden bestimmt zu sein, sowie die alte Überlieferung, daß es erst um 95 geschrieben sei, begünstigte die Betrachtung dieses Buchs als des Schlußsteins des NTs (oben S. 773, 60).

5. Die „katholischen Briefe". Die Stellung der 7 Briefe, welche wir seit Anfang des 4. Jahrhunderts unter diesem Namen als integrierenden Bestandteil des NTs genannt (Eus. h. e. II, 23, 25; IV, 14, 1; Cyrill., cat. IV, 36; der echte Euthalius ed. Zacagni p. 405. 409) und schließlich mit Ausschluß anderer Schriften verwandter Art überall anerkannt finden, war um 200 eine sehr verschiedenartige. Dem ersten Brief des Johannes, der überall rezipiert war, müssen von vornherein die beiden kleineren Briefe gleichen Titels angehängt gewesen sein, wenn ihre Geschichte in der Kirche und selbst ihre Erhaltuug begreiflich sein soll. Gleiche Behandlung mit dem ersten erfährt der zweite direkt und indirekt bei Irenäus (I, 16, 3; III, 15, 8) und Clemens (strom. II, 66; hypot. Forsch. III, 92). Daß uns von der Auslegung des 3. Briefs in den Hypotyposen des Clemens nichts erhalten ist, kann das doppelte Zeugnis des Eusebius (h. e. VI, 14, 1) und des Photius (cod. 109), daß er sämtliche katholische Briefe darin behandelt habe, nicht entkräften. Die Zweifel, welche der unbedingten Anerkennung von 2. und 3. Joh in manchen Teilen der Kirche mehr oder weniger lange im Wege standen, betrafen nach Origenes (bei Eus. VI, 25, 10) und dem Mommsenschen Kanon (GK II, 14), sowie nach dem Bestand der Peschittha und des griechischen NTs von Antiochien im 4. Jahrhundert überall und stets diese beiden Briefe in gleichem Maße. Es ist auch überwiegend wahrscheinlich, daß der C. Mur. l. 69 (s. d. A.) die beiden kleineren Briefe als rezipiert bezeichnet, dies jedoch nicht, ohne anzudeuten, daß ihre Abfassung durch den Apostel Joh allerdings nur durch die in der Kirche übliche äußere Titelüberschrift verbürgt sei. Wo man nicht wußte, daß der Apostel Joh im Kreise seiner Schüler ὁ πρεσβύτερος genannt worden war, konnten Bedenken gegen seine Autorschaft die Stellung der Briefe des Presbyters im NT um so leichter erschüttern, als sie schon wegen ihres geringen Umfangs nur selten an der öffentlichen Lesung teilnehmen konnten, und auch selten Gelegenheit war, sie zu citieren. Ähnlich verhält es sich mit dem Brief des Judas. Während er von Clemens als ein „katholischer Brief" kommentiert (Forsch. III, 83, 10), von C. Mur. l. 68 als in der katholischen Kirche rezipiert bezeichnet, von Tertullian (de cultu fem. I, 3) als beweiskräftige Schrift eines Apostels citiert worden ist, deutet Origenes, der ihn sonst unbedenklich citiert, einmal an, daß er nicht allgemein anerkannt werde (tom. XVII, 30 in Matth.). Er war im 4. Jahrhundert ein Antilegomenon (Eus. III, 25, 3), wurde unter anderem auch wegen seiner Benutzung jüdischer Apokryphen von manchen für unecht erklärt und verworfen (Hieron. v. ill. 4 cf. Eus. II, 23, 25) und nicht nur von den Antiochenern und Syrern, sondern auch von Afrikanern um 360 (C. Momms. GK II,

144 f.) stillschweigend ausgeschlossen. Er hatte also seine anfängliche Kanonizität später in weiten Kreisen wieder eingebüßt. — Der Brief des Jakobus, welcher sehr früh im Abendlande gelesen worden ist und wahrscheinlich dem Irenäus, vielleicht auch dem Hippolytus bekannt war (Einl. I[2], 92. 97 ff.; GK I, 323—325. 962; Bonwetsch, Stud. z. d. Komm. Hippolyts S. 26), hat bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts in keiner abendländischen Kirche zum NT gehört. Das völlige Schweigen des C. Murat. und des C. Momms. über ihn wird durch das negative Zeugnis der lateinischen Schriftsteller derselben Zeit bestätigt. Dagegen scheint er bei den Griechen des Ostens zu den am allgemeinsten anerkannten Schriften gehört zu haben. Daß Clemens ihn kommentiert hat, ergiebt sich nicht nur aus dem allgemein lautenden Zeugnis des Eusebius und des Photius (s. vorhin S. 776, 38), sondern auch durch Kombination der vorhandenen Fragmente der Hypotyposen (Forsch. III, 150 f.; VI, 257. 271; GK I, 322. 349). Obwohl Origenes einmal ihn als Antilegomenon charakterisiert (s. unten V), steht er im C. Clarom. l. 65 noch vor dem 1. Joh., und er würde in der später abgeschlossenen Hebdomas der kath. Briefe (Eus. h. e. II, 23, 25; Cyrill, Euthalius, Athanasius, Epiphanius, Gregor Naz.), sowie bei denjenigen Griechen und Syrern, welche nur 3 kath. Briefe anerkannten, nicht regelmäßig die erste Stelle einnehmen, wenn sein Ansehen nicht im griechischen Orient ein besonders gesichertes gewesen wäre. Beachtenswert sind die Citate bei Methodius (ed. Bonwetsch S. 291, 26), wo er fälschlich dem Paulus zugeschrieben wird, und S. 249, 14). Wenn er noch um 325 von manchen für unecht erklärt wurde (Eus. II, 23, 25) und daher von Eusebius unter die Antilegomena gerechnet wurde (III, 25, 3), so kann sich dies ebenso wie die gleichbedeutende Bemerkung des Origenes nur auf die damals noch andauernde Ablehnung seitens der Lateiner und der Syrer beziehen. — Die allgemeine Anerkennung des 1. Petrusbriefes um 200 ist durch Irenäus, die Epist. Lugd. von 177, Clemens, dessen Auslegung wir noch besitzen, Tertullian, Hippolytus u. a. (GK I, 303—306), sowie durch den Gebrauch im 3. Jahrhundert (Cyprian und seine Zeitgenossen; Origenes bei Eus. VI, 25, 8 *μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην*) verbürgt. Es würde C. Mur. eine unerklärliche Ausnahme machen, wenn er ihn gar nicht erwähnt hätte. Es ist daher wahrscheinlich an der Stelle, wo von einer Schrift des Petrus oder mehreren solchen die Rede ist, ursprünglich vom 1. Petrusbrief gesagt gewesen, daß er ebenso wie die joh. Apokalypse recipiert sei, während gegen die kirchliche Lesung des 2. Petrusbriefs von manchen Katholiken protestiert werde (s. d. A.). Dies würde voraussetzen, daß er im Umkreis von Rom nicht ganz unbekannt, aber nicht gleich dem 1. Pt rezipiert war. Ob Irenäus ihn gekannt, bleibt zweifelhaft; von Hippolytus dagegen ist dies mit Sicherheit zu behaupten (GK I, 316 f.; in den seither bekannt gewordenen Schriften, Berl. Ausg. I, 1, 164, 19; 210, 8; 240, 2; I, 2, 120, 22). Andererseits fehlt jedes Zeugnis dafür, daß der 2. Pt im Abendland vor 350 zum NT gehört habe. Im C. Momms. wird geradezu gegen den Versuch seiner Kanonisierung protestiert. Anders im Orient. Ist nicht zu beanstanden, daß Clemens ihn kommentiert habe (vorhin S. 776, 38), so war er doch, wie das große lat. Fragment der Hypotyposen beweist, in der Bibel des Clemens nicht dem 1. Pt angeschlossen (Forsch. III, 154). Origenes scheint ihn zwar selbst für echt und für eine hl. Schrift zu halten (hom. 13, 6 in Num.; hom. 4, 4 in Lev.; comm. in Rom. lib. IV, 9; VIII, 7), bekennt aber doch, daß die Meinungen über ihn geteilt seien (Eus. IV, 25, 8). Er muß von alter Zeit her im Orient eine andere Stellung zum NT gehabt haben, als der 1. Pt, wenn man erwägt, daß Eusebius (h. e. III, 3, 1) es geradezu als die ihm zugekommene Überlieferung bezeichnet, daß er nicht *ἐνδιάθηκος* sei; ferner daß noch Didymus um 380 ihn für unecht und nicht kanonisch erklärt, obwohl er ihn selbst kommentiert, häufig genug citiert und ohne Protest anerkennt, daß er öffentlich gelesen werde (Migne S. gr. 39, 1774); endlich daß er von den Antiochenern und den Syrern um dieselbe Zeit beharrlich abgelehnt wurde, obwohl es ihm an Zeugnissen aus der Zeit vor Eusebius auch in Asien keineswegs fehlte (GK I, 312 f.). — Eine ähnliche Stellung nahm um 200 und auch späterhin der sogenannte Brief des Barnabas in Alexandrien, aber unseres Wissens nur dort, ein. Clemens hat ihn in seinem Bibelkommentar ausgelegt und zwar, wie es scheint, im Anschluß an die später ausschließlich so genannten kath. Briefe (Eus. VI, 14, 1). Origenes giebt ihm das Attribut „katholisch" (c. Cels. I, 63), welches er sonst dem 1. Pt (Eus. VI, 25, 5), dem 1 Jo (de orat. 22; tom. 17, 19 in Matth.) und, wie schon Clemens (Forsch. III, 83, 10), dem Jud. giebt (l. VI in Rom.). In dem wahrscheinlich von Origenes verfaßten biblischen Onomastikon war auch der Barnabasbrief berücksichtigt und zwar als einer der kathol. Briefe (GK II, 948—953). Im C. Clarom. l. 70 steht er hinter den 7 kath. Briefen und vor Apokalypse und AG. Erst

spätere Entscheidungen haben ihn auch in Alexandrien aus dieser Verbindung und damit überhaupt aus dem Verband des NTs entfernt. Vgl. jedoch das Verzeichnis der 60 Bücher, die Stichometrie bei Nicephorus (GK II, 292. 299) und ein armenisches Verzeichnis (Forsch. V, 116. 117. 121 ff. 136). — Anhangsweise sind hier der Brief des Clemens von Rom oder vielmehr der römischen Gemeinde an die korinthische und die irrtümlicherweise unter dem Namen eines zweiten Korintherbriefs des Clemens demselben angehängte Predigt zu erwähnen (GK I, 351—360; II, 193. 289. 301). Obgleich sie wegen ihrer eine Ortsgemeinde nennenden Adresse nicht zu den katholischen Briefen zu passen scheinen, sind sie doch im Canon. apost. 85 gerade an diese als heilige Schriften angeschlossen und in der Handschrift des 11. Jahrhunderts, welche uns den 2. Clem. vollständig erhalten hat, zwischen den Barnabasbrief, der ein katholischer war, und die Lehre der 12 Apostel gestellt. Zwischen den kathol. Briefen und den Paulinen stehen sie in einer a. 1170 geschriebenen syrischen Hs., und es ist dort wenigstens der 1. Clem. als ein katholischer bezeichnet. Wahrscheinlich hat auch Epiphanius (haer. 30, 15) nur vermöge einer Verwechselung statt dieser Clemensbriefe zwei andere Briefe unter dem Namen des Clemens (de virginitate) als ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι (d. h. katholisch) αἱ ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις ἀναγινωσκόμεναι bezeichnet. Für eine ehemalige Verbindung beider Briefe mit dem NT zeugt ferner der alexandrinische Bibelkodex, in dessen Index und Text sie hinter der Apk, im Index aber vor der Angabe der Summa aller biblischen Bücher stehen (GK II, 289), ferner ein armenisches Verzeichnis (Forsch. V, 116. 123 f.), vor allem aber die Versicherung des Eusebius (III, 16), daß der 1. Clem. von altersher und auch noch zu seiner Zeit in sehr vielen Kirchen öffentlich gelesen wurde. Daß dies wenigstens früher auch mit dem 2. Clem. geschehen sei, welcher in der Überlieferung untrennbar mit jenem verbunden erscheint, deutet er III, 38, 4 an. Von Korinth aus, wo der 1. Clem. um 170 zuweilen im Gottesdienst gelesen wurde (oben S. 772, 35), hat sich dieser Brauch mit dem Brief selbst verbreitet, und zwar wahrscheinlich zuerst nach Alexandrien, später zu den Syrern. Clemens Alex. citiert ihn häufig (Lightfoot, S. Clement I, 158 f.), einmal strom. IV, 105 als Schrift des Apostels Clemens, Origenes als Schrift eines Apostelschülers, dem Paulus Phil 4, 3 ein gutes Zeugnis ausgestellt (tom. 6, 30 in Joh.; princ. II, 3, 6). Citate und Anspielungen finden sich bei den Alexandrinern Dionysius (c. 260), Petrus (c. 305), Didymus (c. 380), Timotheus (c. 460), und wahrscheinlich beziehet sich auf diese Briefe, was von kirchlicher Rezeption zweier Clemensbriefe bei den Koptn überliefert ist (Assemani Bibl. or. III, 14). Ihre Verbindung mit dem NT ist jedoch eine losere, als die des Barnabas. Clemens Al. hat sie nicht wie diesen in den Hypotyposen behandelt; sie fehlen im Cat. Clarom. Eusebius erwähnt sie nicht unter den Antilegomena (III, 25, vgl. jedoch Forsch. V, 123). Im Abendland haben sie nie ein Verhältnis zum NT gehabt. Irenäus citiert den 1. Clem. nur ebenso wie den Philipperbrief Polykarps als ein gewichtiges Zeugnis für den Fortbestand der apostolischen Tradition in nachapostolischer Zeit (III, 3, 3—4).

6. Sonstige Schriften von vorübergehender Kanonizität. Obenan ist hier der Hirt des Hermas zu nennen (GK I, 327—347). Irenäus (IV, 20, 2), Tertullian vor seiner Entscheidung für den Montanismms (orat. 16) und Clemens (passim vgl. GK I, 329) haben ihn durchaus als heilige Schrift behandelt. Es fehlt auch nicht an Spuren davon, daß er damals in Antiochien gleiches Ansehen genoß (l. l. 232). Zu Anfang des 3. Jahrhunderts aber sind, wie man aus C. Mur. l. 73—80 und Tert. pud. 10. 20 sieht, in katholischen und montanistischen Gemeinden zu Karthago und Rom Verhandlungen über den Hirten geführt worden, deren Ergebnis jedenfalls eine Lockerung des Bandes zwischen dem Hirten und der Bibel war. Der Montanist Tertullian in seiner scharfen Polemik gegen die unter anderem auf den Hirten sich stützende laxe Disziplin des römischen Bischofs drückte dies schroff so aus, daß der Hirt nicht wert gefunden worden sei, in die göttliche Urkunde eingetragen zu werden, sondern von allen kirchlichen Versammlungen beider Parteien für apokryph, ja für eine Fälschung erklärt worden sei. Mögen die Montanisten so geurteilt haben, so doch nicht die Katholiken. Nach dem C. Mur. (s. d. A.) ist der Hirt zwar von der öffentlichen und regelmäßigen Lesung, welche das Vorrecht der prophetischen und apostolischen Schriften ist, ausgeschlossen, andererseits jedoch seine Lesung nicht nur erlaubt, sondern auch anbefohlen worden. Diesem milden Urteil, dem ersten Versuch, eine Klasse deuterokanonischer Schriften zu bilden, entspricht der Erfolg. Bischof Kallistus und sein Klerus um 220 stützten sich mit Wort und That auf den Hirten (Tert. pud. 20); auch deren Gegner Hippolyt verleugnete nicht seine Vertrautheit mit demselben. Es entstanden zwei lat. Übersetzungen des Buchs. Ein unbekannter römischer

Bischof (Pseudocypr. de aleat. 2, 3) citiert es als divina scriptura. Novatian (trin. 2, früher als die jüngst gefundenen Predigten und vielleicht vor seiner Separation geschrieben) weist mit legimus auf den Hirten als ein anerkanntes Lehrbuch hin. Commodian hat es eifrig gelesen. Die lat. Liturgien zeugen von dem fortdauernden Einfluß des Buchs (GK I, 346 cf. Mai, scr. vet. n. coll. III, 2, 247 a. E.). Trotzdem war durch jene kirchlichen Beschlüsse um 200—210 das schließliche Schicksal des Hirten im Occident (Hier. v. ill. 10) im voraus entschieden. Daß im Orient derartige Entscheidungen damals nicht getroffen worden sind, beweist die weitere Geschichte des Hirten (s. u. S. 791, 60; 793, 25 ff.). — Während Clemens den Hirten, vielleicht wegen seines großen Umfangs, in seinem kurzgefaßten Bibelkommentar nicht behandelt hat, hat er die Apokalypse des Petrus, ein kleines Büchlein von kaum 300 Zeilen (C. Clarom. l. 75: 270; Stich. Niceph. l. 46: 300), dessen wert geachtet (Eus. VI, 14, 1; Forsch. III, 65. 127. 154, GK I, 308—310; II, 810—820). Im C. Clarom. bildet sie den Schluß der ganzen Liste (Barnabas, Apk Jo, AG, Paulusakten, Apk Petri), im Verzeichnis der 60 Bücher und in einer armenischen Liste steht sie unter den Apokryphen (GK II, 292; Forsch. V, 116. 121. 136), bei Nicephorus zwischen Apk Jo und Barnabas unter den Antilegomena (GK II, 299), so auch bei Eusebius, hier aber in der zweiten Abteilung derselben, welche er für unecht erklärt (III, 25, 4 vgl. III, 3, 2). Während bei Origenes nicht einmal Kenntnis dieser Apk sicher nachzuweisen ist (Forsch. V, 112?) und überhaupt ein Fortleben derselben in Alexandrien nicht bezeugt ist, finden wir sie bei dem heidnischen Autor, welchen Makarius von Magnesia bestreitet (Porphyrius?), als ein halbheiliges Buch der Christen citiert, ohne daß der christliche Polemiker diese Voraussetzung bestreitet (Apocrit. IV, 6. 7. 16). Nach Sozomenus (h. e. VII, 19; GK II, 813) las man noch um 430 in einigen Kirchen Palästinas diese Apk alljährlich bei der Vorfeier des Osterfestes. Von Bekanntschaft des Abendlands mit derselben fehlt jede glaubhafte Kunde. Ueber Hippolyt und C. Mur. s. letzteren Artikel. Auch was Bonwetsch, Stud. zu Hipp. S. 27, beibringt, ist nicht beweisend und beruht auf der Voraussetzung, daß das von Bouriant zugleich mit einem Fragment des Ev. des Petrus herausgegebene apokalyptische Stück aus der Apk des Petrus herrühre. Dies ist aber eine bloße Hypothese und zwar eine unwahrscheinliche. In diesem Stück ist kein einziges der sicheren Citate aus der Apk des Petrus, die doch ein ganz kleines Buch war, genau wiederzufinden. Die schriftstellerische Form ist ganz diejenige des Petrusev. Hier wie dort redet der Apostel Petrus (in der angeblichen Apk c. 4, 12—5, 15; 10, 25; 11, 26) zugleich im Namen der 12 Apostel (c. 2, 5—3, 8; 4, 11—5, 20). Auch hier wird Jesus nie mit Namen, sondern ὁ κύριος genannt. Die jüngere, erst nach Muhammed entstandene arabische Apk des Petrus zeigt Berührungen mit einem Citat bei Clemens und mit dem 2. Pt, dagegen keine mit der angeblichen Petrusapokalypse (vgl. Bratke, ZwTh Bd 36, II [1893], S. 454—493). Diese ist nur ein weiteres Fragment des Petrusevangeliums (vgl. Dieterich, Nekyia S. 16), welches unter anderem auch aus der sicherlich ältern Apk des Petrus geschöpft hat, wie die Vergleichung des Citats bei Clem. ecl. 41 mit der falschen Apk c. 11, 26 zeigt. — Die „Lehre der 12 Apostel" wird von Clemens (strom. I, 100) und Origenes (princ. III, 2, 7) als hl. Schrift citiert und fleißig benutzt. Auch während der folgenden Jahrhunderte ist nur für Ägypten gottesdienstliche Verwendung des Buchs sicher zu beweisen (Forsch. III, 278—287; GK I, 360—368; Harnack, Die Apostellehre 2. Aufl. 1896). Dies genügt, um zu erklären, daß Eusebius (h. e. III, 25, 4) es unter den Antilegomena zweiten Rangs, die Stich. Niceph. l. 68 unter den Apokrypha, Rufin (expos. symb. 38) mit verändertem Titel unter den libri ecclesiastici nennt. Bekannt geworden ist es auch in der Umgegend von Antiochien, wo der Verfasser der Didaskalia und später der Verfasser der Const. apost. es benutzt haben, und im Abendland, wo eine lat. Übersetzung entstand. Das vereinzelte Citat bei Pseudocyprian de aleat 4, 5 (in doctrinis apostolorum) mitten unter durchweg sehr freien kanonischen und apokryphen Citaten stimmt zu wenig mit der griechischen Didache, um Schlüsse zu gestatten. — Apokryph. Apostelgeschichten sind in der alten Kirche vielfach ohne Kritik gelesen worden. Tertullians Grundsatz in Bezug auf die im NT nicht mehr erzählten Martyrien der Apostel (Scorp. 15 haec ubicumque jam legero, pati disco) wurde auf die fabelhaftesten und die heterodoxesten Dichtungen ausgedehnt. Ein näheres Verhältnis zum NT haben doch nur die im Sinne des Kirchenglaubens geschriebenen Akten des Paulus gewonnen (GK II, 685—891; NKZ 1897, S. 933—940). Der Aufführung derselben zwischen dem Hirten und der Petrusapokalypse im C. Clarom. l. 74, an der Spitze der Antilegomena zweiten Rangs bei Eusebius (III, 25, 4 cf. III, 5) und an der

Spitze der Apokrypha in der Stichom. Niceph. l. 63 entspricht der achtungsvolle Ton, in welchem Origenes (princ. I, 2, 3; tom. 20, 12 in Jo), wahrscheinlich aber auch Clemens (strom. VI, 43; GK II, 827. 879) sie citiert hat. Seitdem wir wissen, was früher nur vermutet wurde, daß der sogen. 3. Korintherbrief, welcher bei den Syrern des 4. Jahrhunderts volle Kanonizität besaß, den Paulusakten entnommen worden ist, haben wir eben daran einen Beweis für das hohe kirchliche Ansehen dieser Akten. Auch im Abendland wurden sie gläubig gelesen z. B. von Hippolyt (Comm. in Dan. III, 29, 4 = Niceph. Call. h. e. II, 25, GK II, 880), ohne jedoch dort in Verbindung mit der Bibel gesetzt zu werden. Vielleicht hat die durch Tertullian bapt. 12 mitgeteilte, von Hieronymus v. ill. 7 fortgepflanzte Kunde, daß der Presbyter in Asien, welcher die Akten der Thekla, die nur ein Teil der Paulusakten sind, verfaßt hat, infolge seines Geständnisses genötigt wurde, sein Amt niederzulegen, dazu gedient, das Ansehen des sehr ausführlichen und wohlgemeinten Buchs im Abendland zu untergraben, cf. Pseudocypr. de rebapt. 17 (geschrieben um 380): in quo libro contra omnes scripturas etc.

Das NT der griechischen und lateinischen Kirchen um 170—220 umfaßte als unveräußerlichen Bestand: die 4 Evv., 13 Briefe des Paulus, AG, Apk, 1 Pt, 1 Jo (dem aber regelmäßig auch 2 und 3 Jo angehängt waren), wahrscheinlich auch Judas. Sieht man von den erst um 200—210 geführten Verhandlungen über den Hirten ab, so wäre auch dieser hier zu nennen. Dagegen bestanden Verschiedenheiten und Schwankungen in Bezug auf Ja, Hbr, 2 Pt, Apk des Petrus, Apostellehre, Barnabas, 1. und 2. Clem., Akten des Paulus und, wie bemerkt, den Hirten. Die Art, wie die Kirchenlehrer über die kirchliche Geltung der Bestandteile des Grundstocks, besonders auch in ihrer Polemik gegen Marcion, die Gnostiker und die Aloger sich äußern, schließt die Möglichkeit aus, daß erst zu Lebzeiten eines Irenäus (geb. c. 115 s. oben S. 409) oder der Lehrer des Clemens diese Sammlung gottesdienstlicher Lesebücher entstanden sei und erst um 150 oder 170 einem früheren chaotischen Zustand ein Ende bereitet habe. Es fehlten der Kirche um diese Zeit auch die Organe und Verfassungsformen, um in den autonomen Orts- und Provinzialkirchen mit so gleichmäßiger Wirkung Bücher, welche sich im Gottesdienst der einen oder anderen Kirche eingebürgert hatten, zu verdrängen und durch eine in der Hauptsache identische Sammlung zu ersetzen. Jeder Versuch eines Staatsstreiches mit solcher Absicht würde, selbst wenn die Bischöfe aller Hauptkirchen an der Verschwörung beteiligt gewesen wären, an dem zähen Widerstand provinzialer Eigenart gescheitert sein, dessen Stärke man an den Osterstreitigkeiten und der montanistischen Bewegung beobachten kann; jedenfalls würde er aber einen Kampf um das NT entzündet haben, der länger gewährt und stärkere Spuren in der Geschichte zurückgelassen hätte, als jene Kämpfe um das Passah und die neue Prophetie. Am allerunbegreiflichsten aber wäre unter dieser Voraussetzung, daß nach amtlichen Verhandlungen, an welchen alle Hauptkirchen hätten beteiligt sein müssen, die einzelnen Kirchen, ohne nacheinander zu fragen, und voneinander zu wissen, den Ja oder den Hbr teils als hl. Schrift gelesen, teils völlig ignoriert haben. Daß das NT um 200 nicht das Ergebnis einer um 150 oder 170 stattgehabten Revolution, sondern einer weiter zurückliegenden Entwickelung ist, beweist auch der Zustand der Texte um 200. Sie zeigen eine Mannigfaltigkeit, welche nur beim Mangel jeder die Gesamtkirche umfassenden Kontrolle sich bilden konnte. Zumal seitdem Marcion seiner Gemeinde ein festumgrenztes NT mit einem bis aufs Jota festgestellten Text gegeben hatte, konnte in der Kirche nicht mehr ein NT geschaffen oder redigiert werden, welches nicht nur in Bezug auf die dazu gehörigen Bücher fließende Grenzen zeigt, sondern auch in Bezug auf wichtigste Stücke des Textes, wie das Aposteldekret und den Marcusschluß, den einzelnen Kirchen die Wahl oder vielmehr ihre besondere Gewohnheit freigab.

III. Das NT um 140—170. Valentin hatte seine Schule gegründet, welche in verschiedene von einander abweichende Zweige gespalten und von der Rhone bis zum Tigris verbreitet, eine reiche litterarische Thätigkeit entfaltete, ohne so entschieden wie Basilides u. a. sich von der Kirche getrennt zu halten. Marcion gründete zu Rom, nachdem er sich wahrscheinlich im Jahre 147 von der katholischen Kirche losgesagt hatte, seine eigene Kirche. Neben dem Kampfe gegen diese Richtungen waren die litterarischen Vertreter der Kirche hauptsächlich mit Verteidigung des Christentums vor den heidnischen Obrigkeiten und Bevölkerungen beschäftigt, und gerade diese apologetische Litteratur, welche wenig Gelegenheit bot, über die hl. Schriften der Christen zu handeln, ist uns in vielen Stücken erhalten, während die gleichzeitigen Streitschriften gegen die Häretiker bis auf wenige Bruchstücke und Titel zu Grunde gegangen sind. Dies erschwert die Untersuchung, ohne sie doch unmöglich zu machen.

1. Marcions Bibel (GK I, 585—716; II, 409—529, wo auch die ältere Litteratur verzeichnet ist). Über diese sind wir hauptsächlich durch Tertullian, welcher den Ketzer durch sein eigenes NT bekämpfen wollte und zu diesem Zweck dasselbe von Anfang bis zum Schluß durchgeht (c. Marc. IV—V), demnächst durch Excerpte aus demselben bei Epiph. haer. 42, aber auch durch viele zerstreute Nachrichten bei Griechen und Syrern bis ins 5. Jahrhundert hinein so gut unterrichtet, daß die Versuche, es zu rekonstruieren, nicht vergeblich geblieben sind. Marcion hatte neben seinem NT eine zur Rechtfertigung seines dogmatischen Standpunktes und seiner kritischen Ausgabe des NTs bestimmte Schrift „die Antithesen" ausgehen lassen, welche das symbolische Buch seiner Kirche wurde und von Tertullian, Ephraim u. a. studiert worden ist. Indem Marcion die im AT beurkundete Offenbarung verwarf, ließ er seine ganze Bibel nur aus zwei Büchern bestehen, einem *εὐαγγέλιον* und einem *ἀποστολικόν*, beide ohne den Namen eines Verfassers im Titel. Da ihm Paulus als der einzige Prediger des unverfälschten Ev.s unter den Aposteln galt, umfaßte das Apostolikum nur 10 Briefe des Paulus in folgender Ordnung: Ga, 1. 2 Ko, Rö, 1. 2 Th, Laodic. (= Eph), Kol, Phil, Philem.. Daß diese Sammlung eine von ihm in der Kirche vorgefundene, anders gestaltete Sammlung der Paulusbriefe voraussetzt, liegt auf der Hand. Durch exegetische Beweisführung hat er zu zeigen gesucht, daß der Brief, den die Kirche unter dem Titel *πρὸς Ἐφεσίους* fortpflanzte, der Kol 4, 16 erwähnte Brief sei und darum vielmehr *πρὸς Λαοδικεῖς* zu überschreiben sei (Tert. c. Marc. V, 17 cf. V, 11). Die in der Kirche nicht übliche Voranstellung des Ga hatte er damit gerechtfertigt, daß Paulus in diesem Brief wie in keinem andern seinen Standpunkt gegenüber dem Judaismus klargestellt habe (c. Marc. V, 2 cf. IV, 3). Er hat nach einer Andeutung Tertullians (V, 21) die Briefe an Ti und Tit als Privatbriefe abgelehnt, während er den an Philemon, aber zugleich an dessen Hausgemeinde gerichteten Brief aufnahm, und zwar diesen allein unverkürzt. Alle übrigen hat er durch bedeutende Streichungen, kleine Textänderungen und kühne Umgestaltungen gründlich umgearbeitet. Voraussetzung war, daß die Fälschung der evangelischen Lehre, deren schon die Urapostel sich schuldig gemacht haben, von ihnen und ihren Nachfolgern in der Kirche (Tert. V, 19 pseudapostoli nostri et judaïci evangelizatores) auch auf die Briefe des Paulus ausgedehnt worden sei. Weder auf geschichtliche Überlieferungen, noch auf alte Urkunden, die das Ursprüngliche bewahrt hätten, hat Marcion sich berufen, sondern hat lediglich auf Grund seiner Anschauung vom wahren Christentum und vom Ev. des Paulus den kirchlichen Text der Briefe kritisiert und mit divinatorischer Kritik den seinigen hergestellt. So auch in Bezug auf das Evangelium. Er baute sein Ev. auf die Kritik der in der Kirche gebrauchten Evv. Ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum hat er nach Tert. IV, 3, gestützt auf Ga 2, 1—14, die Urapostel der Übertretung und Heuchelei bis zur depravatio evangelii verdächtig erklärt und der interpolatio scripturae beschuldigt (Tert. V, 3), wenn er auch ein gewisses Dunkel darüber walten ließ, was die im Judaismus befangenen Verfasser der Evv. und was die späteren Fälscher verschuldet haben (GK I, 591 f. 651—66). Daß er das Ev. des Lukas, welches er seinem neuen Ev. zu Grunde legte, als ein Werk des Paulusschülers Lukas kannte, bekundet er schon dadurch, daß er Kol 4, 14 diesen judaïcus evangelizator (bei Tertullian = evangelista) des ehrenden Prädikats „der liebe Arzt" beraubt hat. Gegen Sprüche, welche dem Mt eigentümlich sind, wie Mt 1, 23; 5, 17; 19, 12, hat Marcion ausdrücklich polemisiert (GK I, 663—671). Es ist auch kaum zu bezweifeln, daß er einzelne kleinere Stücke aus Mt und Jo in sehr geschickter Auswahl seinem Ev. einverleibt hat, so Mt 20, 23 (oder Mc 10, 40); Jo 13, 3—17. 34; 15, 19 (GK I, 671—680). Vor allem aber bezeugt sein Ev., soweit wir seinen Wortlaut wiederherstellen können, daß ihm ein Text des Lc vorlag, welcher infolge langjähriger Verbindung mit den Evv. des Mt und Mc mit den Texten dieser vielfach gemischt war. Dagegen ist bis heute keine Spur vom Einfluß eines außerkanonischen Ev. bei Marcion nachgewiesen worden. Hieraus folgt, daß das Ev. der römischen Gemeinde, von welcher Marcion sich trennte, um 140 ebenso wie um 200 aus unseren 4 Evv. bestand. Auch die von Marcion vorgefundene Sammlung der Paulusbriefe unterschied sich in nichts von derjenigen im C. Mur. Wir hören nicht einmal von Polemik Marcions gegen Sätze und Lehren des Hbr. Daß er Briefe der Pseudapostel Petrus und Johannes oder des durch Ga 2, 9. 12 in so schlimmes Licht gestellten Jakobus, wenn er sie in kirchlichem Gebrauch fand, ebensowenig wie die Schriften des Judengotts in seiner Gemeinde dulden konnte, liegt auf der Hand. Die Apk und die AG scheint er ausdrücklich verworfen zu haben (Tert. c. Marc. III, 14; IV, 5;

V, 1. 2; praescr. 22; Pseudotert. haer. 16, s. auch oben S. 776,4). Im Vergleich zu dem kirchlichen NT nicht nur seiner Zeit, sondern auch der zwei folgenden Jahrhunderte mit seinen verschwommenen Grenzen und seinem wild wachsenden Text ist dasjenige Marcions ein sauber abgegrenztes, ins Kleinste berechnetes Kunstwerk, aber auch das Werk eines despotischen Gesetzgebers, der in seiner Umgestaltung von Lc 16, 17 im Hinblick auf das von ihm neugeschaffene Evangelienbuch Jesu das sinnlose Wort in den Mund legte, von seinen Worten solle „kein Häkchen" dahinfallen.

2. Die Bibel bei den Valentinianern (GK II, 718—763. 784—788; II, 848—855. 953—964). Was Marcion „mit Messer und Schwamm" des Kritikers ins Werk setzte, glaubte Valentin und seine Schule durch Auslegung zu erreichen. Wie sie selbst nicht freiwillig aus der Kirche ausschieden, sondern sich nur von den communes ecclesiastici unterschieden, so hatten sie auch nichts gegen die übliche Lesung von „Propheten und Aposteln" einzuwenden. Sie bedurften keiner eigenen Bibel, sondern verstanden es, in die Bibel der Kirche ihre Sondergedanken einzutragen und, was ihnen nicht daran zusagte, sich zurechtzulegen. Die Evv. der Kirche haben sie ausgiebig benutzt, besonders das vierte (Iren. III, 11, 7). Ohne Voraussetzung des joh. Prologs ist der künstliche Aufbau der Äonenreihe Valentins nicht zu begreifen. Herakleon hat das ganze Ev. kommentiert. In den Fragmenten der verschiedenen Zweige der Schule finden wir von den Briefen des Paulus mit Vorliebe Eph, Kol und 1 Ko, aber auch Rö, 2 Ko, Phil, Ga, welchen der Valentinianer Alexander kommentiert hat, gebraucht. An dem Inhalt der Evv. übten sie vielfach Kritik und beriefen sich für ihre darüber hinausgreifende Erkenntnis auf die Geheimtradition. Eben diese werden sie in dem evangelium veritatis niedergelegt haben, dessen Abfassung und Gebrauch neben den 4 Evv. Irenäus ihnen schuld giebt (III, 11, 9; Pseudotert. haer. 12 cf. Orig. c. Cels. II, 27), und es ist möglich, daß alles, oder doch das Meiste, was von apokryphen ev. Traditionen bei ihnen vorkommt, in diesem 5. Ev. Platz gefunden hat. Hier ist auch das Petrusev. zu erwähnen. Nach Serapion (oben S. 774,51) ist dies nicht von den Doketen, von denen er ein Exemplar desselben borgte, sondern von Vorgängern dieser Sekte verfaßt und eingeführt worden. Als Stifter der Doketensekte galt aber Cassianus, ein ehemaliger Valentinianer (Clemens strom. III, 91). Darnach wäre das Petrusevangelium in dem orientalischen Zweig der valentinianischen Schule, dessen Hauptsitz Antiochien war, entstanden, wie das evangelium veritatis bei den Valentinianern des Occidents, beide frühstens um 150. Nach der ersten Aufregung über die Entdeckung eines beträchtlichen Bruchteils des Petrusevangeliums ist ziemlich allgemein anerkannt worden, daß es ganz und gar auf den kanonischen Evv. beruht (vgl. v. Schubert, Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893; Zahn, Das Petrusev. 1893). Schon der Titel *κατὰ Πέτρον*, welchen es nach Serapion (Eus. VI, 12) und Origenes (tom. X, 17 in Matth.) trug, ist Nachbildung jener kirchlichen Redeweise, welche eine aus mehreren, von verschiedenen Verfassern herrührenden Evv. bestehende Sammlung voraussetzt (oben S. 774,31). Einem Zweig der valentinianischen Schule in Kleinasien gehört, wie wir noch nicht seit langem wissen (NKZ 1899 S. 211 ff.), auch Leucius, der Verf. der Johannes- und Petrusakten, an. Die Apostel dieser Legenden tasten das Evangelienbuch, welches im Gemeindegottesdienst gelesen wird, nicht an; sie bekennen sich selbst nach 1 Jo 1, 1—4 als an seiner Abfassung beteiligt. Da sie aber nach Jo 21, 25 in diesem Ev. nur soviel haben schreiben können, als die Masse zu begreifen im stande war, so gehen sie in ihrer mündlichen Predigt vor den Gereifteren darüber hinaus nicht nur mit Deutungen des bereits Geschriebenen, sondern auch mit reichlichen Mitteilungen aus ihrer unerschöpflichen Erinnerung an Jesu Thaten und Worte, s. besonders Acta ap. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 66 f.; II, 1, 194; Isid. Pelus. epist. II, 99; GK II, 848—853; Forsch. VI, 195 f., über die Entstehung des 4. Ev. nach Leucius Forsch. VI, 201 f. Dadurch gewinnt der Dichter freien Spielraum zu eigener Erfindung, ohne so wie die Verf. des ev. veritatis und des *εὐαγγ. κ. Πέτρον* förmlich als Evangelist aufzutreten. In der einen oder anderen Form haben diese Leute um 140—170 an die 4 Evv. der Kirche anknüpfend weiter gedichtet. Gebrauch eines anderen nach Stoff und Form mit den 4 Evv. vergleichbaren Buchs, welches dann älter als Valentinus sein müßte, läßt sich in dieser gesamten Litteratur nicht entdecken. Wenn es wahrscheinlich ist, daß der Verf. des Petrusev. die dem Justin bekannten Pilatusakten, und daß die Markosier und Leucius ein sogen. Kindheitsevangelium, wie das des Thomas (Iren. I, 20, 1; GK I, 745 f.; II, 854) benutzt haben, so sind dies eben keine Evv., keine Bücher, welche jemals im Gottesdienst mit den 4 Evv. hätten konkurieren können oder auch nur wollen. — Leucius hat sich in der An-

lage der „Wanderungen des Joh." an die Folge der 7 Gemeinden in Apk 1, 11 angeschlossen (Forsch. VI, 197 ff.). Der gleichfalls aus Valentins Schule hervorgegangene Markus, wie andere Valentinianer des Ostens haben manches aus der Apk geschöpft. Auch von der AG, dem 1. und 2. Pt, dem Hbr finden sich deutliche Spuren (GK I, 754—773. 787; II, 853—855). Kurz, das NT, welches die bedeutendste gnostische Schule um 140—170 in allen ihren Verzweigungen und litterarischen Erzeugnissen als Gemeinbesitz der Kirche erkennen läßt, ist identisch mit dem NT um 200; nur daß diese „Geistmenschen" mit dem für die Menge bestimmten geschriebenen Wort der Apostel auslegend, kritisierend, eintragend freier umgingen als die Kirchenlehrer, und daß sie unter dem Schild der Geheimtradition teils eigene Erfindungen, teils ältere Überlieferungen und Dichtungen, welche nicht „in der Kirche Gottes geschrieben gefunden werden" (Valentinus in der Homilie *περὶ φίλων* bei Clemens strom. VI, 52) als ebenbürtige Zeugnisse der Wahrheit geltend machten.

3. Die Schriften der Apostel bei Justinus (GK I, 457—459. 463—585; Bousset, Die Evangeliencitate Justins in ihrem Wert für die Evangelienkritik, 1891; Baldus, Das Verh. Justins zu den synopt. Evv. 1895; über die Abfassungszeit der Hauptschriften bald nach 150, Forsch. VI, 8—14. 364). In seiner kurzen Beschreibung des sonntäglichen Gottesdienstes, wie ihn die Christen überall in Stadt und Land feiern, nennt Justin als erstes (apol. I, 67): *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται.* Schon I, 66 war zu lesen: *οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.* Letzteres ist der in der Kirche übliche Name jener Mehrheit von Schriften, welche der Jude Trypho (dial. 10 *ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ*) und Justin selbst (dial. 100) auch singularisch als „das Ev." bezeichnen. Wie in Bezug auf andere, den Christen eigentümliche Gegenstände und Begriffe hat Justin den in der Kirche üblichen Namen im Interesse seiner nichtchristlichen Leser regelmäßig durch einen diesen geläufigen Ausdruck ersetzt. *Ἀπομνημονεύματα,* nicht „Denkwürdigkeiten", sondern „Erinnerungen, Aufzeichnungen aus der Erinnerung", bezeichnete eine viel gepflegte Gattung der Litteratur, deren ältestes und berühmtestes Beispiel Xenophons Memorabilien waren. Man nannte solche in der Regel nach den Verfassern, selten nach der Person, deren Worte oder Handlungen ein Schriftsteller aus seiner Erinnerung aufgezeichnet hatte (Epist. Socrat. 18 bei Hercher p. 623; Diog. Laert. VII, 1, 4; GK I, 475). Justin aber drückt die Beziehung der Apomnemoneumata auf Christus deutlicher aus apol. I, 33 *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Die Bezeichnung der Evv. ist jedoch ebenso ungenau wie die Angabe über die gottesdienstlichen Lesebücher der Christen überhaupt. Wie unter den „Schriften der Propheten" das ganze AT gemeint ist, so sind durch die Nennung nur der *ἀπομν. τ. ἀπ.* nicht andere christliche Schriften ausgeschlossen. Aber auch als Name der Evv. ist der Ausdruck ungenau, da Justin einmal ausdrücklich behauptet, daß die Apomn. „von den Aposteln und den Schülern derselben verfaßt seien" (dial. 103). Über die Frage, welche Evv. darunter zu verstehen seien, würde längst allgemeine Übereinstimmung bestehen, wenn man sich gegenwärtig gehalten hätte, daß es sich nicht um irgend welche, nach dem Urteil eines einzelnen glaubwürdige Berichte über Jesus handelt, sondern um diejenigen, welche um 150 überall in der Christenheit, in Ephesus, wo Justin bekehrt wurde, wie in Rom, wo er schrieb, im Gottesdienst gelesen wurden und als Schriften von Aposteln und Apostelschülern galten, in welchen alle Christen die Stimme Gottes vernehmen, der sie unbedingten Glauben schenken (dial. 119; apol. I, 33). Selbst der Jude spricht von „dem sogen. Ev." (dial. 10) als einer ganz bestimmten Größe, und Justin zweifelt keinen Augenblick, daß er damit dieselben Bücher bezeichne, welche er selbst mit der gesamten Christenheit „das Ev." oder „die Evv." zu nennen pflegt. Es können keine anderen sein, als die, welche Marcion kritisiert und welche die Valentinianer so reichlich gebraucht, kommentiert und ergänzt haben. Justin unterscheidet nur einmal Apostel und Apostelschüler unter den Evangelisten; es kann aber doch nicht Zufall sein, daß er es eben da thut, wo er eine nicht in einem der nach Aposteln genannten Evv., sondern nur Lc 22, 44 zu findende Thatsache anführt (dial. 103). Er hat also mit bewußter Rücksicht darauf, daß er hier den Bericht nicht eines Apostels, sondern des Apostelschülers Lukas citiere, gegen seine sonstige Gewohnheit die Apomn. so genau bezeichnet; aus dem gleichen Grunde vermeidet er auch anderwärts, wo er entweder aus Lc allein (dial. 105 n. 13) oder unter starker Benutzung des Lc citiert (apol. I, 33), den gewöhnlichen Ausdruck, welcher die Apomn. ohne Unterschied als Werke von Aposteln erscheinen ließ. Von Thatsachen, welche wir nur durch Mc 3, 16 f. kennen, sagt er dial. 106, daß sie „in seinen

(d. h. nach dem Zusammenhang, Petri, und nicht etwa Christi) Apomn. geschrieben seien". Der Einfall, daß damit das Petrusev. gemeint sei, und somit dieses damals zu den gottesdienstlichen Lesebüchern der katholischen Christenheit gehört habe, ist schon aus chronologischen Gründen unannehmbar (oben S. 782,32) und würde auch dann nicht glaublich sein, wenn im Petrusev. diese wie andere Stellen aus Mc Aufnahme gefunden hätte, wovon wir nichts wissen. Justin nennt vielmehr das Mcev. „Erinnerungen des Petrus" nach der alten Überlieferung über den Zusammenhang desselben mit Erzählungen des Petrus (Papias, Irenäus, Clemens, Tertullian c. Marc. IV, 2 Marcus quod edidit, Petri affirmatur; Hieron. v. ill. 1 Petri esse dicitur). Ohne die Absicht, den Titel des Buchs zu ändern, lag es einem Justin hier darum nahe, es so zu nennen, weil es sich um ein Erlebnis des Petrus handelte, Mc aber in der That nicht eigene Erinnerungen, sondern die seines Lehrers aufgezeichnet hat. Ganz ähnlich noch Eusebius dem. ev. III, 5, 89—95. Es ist hier nicht der Ort, den Beweis für die Vertrautheit Justins mit unseren Evv. zu führen. Was die Meinung erzeugt hat, daß seine Apomn. entweder teilweise oder völlig von den 4 Evv. der Kirche verschieden seien, ist erstens die Freiheit und Nachlässigkeit seiner Citate, und zweitens die beträchtliche Anzahl von Anführungen evangelischer Thatsachen und Aussprüche, welche in den kanonischen Evv. nicht nachzuweisen sind. In ersterer Hinsicht ist zu erinnern, daß dies nur darum bei Justin mehr als z. B. bei Clemens auffällt, weil man seine Citate genauer zu untersuchen veranlaßt war, als diejenigen des Clemens; ferner daß uns vieles als apokryph erscheint, was im 2. Jahrh. nachweislich in den kanonischen Evv. zu lesen war. In Bezug auf die wirklich apokryphen Elemente aber ist zu bemerken, daß Justin keinen einzigen einigermaßen selbstständigen, neben der kanonischen Überlieferung stehenden Zug durch die ihm geläufigen Formeln *γέγραπται* mit und ohne hinzutretendes *ἐν τ. ἀπομν.*, *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι* u. dgl. auf die Apomn. zurückgeführt hat. Von der Feuererscheinung bei der Taufe Jesu hat er es geradezu ängstlich vermieden, dies ebenso wie die kanonischen Elemente der Darstellung als einen Bericht der Apostel auszugeben (dial. 88). Eine Episode der Passionsgeschichte (apol. I, 35), worin er sich nahe mit dem Petrusev. (c. 3, 6f.) berührt, wird um so sicherer auf eine gemeinsame Quelle der etwa gleichzeitigen Schriftsteller zurückzuführen sein, als einerseits Justin sich unmittelbar darnach auf die Acta Pilati beruft, andererseits aber das Petrusev. seine Tendenz, den Pilatus so schuldlos wie möglich darzustellen, wahrscheinlich einer eigens diesem Zweck gewidmeten Dichtung entlehnt hat. Außerdem ist so gut wie sicher, daß Justin das Petrusev. des Jakobus und das Kindheitsev. des Thomas gelesen hat. Anderes mag er wie noch viel spätere Kirchenlehrer aus der noch nicht völlig versiegten mündlichen Überliefung oder aus Büchern, welche wie das des Papias allerlei aus derselben gesammelt hatten, geschöpft haben. Die in den Gottesdiensten der ganzen Christenheit gelesenen Apomn. waren die 4 Evv. — Als ein Werk des Apostels Johannes und ein echtes Erzeugnis christlicher Prophetie kannte Justin die Apk (dial. 81). Daß sie in den Kreisen, in welchen sie so angesehen wurde, auch je und dann, wie sie selbst es forderte, vor versammelter Gemeinde gelesen wurde, ist selbstverständlich. Über andere apostolische Schriften hatte Justin als Apologet keinen Anlaß sich ähnlich zu äußern. Wir finden aber, daß seine religiösen Anschauungen und Ausdrucksweisen durch fleißige Lesung folgender Schriften bedingt sind: Rö, 1 Ko, Ga, Eph (Phil?), Kol, 2 Theſſ (Tit 1 Ti?), Hbr, 1 Pt (Ja?), AG und — die Lehre der 12 Apostel. Der kirchliche Einfluß des letztgenannten Buchs um diese Zeit wird auch dadurch bestätigt, daß die später weit verbreitete Interpolation des Aposteldekrets AG 15, 29 aus Didache 1, 2 wahrscheinlich schon dem Apologeten Aristides um 145 vorlag, vgl. Zahn, Einl. II², 346. 355.

IV. Älteste Spuren und Entstehung von Sammlungen apostolischer Schriften (GK I, 797—968). Aus den unter III zusammengestellten Thatsachen, zu welchen eine vollständige Untersuchung der für die gleiche Periode zeugenden Litteratur noch manche Bestätigung hinzuzufügen hat, ergiebt sich, daß schon geraume Zeit vor 140 im ganzen Umkreis der katholischen Kirche die Sammlung der 4 Evv. und diejenige der 13 Paulusbriefe neben den Schriften des ATs gelesen wurden, und daß noch mehrere andere Schriften, wie Apk, AG, in einigen Teilen der Kirche wohl auch Hbr, 1 Pt, Ja und Briefe des Jo und vielleicht sogar die Apostellehre der gleichen Ehre gewürdigt wurden. — 1. Die Sammlung der Paulusbriefe läßt sich an der Hand des 1. Clemensbriefs (a. 97) und der Briefe des Ignatius und Polykarpus (um 110) bis in die letzte Zeit des 1. Jahrhunderts zurück verfolgen. Wenn bei Clemens (c. 5) noch eine selbstständige Überlieferung vom Lebensgang des Paulus zu entdecken ist, so ist das Bild des Apostels in der Vor-

stellung der Bischöfe von Smyrna und Antiochien durchaus nach dessen Briefen gestaltet, und die Art, wie sie sich auf dieselben berufen oder Gedanken derselben nachklingen lassen, setzt bei den Gemeinden in den Provinzen Asien und Macedonien und in Rom, an welche Ignatius und Polykarp schrieben, Vertrautheit mit denselben Paulusbriefen voraus, welche die Briefschreiber in Händen hatten. Polykarp (3, 2) verweist die Gemeinde von Philippi geradezu auf Lesung der Briefe des Paulus zum Zweck der Erbauung. Ignatius kennt den Epheserbrief bereits unter diesem irrigen Titel, welchen er schon vor Marcion (oben S. 781,18), aber doch nur als Bestandteil einer kirchlichen Sammlung getragen hat. Polykarp faßt Phi und Theff unterschiedslos als eine an die Macedonier gerichtete Gruppe von Briefen zusammen (1, 2; 3, 2; 11, 3—4), wie das auch Clemens Al. protr. 87 und noch Victorinus von Pettau (Haußleiter, ThLBl. 1895, S. 196) auf Grund der ihnen vorliegenden Anordnung der Briefe thun, wonach Phi — Thess eine ungetrennte Gruppe bildeten. Eben dies ist die Ordnung, welche dem Tertullian vorlag (GK II, 344 f.), woraus sich dann um so leichter eine gelegentliche Verwechselung von Phi und Thess erklärt (Scorpiace 13), und welche als ein Rest aus alter Zeit im Text des Cod. Clarom. (im Katalog desselben sind diese Briefe ausgefallen, GK II, 159. 164. 171. 354), bei Ambrosiaster, Augustin, Cassiodor, in alten Vulgatahss. wie Fuld., auch in einigen griech. Minuskeln, in einem uralten syrischen Kanon (Stud. Sinaïtica I, 14 f. unten) vorliegt und mit der Umstellung Thess — Phi wahrscheinlich auch dem Origenes vorlag. Ist Clem. Cor. 47, 1 mit den griechischen Hss und dem Syrer gegen den Lateiner, der *τίνα τρόπον* voraussetzt, in Bezug auf den 1. Ko zu lesen *τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν*, so ist dies auch kaum anders zu verstehen, als daß Clemens diesen Brief für den zuerst geschriebenen Brief des Paulus hielt, was sich bei ihm nicht anders, als beim Fragmentisten Muratoris daraus erklärt, daß dieser an der Spitze der Sammlung stand. Eine mit 1 Ko beginnende, mit Rö schließende Sammlung setzen der C. Mur., Tertullian, wahrscheinlich auch Cyprian und Origenes voraus (GK II, 59 f. 344—354). Diese Sammlung, welche zugleich die Folge Phi — Thess und den falschem Titel *πρὸς Ἐφεσίους* enthielt, hat allen Anspruch darauf,. die ursprüngliche zu sein und vor a. 97 sich verbreitet zu haben. Gewiß werden schon vor Entstehung dieser Sammlung einzelne Briefe des Paulus über die Gemeinde, an welche sie gerichtet waren, hinausgekommen sein. Ein Beispiel davon bietet uns schon Kol 4, 16. Die Verbreitung und Benutzung mancher Briefe des Paulus, welche 2 Pt 3, 15 f. voraussetzt, ist kaum anders zu denken, als daß mehrere solche in Hss. vereinigt waren. Vgl. die erste Sammlung der Briefe des Ignatius nach Polyc. ad. Phil. 13, 2. Dies waren aber Privatsammlungen, welche weder unter sich noch mit der später in der Kirche überall zu findenden Sammlung völlig gleich gewesen sein können. Nach 2 Pt 3, 15 befand sich darunter ein Brief des Paulus an jüdische Christen, welcher nicht in die kirchliche Sammlung aufgenommen wurde und daher verloren gegangen ist, vgl. Einl. II², 45 f. 97 f. Es muß also in irgend einer bedeutenden Ortsgemeinde durch bewußtes Verfahren eine Auswahl unter den noch vorhandenen Briefen getroffen und eine geordnete Sammlung hergestellt worden sein, welche wegen ihrer Zweckmäßigkeit für die gottesdienstliche Lesung die bis dahin vorhandenen Exemplare einzelner Briefe oder auch bereits entstandener, sicherlich meist unvollständiger, in einzelnen Fällen vielleicht aber noch andere Stücke umfassender Sammlungen in kurzer Zeit überall aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt hat. Diesen Erfolg aber konnte die Sammlung nur haben, wenn sie sehr früh, ziemlich bald nach dem Tode des Paulus, ehe noch andere Sammlungen sich festgesetzt hatten, veranstaltet und in Umlauf gesetzt worden ist. Um so sicherer ist, daß man nicht alles, was von Briefen des Paulus aufzutreiben war, in die Sammlung aufnahm. Außer dem 2 Pt 3, 15 erwähnten Brief haben auch diejenigen, deren Abfassung durch Paulus uns durch 1 Ko 5, 9 und Phil 3, 1 verbürgt ist, keine Aufnahme gefunden. Eine schwierige Frage ist, ob der Hbr. dessen überall verbreiteter Titel *πρὸς Ἑβραίους* den frühzeitigen Anschluß an eine Sammlung voraussetzt, gleich damals als eine zwar nicht von Paulus herrührende, aber doch dessen Briefen verwandte Schrift angeschlossen wurde, oder ob dies erst später und an einem andern Ort geschehen ist. Übrigens lassen sich über den Entstehungsort der Sammlung nur Vermutungen aufstellen. Die Voranstellung von 1. 2. Ko spricht für Korinth; doch könnte man auch an Rom denken und in diesem Fall die Stellung des Rö am Schluß der Sammlung allenfalls begreifen.

2. Das Wort *τὸ εὐαγγέλιον*, welches um 150 wie um 200 die Sammlung der 4 Evv. bezeichnete (oben S. 774, 783), finden wir auch in der noch älteren Litteratur nicht ganz selten so gebraucht, daß darunter zweifellos eine im Besitz der Gemeinde befindliche,

ihrem Inhalt nach allgemein bekannte, schriftliche Darstellung von Jesu Thaten und Worten zu verstehen ist (GK I, 840—950). So Didache 8, 2; 11, 3; 15, 3. 4; II Clem. 8, 5, bei Ignatius zwar nicht an allen Stellen, die man darauf bezogen hat, aber doch Smyrn. 5, 1; 7, 2 (cf. Philad. 5, 1. 2; 9, 1—2) und vor allem an der vielumstrittenen Stelle Philad. 8, 2, vgl. GK II, 945—949, aus welcher hervorgeht, daß gerade auch heterodoxe Christen für die von der Kirche behaupteten Glaubenssätze urkundlichen Beweis aus dem geschriebenen Ev forderten. Dieses Ev. ist bereits die allgemein anerkannte Urkunde. Da überall Kenntnis derselben vorausgesetzt wird, so versteht sich von selbst, daß es durch regelmäßige Lesung im Gottesdienst den Gemeinden zum Gehör gebracht wurde. Dies wird bestätigt durch die präsentischen Citationsformeln λέγει ὁ κύριος mit und ohne ἐν τῷ εὐ. II Clem. 8, 5; 3, 2. 4; 4, 2; 5, 2; 6, 1; 13, 4, welche daneben ebenso auf das Reden Gottes im AT angewandt werden, sowie durch die ersten Beispiele von γέγραπται in Bezug auf das Ev.: Barn. 4, 14; Ign. Phil. 8, 2; II Clem. 2, 4 (καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει = Mt 9, 13); 19, 1 (τὰ γεγραμμένα, Neutestamentliches mitumfassend als das, dessen Vorlesung der Predigt vorangeht, cf. Iust. apol. I, 67). Über II Clem. 14, 2 s. GK II, 942—945. Welches aber war dieses Ev.? Zwischen dem katholischen Bischof und den mit ihm disputierenden Ketzern (Ign. Philad. 8, 2), sowie zwischen dem Bischof von Antiochien und den kleinasiatischen Gemeinden, überhaupt zwischen den Verfassern der uns erhaltenen Litteratur aus der Zeit um 90—140 und ihren Lesern scheint eine stillschweigendes Einverständnis darüber zu bestehen, was das Ev. sei, worin sie die Thaten und Worte Jesu besitzen (Did. 15, 1. 2 zweimal ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Durch Papias wissen wir, daß zu Lebzeiten des Johannes in dessen Umgebung zu Ephesus ein Ev. des Marcus gelesen und besprochen wurde. Aus Iren. III, 11, 7 vgl. I, 26, 1 ergiebt sich, daß Kerinth, der Zeitgenosse des Johannes, dieses Ev. vor andern bevorzugte. Aus der Nachricht des Papias über Matthäus ist zu entnehmen, daß das hebräische Ev. des Matthäus in der Provinz Asien eine Zeit lang nur durch das Mittel mündlicher Dolmetschung den Gemeinden zugänglich gemacht wurde, bis dies durch eine griechische Version überflüssig wurde, offenbar durch diejenige, welche von Barnabas als hl. Schrift citiert wird, und deren Wortlaut an vielen Stellen, besonders bei Ignatius und in der Didache wiederzuerkennen ist. Das 4. Ev. setzt nicht nur einen Typus der ev. Tradition bei seinen Lesern als bekannt voraus, wie er uns in den Synoptikern vorliegt, sondern berücksichtigt auch den Wortlaut des Mc und des Lc (Einl. II², 505 f. 520). Der unechte Zusatz Mc 16, 9—20 ist aus Lc, Jo und aus Papias geschöpft (GK II, 910—938; Einl. II², 227 ff.). Die ältesten Kindheitsevv., das des Jakobus und das des Thomas (GK II, 768—780), fußen ebenso wie das erst um 150 entstandene Ev. des Petrus und dasjenige Marcions sowie das wahrscheinlich noch etwas jüngere Ebionitenev. nachweislich auf den kanonischen Evv. Das vor 150 entstandene aramäische Hebräerev., an welchem sich die Nazaräer Jahrhunderte lang genügen ließen, ist, was seinen Inhalt anlangt, weder die Grundlage des Mt., noch eine selbstständige Schöpfung aus dem Quell der mündlichen Tradition (GK II, 652—723). Daß abgesehen von Diatessaron der Syrer (s. unten S. 789, 43) jemals in einem Teil der katholischen Kirche ein anderes Ev. außer unseren 4 Evv. regelmäßig im Gottesdienst gelesen worden sei, ist nicht wahrscheinlich zu machen, geschweige denn zu beweisen. In der Litteratur von 95 bis 140 finden sich neben einer Menge von Bestätigungen für den kirchlichen Gebrauch der 4 Evv. nur vier ev. Citate, welche aus diesen nicht abgeleitet werden können: II Clem. 5, 2—4; 8, 5; 12, 2—6; Ign. Smyrn. 3, 2 (GK I, 920—924. 934—941; II, 631—642). Gemeinsam ist diesen Citaten unverhältnismäßige Ausführlichkeit, welche darauf hinweist, daß sie nicht allgemein Bekanntes in Erinnerung bringen, sondern mehr oder weniger Neues mitteilen sollten. Am wenigsten gilt dies von dem zweiten, welches allein auf das Ev. zurückgeführt wird, dafür aber auch am wenigsten apokryphen Charakter zeigt, indem es aus dem kanonischen Spruch Lc 16, 10 (vgl. 16, 12; Mt 25, 21) und einem von Iren. II, 34, 3; Hippol. refut. X, 33 unbedenklich citierten Apokryphon zusammengesetzt ist. Die verbreitete Meinung, daß der alte Prediger (II Clem.) das Aegypterev. benutzt und als „das Ev." citiert habe, würde zu der höchst unwahrscheinlichen Annahme zwingen, daß die Predigt in Ägypten gehalten worden sei; denn vorausgesetzt, daß dieses Ev. älter als die Predigt ist, wäre doch nicht denkbar, daß das nach dem Land seines Ursprungs und seiner Verbreitung benannte Ev. in so früher Zeit zum Ev. auswärtiger Gemeinden geworden sei. Das Citat II Clem. 12, 2—6, welches diese Vermutung hervorgerufen hat, ist verwandt, aber weder inhaltlich noch formell identisch mit einem Apokryphon, welches Clemens Al. im Ägypterev. und wieder in anderer Fassung und Ver-

wendung bei Cassianus gefunden hat. Es lebten solcher nichtkanonischer Herrnworte nicht wenige in mündlicher wie in schriftlicher Überlieferung fort; Papias um 125 hat viele gesammelt; die Redaktoren neuer Evv. haben sie mit Vorliebe sich angeeignet und verarbeitet. Ignatius und der Prediger im 2. Clem. konnten durch Mitteilung solcher Stücke mit noch größerer Unbefangenheit, als es Irenäus, Clemens Al., Origenes u. a. gethan haben, die aus dem geschriebenen und gottesdienstlich gebrauchten Ev. der Kirche zu schöpfende Kunde von Jesu Thaten und Worten bereichern. — Über die Entstehung der Sammlung haben wir keinen glaubwürdigen Bericht. Aber die Legenden, wonach der Apostel Johannes die synoptischen Evv. geprüft, gebilligt und durch Hinzufügung des seinigen ergänzt habe (vgl. die Belege GK I, 943; II, 36 ff.), enthalten einen Kern, welcher durch die Nachricht des Papias vom Urteil des Johannes über Marcus, durch das thatsächliche Verhältnis des 4. Evangelisten zu den Synoptikern und durch die offenbare Bestimmung des 4. Ev. für die Lesung in der Gemeindeversammlung (Jo 19, 35; 20, 31; vgl. 1 Jo 1, 4) als geschichtlich verbürgt ist. Ob die Lc 1, 1 erwähnten Versuche evangelischer Geschichtschreibung weitere Verbreitung gefunden haben, und ob es infolgedessen um 100 in Ephesus oder in anderen Gemeinden einer förmlichen Auswahl unter den vorhandenen Evv. bedurft hat, um der Kirche „das Ev." zu geben, welches sie seither besitzt, wissen wir nicht.

3. Sonstige Schriften, welche wir später zum NT gerechnet finden, sind jedenfalls nicht so wie die Evv. und die Paulusbriefe schon damals zu einer Sammlung vereinigt worden; erscheinen sie doch erst dann als unveräußerliche oder umstrittene Teile einer solchen, als die Vorstellung eines NTs sich herausgebildet hatte. Die Urkunden reichen auch nicht aus, um zu bestimmen, ob der spürbare Einfluß einer apostolischen Schrift auf eine nachapostolische von privater Beschäftigung des späteren Schriftstellers mit einer älteren Schrift oder von öffentlicher Lesung der letzteren herrührt. Wir sind auf Schlußfolgerungen aus den späteren Zuständen und aus der ursprünglichen Bestimmung der fraglichen Schriften angewiesen. Darnach ist frühzeitige öffentliche Lesung in weiten Kreisen anzunehmen für die nicht an eine Einzelgemeinde gerichteten Briefe: 1 Pt, 1 Jo, ferner für die Apk (1, 3. 4; 2, 7. 23; 22, 16—19) und für den Hirten (vis. II, 4, 3). Anderes bleibt ungewiß.

V. Origenes und seine Schule. Eine wesentliche Veränderung hat das NT im Verlauf des 3. Jahrhunderts nicht erfahren. Das Neue, was Origenes brachte, war die umfassende Vergleichung des überlieferten Besitzstandes der verschiedenen Kirchen. Sein wechselreiches Leben bot ihm Gelegenheit, die bestehenden Verschiedenheiten durch Erfahrung kennen zu lernen; seine philologische Vorbildung und sein ausgesprochener Beruf für die gelehrte Arbeit im Dienste der Kirche befähigte ihn, sie mit Besonnenheit zu beurteilen. Schon vor 217 hat er von Alexandrien aus Rom besucht und ist von dem ersten Gelehrten, den die dortige Kirche gehabt hat, in der Predigt als ein aufsteigender Stern begrüßt worden (Eus. VI, 14, 10; Hieron. v. ill. 61). Er hat auch später Verbindung mit Rom gehabt (Eus. VI, 36, 4). Verschiedene Anlässe führten ihn mehrmals nach Athen, wo er sogar zu litterarischer Arbeit Muße fand, nach Antiochien und nach Bostra, nach Cäsarea in Kappadocien. Die letzten Jahrzehnte verlebte er in Palästina. Schüler aus allen Ländern strömten ihm schon in Alexandrien, dann im palästinischen Cäsarea zu und blieben mit ihm in Verbindung. Einem Bibelforscher, wie er war, machte nicht bloß die Verwilderung des Bibeltextes beider Testamente Sorge, sondern auch die bis dahin wenig empfundene Uneinigkeit in Bezug auf den Bestand und die Grenzen des Kanons. Origenes war kein durchgreifender Kritiker. „Verrücke nicht die ewigen Grenzsteine, welche deine Väter gesetzt haben" (Prov. 22, 28), sagt er in Bezug auf den Kanon (ad Afric. 5; Prol. in cant., vol. I, 16; III, 36). Was „die Männer der Anfangszeit" der Kirche bestimmt haben, ist nicht leichthin zu verwerfen (bei Eus. VI, 25, 13). Das entscheidende Wort hat bei Orig. die kirchliche Tradition, welche ebenso wie die Entstehung der heil. Schriften unter der Leitung der göttlichen Vorsehung steht (ep. ad Afric. 4. 9). Die Tradition ist aber nicht nach der dermaligen Sitte einer Einzelgemeinde zu bemessen, sondern durch Anhörung und Prüfung der Urteile aller Gemeinden zu ermitteln. Daraus ergiebt sich innerhalb des Kreises der libri ecclesiastici (de princ. praef. 8) d. h. der in der Christenheit mit mehr oder weniger Übereinstimmung als hl. Schriften angesehenen Bücher (oben S. 771, 56), die Unterscheidung zwischen solchen, welche allgemein als hl. Schriften anerkannt sind (*ὁμολογούμενα* mit oder ohne Zusätze wie *ἐν πάσαις ἐκκλησίαις, παρὰ πᾶσιν, παρὰ τοῖς πεπιστευκόσιν* bei Eus. VI, 25, 8 und 12; tom. 14, 12; 17, 35 in Matth.; tom. 1, 4 in Jo, auch *ἀναντίρρητος* Eus. VI, 25, 4) und

solchen, deren Anerkennung als hl. Schriften in einem Teil der Gemeinden auf Widerspruch stößt. Für letztere Klasse ist das später gebräuchliche ἀντιλεγόμενα noch nicht festgeprägt; vgl. jedoch de orat. 14, 4 von den Juden in Bezug auf Tobias ἀντιλέγουσιν, bei Eus. VI, 25, 8 ἀμφιβάλλεται. Längst waren diese Ausdrücke in der Kritik der klassischen Litteratur gebräuchlich, wo es sich um die Echtheit oder Unechtheit von Schriften unter berühmten Namen handelte (Joseph. c. Ap. I, 2, 5; 22, 3; Plut. vit. X orat. p. 839). Eben dies war aber auch bei der Kritik des biblischen Kanons in den meisten Fällen eine unumgängliche Vorfrage, deren Beantwortung in steigendem Maß auch für die Frage nach der Kanonicität entscheidend wurde. Nach Orig. gehörten zur Klasse der Homologumena des NTs: die 4 Evv., 13 Briefe des Paulus, 1 Pt, 1 Jo, AG und Apk. Letztere gilt auch ihm als Abschluß des NTs (tom. 10, 15 in Matth.); er beabsichtigte, sie zu kommentieren (ser. in Matth. 49). Nirgendwo deutet er an, daß sie in einem Teil der Kirche beanstandet werde. Zu den Antilegomena gehören folgende Schriften: 1. Hbr. Orig. selbst citiert ihn sehr häufig ganz unbedenklich als paulinisch und kanonisch, besonders in seinen früheren Schriften. Er verteidigt die, wie es scheint, noch wenig zahlreichen Kirchen, welche ihn auf Grund alter Tradition so gebrauchen, gegen die Vorwürfe anderer Kirchen, und er verteidigt diese Tradition selbst mit der S. 775, 32 erwähnten Modifikation (Eus. VI, 25, 11—14). Andererseits berücksichtigt er nicht selten, ohne jemand einen Vorwurf daraus zu machen, die Nichtanerkennung des Hbr in anderen Kreisen (ser. in Matth. 28 p. 848 D. 849 B; ad Afric. 9). 2. 2 Pt wird von Origenes nach den nur lateinisch erhaltenen Kommentaren häufig als echt und als heilige Schrift citiert (hom. 4, 4 in Lev.; hom. 13, 7 in Num.; lib. IV, 9; VIII, 7 in Rom. vgl. die Aufzählung aller apost. Bb. hom. 7, 1 in Jos.), auch von seinem Schüler Firmilian (Cypr. ep. 75, 6) als solche berücksichtigt. Orig. selbst hat nichts gegen ihn einzuwenden, leugnet aber nicht, daß er beanstandet wird (Eus. VI, 25, 8). 3. Ebenso äußert er sich ebendort, § 10 über 2. 3 Jo, nur daß er hier ausdrücklich Zweifel an der Echtheit als Grund der Anfechtung angiebt, was mit der Andeutung im C. Mur. l. 72 übereinstimmt (ob. S. 776, 46). 4. Ja wird häufig citiert, in den lat. Schriften auch als scriptura divina und apostolus Jacobus (hom. 2, 4 in Lev.; lib. IV, 1 in Rom.; besonders ausdrücklich hom. 4, 2 in Psalmos vol. II, 671), auch als Schrift des Bruders Jesu (Lib. IV, 8 in Rom.). Der Mangel an allgemeiner Anerkennung wird aber berücksichtigt tom. 20, 10 in Jo. cf. tom. 19, 6. 5. Auch in Bezug auf Jud. geschieht dies ein einzigesmal tom. 17, 30 in Mt., während er übrigens nicht nur häufig als hl. Schrift citiert, sondern auch hochgepriesen wird tom. 10, 7 in Mt. 6. Barnabas wird von Orig. nicht nur c. Cels. I, 63 als καθολικὴ ἐπιστολή charakterisiert, sondern auch im Onomastikon mit den übrigen katholischen Briefen gleichgestellt (oben S. 777, 58). 7. Den Hirten des Hermas hält Orig. für ein inspiriertes und sehr nützliches Buch l. X, 31 in Rom., zeichnet ihn deutlich vor den Apokryphen aus hom. 35 in Luc., setzt Bekanntschaft der Gemeinde mit demselben voraus hom. 13, 3 in Ezech., verwendet ihn reichlich zum Schriftbeweis und vermutet, daß er von dem Rm. 16, 14 erwähnten Hermas verfaßt sei, berücksichtigt aber auch ziemlich häufig den bis zur Verachtung gesteigerten Widerspruch gegen dessen kanonische Anerkennung princ. IV, 11; hom. 8 in Num.; hom. 1 in Psalm.; tom. 44, 21 in Mt.; ser. in Mt. 53. 8. Als hl. Schrift hat Orig., wie es scheint, die Apostellehre princ. III, 2, 7 citiert (GK I, 363). Sie war eine solche in Alexandrien, aber keineswegs überall (oben S. 779), also sicherlich auch für Orig. ein Antilegomenon. 9. Endlich ist hier das Hebräerev. zu nennen. Orig. erwähnt es nicht in seiner Liste apokryph. Evv. (hom. 1 in Luc. GK II, 625), citiert es dagegen mehrmals mit den für die Antilegomenen ihm geläufigen Formeln tom. 2, 6 in Jo.; hom. 15, 4 in Jerem.; tom. 15, 14 in Mt. lat. cf. Hieron. v. ill. 2. Die judenchristlichen Gemeinden, deren einziges Ev. dieses war, hat Orig. zwar als zurückgeblieben betrachtet, aber scharf von den häretischen Ebioniten unterschieden und anerkannt, daß sie auf der kirchlichen Glaubensregel stehen (GK II, 664 f. 671). Daher mußte er auch ihr Ev. als ein Antilegomenon in der Kirche gelten lassen. — Von anderen Schriften, wie der Predigt des Petrus (tom. 13, 17 in Jo.), den Akten des Paulus (tom. 20, 12 in Jos.; princ. I, 2, 3), dem ziemlich oft citierten 1. Clem. läßt sich dies nicht behaupten. Eine „Lehre des Petrus" schließt Orig. princ. praef 8 ausdrücklich von den libri ecclesiastici aus; von der Apk des Petrus zeigt sich bei ihm keine deutliche Spur.

Alles erwägend und nichts, was noch der Entscheidung harrte, entscheidend, hat Orig. durch seine Schriften und seine Schüler auf die Fortbildung des Kanons in weiten Kreisen

anregend gewirkt. Die allegorische Auslegung, durch welche Origenes den widerstrebendsten Stoff sich zurechtzulegen und den verschiedenartigsten Schriften den Eingang in das Heiligtum der Bibel offen zu halten verstand, fand auch Widerspruch. Die Schrift des Bischofs Nepos von Arsinoë „gegen die Allegoristen" vertrat und verbreitete einen Chiliasmus, welcher dem Bischof Dionysius von Alexandrien um 260 unerträglich schien und ihn veranlaßte, in einer Schrift „über die Verheißungen" diesem Chiliasmus durch Kritik der Apk den Boden zu entziehen (Eus. VII, 24—25; GK I, 227—231. II, 990). Anknüpfend an die schroffe Kritik der Apk durch Cajus (oben S. 776, 19), sucht er die seinige als pietätsvoll und bescheiden einzuführen. Er will die Apk nicht außer Geltung setzen, geschweige denn verspotten, auch nicht bestreiten, daß sie von einem inspirierten Mann Namens Johannes geschrieben sei. Aber sein hauptsächlich auf die Verschiedenheit des Stils und der Anschauungen zwischen Ev. und 1 Jo einerseits und der Apk andererseits gegründeter Beweis, daß nicht der Apostel Jo die Apk geschrieben habe, die hämischen Hinweise auf die gespreizte Art der Selbstbezeugung des Apokalyptikers und das Bekenntnis, daß der Wortsinn des Buchs Unsinn, der vorauszusetzende tiefere Sinn aber für ihn unfindbar sei: dies alles hat doch nur den praktischen Zweck, das Buch herabzusetzen. Daß dies in Ägypten für einige Zeit einigermaßen gelungen ist, bezeugt das unsichere Verhältnis der Apk zu der sahidischen und der boheirischen Bibel (Scrivener, Introduction II[4], 123. 137). Die Kritik des Dionysius hat auch auf die Schule des Origenes in Palästina, insbesondere auf Eusebius Eindruck gemacht. Bei diesem wirken aber noch andere Thatsachen mit, ohne deren Kenntnis seine Bemühungen um Feststellung des Kanons nicht zu verstehen sind.

VI. Das anfängliche NT der Syrer und seine Fortbildung. Über die Anfänge des Christentums in Edessa besitzen wir einen legendarischen Bericht in syrischer Sprache (The doctrine of Addai ed. Phillips, 1876), welcher bedeutsame Angaben über die dort eingeführten gottesdienstlichen Lesebücher enthält. Die Verschiedenheit der Urteile darüber, inwieweit diese Schrift mit derjenigen, aus welcher Eus. I, 13 geschöpft hat, identisch sei, kann hier auf sich beruhen. Die einschlägigen Angaben stellen jedenfalls einen Stand der Dinge dar, welcher durch die Einführung oder doch die allgemeine Verbreitung der syrischen Vulgata, der sogen. Peschittha beseitigt worden ist. Dasselbe gilt von den Schriften des Aphraates um 340 und zum Teil noch von dem Kommentaren Ephraims zum NT, sowie von einem syrischen Verzeichnis der biblischen Bücher im Cod. Syr. 10 auf dem Sinai (Studia Sinait. I, 11—14; NkZ 1900 S. 793 ff.). Addai, der Stifter der Kirche von Edessa, soll ausdrücklich angeordnet haben, daß neben dem AT keine anderen Schriften als das Ev., die Briefe des Paulus und die AG., als in welchen die göttliche Wahrheit beschlossen sei, in den Kirchen gelesen werden sollen (D. Add. p. 46). Es sind also alle katholischen Briefe und die Apk ausgeschlossen. Dem entspricht genau jener syrische Kanon, der auf Vollständigkeit Anspruch macht; ebenso der gesamte Citatenschatz des Aphraates (GK I, 374 f.). Ein undeutliches Zeugnis dafür enthält auch die jüngere syrische Lehre der Apostel (Cureton, Ancient documents p. 27. 32 cf. Forsch. I, 72 f.). Neben anderen mißverständlich ungenauen Umschreibungen beider Testamente finden wir auch eine, wonach das NT mit dem Diatessaron gleichgesetzt erscheint (D. Addai p. 36; GK I, 388 f.). Es ist dies der Name der nach aller Tradition von Tatian verfaßten syrischen Evangelienharmonie (s. Bd V, S. 654 ff.), ist also gleichbedeutend mit dem, was dieselbe Legende sonst „das Ev." nennt. Das Diatessaron ist also in der Umgebung des Legendenschreibers das Buch gewesen, durch welches wenigstens regelmäßig die ev. Geschichte der Gemeinde bekannt gegeben wurde. Auch dies bestätigen die Abhandlungen des Aphraates (Forsch. I, 72—76; GK I, 396—404) und der Kommentar Ephraims über das Diatessaron. Ephraim kennt aber auch sehr wohl die vier Evv., und der erwähnte syrische Kanon enthält nicht das Diatessaron, sondern die vier Evv. in unserer Ordnung. Jenes nannten die Syrer spätestens 350, wie die um diese Zeit entstandene Übersetzung von Eus. IV, 29, 6 beweist, nicht nur Diatessaron, sondern auch „das Ev. der Gemischten", dieses das „Ev. der Getrennten". Beide Gestalten des Ev. haben längere Zeit neben einander bestanden; es fragt sich noch immer, welche von beiden die ursprüngliche sei. Eine neue erschöpfende Untersuchung dieser Frage von berufener Hand wird das Jahr 1901 bringen. Das „Ev. der Getrennten" hat, schon ehe die Pesch. sich durchsetzte, bedeutende Wandlungen durchgemacht. Syr. Curetonianus und Syr. Sinaiticus stellen zwei Recensionen einer im Vergleich zur Pesch. älteren Übersetzung des Ev. der Getrennten dar. Wenn zugestanden wird, daß Syr. Cur. vielfach das Diatessaron voraussetzt, und daß es auch in Syr. Sin. nicht an Textmischungen

und Umstellungen fehlt, welche durch die gleiche Voraussetzung ihre natürlichste Erklärung finden, so scheint in Uebereinstimmung mit den Andeutungen der Addailegende und dem Thatbestand bei Aphraates das Diatessaron als die ursprüngliche Form des Ev. bei den Syrern gelten zu müssen. Ausgeschlossen ist aber auch nicht die Möglichkeit, daß das Ev. der Getrennten älter als das Diatessaron ist und erst nachträglich durch den Einfluß des Diatessarons als des im Gottesdienst gebräuchlichen Evangelienbuchs in mannigfacher Weise seine ursprüngliche Textgestalt verändert und dem Diatessaron assimiliert hat. — Die syrische Sammlung der Paulusbriefe umfaßte, wie man aus Aphraates und Ephraims armenisch erhaltenem Kommentar sieht, um 330—370 als gleichwertige Stücke den Hbr und den apokryphen 3 Ko, dagegen nicht den Philem. (GK I, 378—387. 422—429; II, 556—564. 592—611. 1016). Letzterer Defekt ist dadurch sicher bezeugt, daß Ephraim ihn in seinem übrigens vollständigen Kommentar unberührt und unerwähnt läßt. Die im 4. Jahrhundert ausgebrochene Kontroverse über die Kanonizität des Philem. entstand durch die Reibung zwischen dem griech. und dem älteren syr. Kanon (GK I, 267—270; II, 997—1006). Wenn das syr. Verzeichnis vom Sinai den Philem. am Schluß enthält, so muß das eine spätere Änderung sein. Dieses Verzeichnis hat auch den 3 Ko nicht, dagegen einen zweiten Philipperbrief neben dem ersten. Es ist jedoch wahrscheinlich gemacht worden, daß unter diesem unerhörten Titel der apokryphe 3 Ko versteckt ist (NkZ 1900, S. 795—801). Wir wissen jetzt, daß dieses Apokryphon (Vetter, Der apokryphe 3 Ko 1894), welches von den Syrern zu den Armeniern und auch zu einigen Lateinern gelangte, ein Ausschnitt aus den frühstens um 170 verfaßten Paulusakten ist. Daher ist undenkbar, daß es ursprünglich dem syrischen Kanon angehörte, was auch dadurch bestätigt wird, daß die Bardesaniten es verwarfen (GK II, 598; Vetter S. 72). Hat aber an diesem Punkt die syr. Sammlung der Paulusbriefe in der Zwischenzeit zwischen der Entstehung der Uebersetzung und der Zeit des Aphraates eine Vermehrung erfahren, so wird dasselbe auch vom Hbr gelten; denn es ist unwahrscheinlich, daß die bis Origenes, soviel wir wissen, auf Alexandrien beschränkte Tradition von der paulinischen Abfassung und kanonischen Geltung des Hbr schon dem ersten syr. Übersetzer festgestanden haben sollte. Dies ist um so unglaublicher, als alles auf die Herkunft des ältesten neutest. Textes der Syrer von Rom hinweist, wo der Hbr nicht als paulinisch und kanonisch galt. In Rom war der Syrer Tatian, der Verfasser des Diatessarons, Christ geworden, ehe er in seine Heimat zurückkehrte. Von Rom hat nach der Legende (D. Add. p. 46) die Kirche von Edessa die Briefe des Paulus erhalten. Von einer Bearbeitung der Paulusbriefe durch Tatian hatte Eus. IV, 29, 6 eine dunkle Kunde (GK I, 423; II, 563). Der älteste syr. Text sowohl der Briefe als des Ev. ist dem abendländischen verwandt. Neues Licht brachte das syr. Verzeichnis von Sinai. Die Ordnung der Briefe ist dort: Ga, 1. 2 Ko, Rö, Hbr 2c. Eben dies ist die Ordnung, in welcher Ephraim die Briefe kommentiert hat; erst der armenische Übersetzer hat sie durch die gewöhnliche verdrängt. Die ersten 4 Briefe Ephraims und der syr. Liste hat aber Marcion in Rom um 147 in diese Ordnung gebracht (GK I, 622 f. 836; II, 346 f.; NkZ 1900 S. 801ff.). In seine Fußtapfen ist der erste syr. Übersetzer der Briefe getreten. Von niemand ist das leichter zu glauben als von Tatian. Hat dieser nach Hieronymus (praef. comm. in Tit. Vallarsi VII, 686; GK I, 426 f.) wie Marcion einige Briefe des Paulus, aber nicht den an Titus verworfen, so scheint sich dies nach dem Zusammenhang auf 1. 2 Ti und Hbr zu beziehen, kann sich aber auch auf Philemon beziehen. Höchst merkwürdig ist, daß im syr. Verzeichnis der 2 Ti zwar als solcher bezeichnet ist, aber kein 1 Ti vorangeht. Es bleibt vorläufig einiges ungewiß; wahrscheinlich aber bestand die erste syr. Sammlung aus folgenden Stücken, welche ich nach der sinaitischen Liste unter Ausstoßung der späteren Einschiebsel und mit Bezeichnung ihrer Stelle durch † ordne: Ga, 1. 2 Ko, †, Rö, †, Kol, Eph, †, Phil, 1. 2 Th, †, 2 Ti, Tit, †. Später schob man Hbr hinter Rö ein (Ephraim u. sin. Liste), 1 Ti vor 2 Ti (Ephraim), Philemon am Schluß (sin. Liste). Der 3 Ko fand seine Stelle teils hinter 2 Ko, teils vor Phil.

Die syr. Kirche konnte ihre anfängliche Besonderheit nicht auf die Dauer behaupten. Wie sie ursprünglich, aber schon vor Aphraates, also im 3. Jahrhundert, Hbr und 3 Ko, vielleicht auch damals erst 1 Ti rezipiert hat, so konnte sie sich auch nicht gegen alle katholischen Briefe verschließen. Die syr. Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, welche schon Ephraim fleißig gelesen hat, machte die Syrer mit der älteren Geschichte des NTs bekannt. Es gab im 4. Jahrh. Verkehr genug zwischen griechischen und syrischen Christen und Kirchen; es gab auch Griechen und griechische Bibeln in Edessa. Daher ist nicht zu verwundern, daß Ephraim, auch abgesehen von den meist zweifelhaften und nur

griechisch vorliegenden Schriften, mit allen katholischen Briefen und auch mit der Apk sich vertraut zeigt s. den Index in Hamlyn's Dissert. on the gospel comm. of Ephraem, 1896 p. 168 f. Bei Feststellung der Pesch. wurde dann doch eine Auswahl getroffen, nur Ja, 1 Pt, 1 Jo rezipiert. Ausgeschlossen blieben 2 Pt, 2. 3 Jo, Ju und Apk, woran auch die späteren Übersetzungen, welche diese Bücher einschlossen, die Philoxeniana von 508 und die Revision des Thomas von Heraklea von 616 praktisch kaum etwas geändert haben. Die Briefe des Paulus, zu welchen nun auch der Philemon zählte, wurden in die bei den Griechen übliche Ordnung gestellt; auch die Evv. nur noch in der Ordnung Mt, Mc, Lc, Jo fortgepflanzt. Wie diese Abgrenzung und Anordnung des NTs, so ist auch der Text der Pesch. nur durch eine mächtige Einwirkung der antiochenischen Kirche auf die syrische Nationalkirche zu erklären, aber auch umgekehrt das NT der antiochenischen Kirche des 4. Jahrhunderts nur aus einer starken Einwirkung von Syrien her zu begreifen.

VII. Lucian und Eusebius. Während das NT der alten Kirche von Antiochien keine Besonderheit zeigt, insbesondere der Apk und, wie es scheint, auch des 2 Pt nicht ermangelte (Eus. IV, 24, 1; GK I, 312 ff.), ist der Kanon eines Chrysostomus genau derjenige der Peschittha, und eine diesem zugeschriebene Predigt führt gelegentlich den Ausschluß des 2. u. 3 Jo auf die Entscheidung der Väter zurück (Montfaucon VI, 430; GK II, 229 f.). Dies kann nicht eine Folge der Bemühungen des Eusebius sein, denn dieser wollte zwar die Apk beseitigt, aber die 7 kath. Briefe anerkannt haben. Wir müssen, um den Umschwung in Antiochien zu verstehen, auf die Anfänge der dortigen Exegetenschule, auf Lucian, zurückgehen. Nach seiner hierin unverdächtigen Vita (Migne 114, 397 ff.) war Lucian in Samosata geboren und in Edessa zum Exegeten gebildet, ehe er in Antiochien Priester und Gründer einer Schule wurde. Nach Hieronymus (praef. in evv. ad Damasum cf. v. ill. 77 exemplaria scripturarum Luciania; Decret. Gelas.) ist nicht zu bezweifeln, daß Lucian seine textkritische Arbeit auf das NT ausgedehnt hat, und daß seine Recension des NTs ebenso wie diejenige der LXX sich von Antiochien bis Konstantinopel verbreitet hat (Hier. praef. in Paralip.). Geht demnach das NT, welches die Prediger und Exegeten Antiochiens um 380—450 in Händen hatten, nach Text und Zusammensetzung wahrscheinlich auf Lucian und seine Schule zurück, so ist es als ein Kompromiß zwischen den Traditionen von Edessa und Antiochien zu verstehen. Mit den Syrern schloß man die Apk aus; von den kath. Briefen aber, welche damals den Syrern gänzlich fehlten, schied man nur die 4 kleineren aus, welche ohnehin auch bei den Griechen angefochten waren, behielt aber Ja, 1 Pt, 1 Jo. Wahrscheinlich sind damals auch andere Schriften, die früher ein mehr oder weniger starkes Band mit dem NT verbunden hatte, nach dem Vorgang der Syrer von den „Vätern" in Antiochien beseitigt worden. Dieses antiochenische NT muß dann wieder auf die syrische Kirche eine Rückwirkung geübt haben, deren Ergebnis die Peschittha ist.

In Palästina wurden die Bibelstudien des Origenes durch Pamphilus und Eusebius fortgesetzt. Eusebius aber ist nicht nur von dieser Seite beeinflußt. Nach h. e. VII, 32, 2—3 hat er, offenbar in Antiochien, die Vorträge des gelehrten, auch des Hebräischen kundigen dortigen Presbyters Dorotheus gehört. Mit den Schülern Lucians war er im Kampf um die Trinitätslehre verbündet. Im J. 330 war er für den Bischofsstuhl von Antiochien ausersehen. Als ein Zögling der Schule des Origenes erweist er sich dadurch, daß er in Fragen des Kanons die Stimmen aller Kirchen und der ihrer damaligen Sitte zu Grunde liegenden Tradition angehört wissen wollte. In dieses Verhör hat er aber auch die Kirche von Antiochien in ihrer jüngsten Entwickelung und die hinter dieser stehende syrische Kirche einbezogen. In der Kirchengeschichte hat er seinem Versprechen gemäß (III, 3, 3) fleißig die Urteile der älteren Schriftsteller über die Antilegomena des NTs und deren interessantere Mitteilungen über die anerkannten wie die zweifelhaften Schriften des NTs excerpiert. Nachdem er über die Schriften unter dem Namen des Petrus und des Paulus III, 3 und über die johanneischen III, 24, 17—18 im einzelnen berichtet hat, giebt er III, 25 eine umfassende Uebersicht über sämtliche für das NT in Betracht kommenden Schriften. Im Anschluß an den Sprachgebrauch des Origenes unterscheidet er hier wie sonst zwei Hauptklassen: *ὁμολογούμενα* (*ἀναμφίλεκτα*, *ἀναντίῤῥητα*, *ἀνωμολογημένα*) und *ἀντιλεγόμενα*. Die zweite Klasse aber teilt er wieder in zwei Abteilungen. Er unterscheidet diejenigen Antilegomena, derer Aufnahme er wünscht, von denjenigen, die er für Fälschungen (*νόθα*) erklärt und deshalb ausgeschlossen wissen will. Es ergiebt sich folgende Tabelle: I. Homologumena: 4 Evv., AG, (14) Briefe des Paulus, 1 Pt, 1 Jo, eventuell auch Apk. II. Antilegomena a) bessere Sorte: Ja, Ju, 2. 3 Jo; b) schlechtere Sorte: Paulusakten, der Hirt, Apk des Petrus, Barnabas,

Apostellehren (= Didache), event. auch Apk des Johannes. Anhangsweise wird hier als Antilegomenon noch das Hebräerev. genannt (GK II, 645). Dieses Verzeichnis selbst, vollends verglichen mit den sonstigen Äußerungen des Eus., zeigt Unklarheiten. Da der Hbr hier nicht besonders aufgeführt ist, so ist ersichtlich, daß Eus. ihn als 14. Brief des Paulus (vgl. III, 3, 5) unter die Homologumena stellt, obwohl er anderwärts nicht verschweigt, daß er ein Antilegomenon sei (III, 3, 5; VI, 13, 6; 14, 1 f.; 20, 3, 25, 11—14). Der hier und da sich noch regende Widerspruch erscheint dem Eus. nicht mehr beachtenswert. Wenn er ἐνδιάθηκος synonym mit ὁμολογούμενος gebraucht (III, 3, 3), so scheint er damit auch die besseren Antilegomena vom NT auszuschließen und äußert sich gelegentlich auch so (III, 3, 1; 25, 6). Er meint doch nur, daß die Homol. sich bereits endgiltig im NT. befinden, womit nicht gesagt sein soll, daß nicht auch gewisse Antil. allgemein recipiert werden sollten. Vgl. den laxeren Gebrauch von ἐνδιάθηκος V, 8, 1; VI, 14, 1. Indem er ferner die schlechtere Sorte der Antil. für unecht erklärt, scheint er von der Echtheit der besseren Sorte überzeugt zu sein. Er verschweigt jedoch nicht, daß der Ja, welchen er im Psalmenkommentar als hl. Schrift eines Apostels citiert (Montfaucon, Coll. nova I, 247. 648), (von wem?) für unecht erklärt werde (II, 23, 25); er selbst erklärt den 2 Pt indirekt für unecht (III, 3, 4) und läßt die Frage offen, ob 2. 3 Jo vom Apostel oder einem Namensgenossen geschrieben seien (III, 25, 3). Aber er kennt die 7 kath. Briefe als eine abgeschlossene Sammlung mit Ja an der Spitze (II, 23, 25) und zeigt durch die Gruppierung in III, 25, daß er diese 7 Briefe zum NT gerechnet haben will. Schwierig war für Eus. eine Entscheidung über die Apk. Er hat sie manchmal ohne Andeutung eines Bedenkens citiert (demonst. VIII, 2, 31; eclog. proph. IV, 30) und hat treulich die starken Zeugnisse für ihre kirchliche Geltung angeführt (h. e. IV, 18, 8; 24, 1; 26, 2; V, 8, 5; 18, 14; VI, 25, 9). Wenn er III, 24, 18 sagt, daß bei den Meisten noch immer die Meinung über sie hin und her schwanke, so wird das von seiner näheren Umgebung gelten, ist aber nur daraus zu erklären, daß man in Palästina und unter den in aller Welt zerstreuten Schülern Lucians der Verwerfung der Apk durch die Syrer und Lucian großes Gewicht beilegte. Wohin Eus. neigte, ist deutlich. Als „sogenannte Apk des Johannes" führt er sie ein III, 18, 2 vgl. 39, 6; kurz erwähnt er die Schmähungen des Cajus III, 28, mit um so breiterem Behagen die behutsamere Kritik des Dionysius VII, 24—25. Dessen Vermutung, daß ein anderer Johannes die Apk geschrieben habe, verfolgt er mit Eifer, und in dem Interesse dieser Hypothese sucht er die Existenz eines vom Apostel verschiedenen Presbyters Johannes aus Papias zu beweisen III, 39, 6 vgl. VII, 25, 16. Die Apk soll ihrer apostolischen Würde entkleidet und aus dem NT entfernt werden. Aber offen und gebieterisch mag Eus. dies Urteil noch nicht aussprechen. Unter die besseren Antil., die er aufgenommen haben will, kann er sie eben darum nicht stellen, obwohl sie unvergleichlich besser bezeugt ist, als irgend eines dieser Antil. So läßt er die Wahl, ob sie angesichts ihrer fast allgemeinen kirchlichen Anerkennung zu den Homol. oder zu der zweiten Abteilung der Antil., deren endliche Beseitigung zu wünschen ist, zu rechnen sei. Das NT nach dem Sinn des Eus. ist abgesehen von der Apk das unsrige; es unterscheidet sich von dem der Antiochener und der Peschittha nur durch die Vollzahl der kath. Briefe. Es stimmt mit diesem und dem unsrigen überein im Ausschluß der zweiten Gruppe von Antilegomena. Dieses NT des Eus. finden wir bei Cyrill von Jerusalem, Gregor Naz., im Anhang des C. Laod. 59; im C. apost. 85, wahrscheinlich in Const. apost., und wird vom Amphilochius neben dem antiochenischen Kanon berücksichtigt (GK II, 179. 181 ff. 192 f. 202. 217. 219). Die weite Verbreitung erklärt sich nicht aus dem hohen Ansehen der Kirchengeschichte des Eus. allein. Ein wirksames Mittel zur Verbreitung seiner Wünsche bot ihm der Auftrag Konstantins, 50 vollständige Exemplare der ganzen Bibel auf Pergament, zunächst für die Kirchen Konstantinopels herzustellen (v. Const. IV, 34. 36—37 um 335 s. auch GK. I, 73). Dabei war die Auswahl der aufzunehmenden Schriften ausdrücklich seiner Entscheidung überlassen. Es kann nicht zweifelhaft sein, wie diese ausfiel. Abgesehen von den Aufstellungen der Kirchengeschichte beweist der Erfolg, daß Eus. sich bei diesem verantwortungsvollen Geschäft, was die Zusammensetzung, aber auch was den Text anlangt, nicht an Origenes, sondern an Lucian angeschlossen hat. Die Verbreitung von dessen Recension bis Konstantinopel (oben S. 791,27) und die eigene Neigung des Eus. empfahlen dieses Verfahren. Den Kirchen, welche Lucians NT in Gebrauch hatten, wurde dadurch nichts weiter zugemutet, als die Aufnahme der vier kleineren kath. Briefe. Im Ausschluß der nie unwidersprochen gebliebenen Antilegomena, aber auch der Apk war man von vornherein einig. Für immer blieben jene, für länger als ein Jahr-

hundert die Apk vom Kanon fast aller griechischen Kirchen Asiens, wie schon längst der syrischen, ausgeschlossen. In einigen phönicischen Gemeinden behauptete sich die Apk (Hieron. tract. in ps. 1, Anecd. Maredsol. III, 2, 5 cf. p. 314). Epiphanius, der stets an ihr festgehalten, sagt im Blick auf die Gesamtkirche, sie werde „bei den Meisten und bei den Frommen geglaubt" (haer. 77, 36), Amphilochius ad Seleuc. 316 ff. berücksichtigt die Verehrer der Apk als eine Minorität.

VIII. **Athanasius** (GK II, 203—212; C. Schmidt, der Osterfestbrief des Ath. vom J. 367 in Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött. 1898 S. 167—203; Zahn, Ath. und der Bibelkanon 1901). Nach dem Osterbrief von 367, welchen wir neuerdings durch eine koptische Übersetzung vollständiger als durch die kanonistischen Sammlungen kennen, ist es nicht ein Seitenblick auf andere Kirchengebiete, auf Eusebius oder Lucian, sondern der in der eigenen Kirchenprovinz des Ath. andauernde unterschiedslose Gebrauch von allerlei Apokryphen als hl. Schriften, was ihn veranlaßte, einen genau abgegrenzten und bis auf die Reihenfolge der Schriften und Schriftengruppen geordneten Kanon beider Testamente aufzustellen. In der Form einer Darlegung dessen, was schon durch die Apostel in dieser Beziehung festgestellt worden und seither üblich ist, tritt Ath. doch als Gesetzgeber auf. Er ist der erste, welcher die 27 Bücher unseres NTs als die allein kanonischen hinstellt. Die Erinnerung an den Widerspruch, welchen mehrere derselben solange erfahren hatten und z. B. der 2 Pt noch nach dem Tode des Ath. bei Didymus (Migne 39, 1774) erfuhr, wird ignoriert. Um aber doch mit der Tradition von Alexandrien nicht völlig zu brechen, stellt er neben die *κανονιζόμενα* und in ebenso scharfer Unterscheidung von diesen, wie von den völlig verwerflichen *ἀπόκρυφα*, eine Klasse von *ἀναγινωσκόμενα*. Die Väter haben diese dazu bestimmt, den Katechumenen vorgelesen zu werden. Es gehören dazu von vorchristlichen Schriften: die Weisheit Sal., Sirach, Esther, Judith und Tobias, von christlichen: die „sogen. Lehre (*διδαχή*) der Apostel" und der Hirt. Es wird damit gewiß eine damalige Praxis der alex. Kirche wiedergegeben. Die Didache übte auf die Liturgie in Ägypten einen anhaltenden Einfluß vgl. die Liturgie des Serapion von Thmuis ed. Wobbermin, TU, NF II, 3 b S. 5, 25 ff.; Athan. (?) de virg. 13. 14, und wurde auch nach Ath. zu erbaulichen Zwecken bei den Kopten verwertet vgl. Iselin, TU XIII, 1 Anhang. Dem Hirten hat Ath. auch sonst seine Hochschätzung bezeugt. Dagegen überrascht uns das völlige Schweigen über andere Schriften, welche im 3. Jahrhundert in Alexandrien mindestens ebensogut wie die Didache und der Hirt zum NT gerechnet wurden. Den Barnabasbrief, welcher damals den kath. Briefen beigezählt wurde (ob. S. 777, 52), hat noch Serapion, der Freund des Ath. mit *ὁ τιμιώτατος Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος* neben dem Rö des Paulus (*ὁ ἱερὸς ἀπόστολος*) citiert (Wobbermin l. l. p. 21), und im Cod. Sin. steht er zwischen der Apk und dem Hirten. Wollte Ath. ihn zu den Apokryphen gerechnet haben, welche er durchweg als häretische Fälschungen verdammt? Jedenfalls hat er jedes Band, welches diese und andere Schriften mit der Bibel solange verknüpft hatte, stillschweigend, aber bedingungslos durchschnitten. Das NT der 27 Bücher erscheint noch fester begrenzt, als dasjenige der 26 Bücher, welches Eusebius in Umlauf gesetzt hatte. Während dieser sein Verfahren durch umständliche Erwägungen vorbereitet hatte, gab es für Ath. keine Bedenken und keine Antilegomena mehr. Sein Versuch, der Kirche einige nichtkanonische Bücher als Lehr- u. Lesebücher zu erhalten, ohne sie zu kanonisieren oder sie unter dem unklaren, viel später aufgekommenen Begriff des Deuterokanonischen zusammenzufassen, knüpfte an ältere Versuche (ob. S. 778, 57) und an die Praxis von Alexandrien an; er wird auch in Ägypten eine Zeit lang jenen Büchern ein Schutz vor völliger Vergessenheit gewesen sein. Für die Kirche im ganzen und auf die Dauer war er vergeblich, weil undurchführbar. Die Lesung beim Unterricht der Katechumenen war von der Lesung im Gemeindegottesdienst von Anfang an nicht scharf getrennt, da die Katechesen von den getauften Gemeindegliedern und der Sonntagsgottesdienst, abgesehen von der eucharistischen Feier, von den Katechumenen fleißig besucht wurden (s. Ath. und der Bibelkanon S. 27 f.). Ath. selbst läßt diesen Unterschied fallen, wenn er jene Bücher als *ἀναγινωσκόμενα* ohne Zusatz den *κανονιζόμενα* gegenüberstellt. Rufinus, der nach alexandrinischem Vorbild so ziemlich dieselben Bücher als libri ecclesiastici von den canonici unterschied, deutet die Bestimmung jener Bücher dahin, daß die Väter ihnen das **legi in ecclesiis** zuerkannt haben (expos. symb. 38). Aber die gottesdienstliche Lesung galt den Meisten noch immer als Hauptmerkmal des Kanonischen. Ecclesiasticus, *ἐκκλησιαζόμενος* war ihnen = canonicus cf. Hieron. epist. 129, 3 ad Dard.; tract. in ps. 149, auch tract. in ps. 1, Anecd. Maredsol. III, 2, 314 cf. p. 5; Pseudochrys. Montf. VI, 430; Pseudoath. dial. de trin. c.

Ar. I, 5; Leontius de sect. II, 1. 4; Stichom. Nic. GK II, 297. 299. Das in diesem Punkt radikalere Verfahren des Eusebius siegte über das konservativere des Athanasius. Andererseits siegte Athanasius mit seinem NT der 27 Bücher schließlich in allen Teilen der Kirche.

IX. Die Entwickelung im Orient bis zur Zeit Justinians. Der durch Lucian und Eusebius begründete Stand der Dinge im Orient wurde durch die eigenartige Kritik Theodors von Mopsuestia nicht wesentlich verändert. Vgl. Zahn, Das NT Theodors und der ursprüngliche Kanon der Syrer, NKZ 1900 S. 788—806. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Gegners Leontius und des Verehrers Jesudad hat Theodor nicht nur den Jak., sondern alle 7 kath. Briefe verworfen. Da er als Antiochener selbstverständlich auch die Apk nicht in seinem NT hatte, so ist sein NT, abgesehen von der für ihn nicht in Betracht kommenden Ersetzung der 4 Evv. durch das Diatessaron, identisch mit dem der Syrer um 340 (oben S. 789 f.). Es unterliegt daher auch keiner Frage, daß er seine individuelle Kritik durch bewußten Anschluß an eine um 400 noch nicht ausgestorbene syrische Tradition zu stützen gesucht hat. Auch in seiner Anordnung der Paulinen (Rö, 1. 2 Ko, Hbr, Eph, Ga, GK II, 360) schloß er sich in Bezug auf den Hbr an diese Tradition an, korrigierte sie aber nach dem griechischen Brauch in Bezug auf Rö u. Ga (ob. S. 790, 19 u. NKZ 1900 S. 806). Gegen dieselbe verteidigte er die Kanonicität des Philem. (ob. S. 790, 13) und lehnte den dritten Korintherbrief ab. Bei dem hohen Ansehen, welches Theodor bei den syrischen Nestorianern genoß, wäre nicht zu verwundern, wenn diese dem „Ausleger", wie sie ihn nannten, auch in Sachen des Kanons gefolgt wären. In der That erscheinen noch bei dem Nestorianer Jesudad im 9. Jahrhundert die drei großen kath. Briefe als eine Art von Antilegomena. Auch Kosmas um 540, der von syrischen Nestorianern sich hat belehren lassen, kennt Leute, welche alle kath. Briefe verwerfen (GK II, 233). Wir würden genauer unterrichtet sein, wenn die Vorträge, welche Paulus von Nisibis um 545 in Konstantinopel hielt, uns in authentischer Form und nicht nur in der lateinischen Bearbeitung des dort lebenden Afrikaners Junilius erhalten wären (vgl. Kihn, Theodor und Junilius, 1880. Ebendort im Anhang S. 465—528 Junilii instituta regularia divinae legis). Junilius hat aber nicht nur in Titeln wie divina lex für die ganze Bibel, Petri ad gentes, epistolae canonicae statt catholicae u. dgl. das Original nach abendländischem, teilweise spezifisch afrikanischem Brauch, sondern auch sachlich geändert, namentlich in Bezug auf die Apk p. 475, 10; 480, 8, welche für Paulus wie für Theodor gar nicht in Betracht kam. Möglich ist jedoch, daß Paulus in Konstantinopel es angezeigt fand, ausdrücklich zu erklären, daß die Apk nullius auctoritatis oder omnino cassata sei, wogegen Junilius sie seinen Landsleuten erhalten will. Dagegen geht es sicher auf Paulus und letzlich auf die besonders schneidige Kritik, deren Theodor den Ja gewürdigt hatte, zurück, daß Junilius diesen neben 2 Pt, 2. 3 Jo und Jud als eine der Schriften nennt, welche zwar von den Meisten, aber nicht von Allen mit 1 Pt 1 Jo als gleichwertig zusammengefaßt werden und daher nicht perfectae, sondern mediae auctoritatis seien p. 479, 2; 480, 1—4. Praktische Bedeutung hatte das damals kaum mehr, so wenig wie die Fortpflanzung älterer Schriftverzeichnisse, in welchen die Apk gänzlich fehlte (Verz. der 60 Bb. GK II, 290 f.) oder unter der Antilegomena aufgeführt war (Stich. Niceph.). Die wichtigsten derselben gehen auf eine wahrscheinlich um 400—450 in Palästina entstandene Urliste zurück, welche unser NT ohne Apk darbot (Forsch. V, 125—148). Daß der Widerspruch gegen die Apk zäher war, als der gegen die 4 kleinen kath. Briefe, beweisen die oben S. 792, 14 ff. gegebenen Belege für die rasche Verbreitung des eusebianischen Kanons in den Gebieten, in welchen vorher Lucians NT gegolten hatte. Aber auch die Apk. hat vor dem 6. Jahrhundert auf der ganzen Linie von Jerusalem bis Konstantinopel den Widerspruch überwunden. Wenn Philoxenus von Mabug um 508 die Apk und die kleineren kath. Briefe zum erstenmal ins Syrische übersetzen ließ, so setzt dies voraus, daß in dem angrenzenden griechischen Kirchengebiet, im Patriarchat von Antiochien die Apk nicht mehr wie um 400 stillschweigend ignoriert, sondern wieder recipiert war. Vielleicht noch etwas früher, jedenfalls nicht später als um 500 hat Andreas im kappadocischen Cäsarea seinen großen Kommentar über die Apk geschrieben, worin er noch mit einer gewissen Geflissentlichkeit durch Berufung auf die alten Lehrer von Papias bis Cyrill die Theopneustie des Buchs verteidigt und im Anschluß an Apk 22, 18 f. die Kritiker derselben straft (ed. Sylburg p. 2. 112). Um 530 hat Leontius in Vorträgen, die er in einem Kloster bei Jerusalem hielt, die Apk des hl. Johannes als das letzte der in der Kirche kanonisierten Bücher bezeichnet (de sectis act. II, 4 GK II, 294). Er ist hierin einig mit seinen Gegnern

wie Joh. Philoponus (opif. mundi IV, 6). Vielleicht ist aus dem Nachdruck, womit Eustratius um 580 die Apk als ein Werk des Evangelisten und Theologen Johannes charakterisiert und zur dogmatischen Beweisführung heranzieht (bei Leo Allatius, de utriusque loci perpetua consensione, Romae 1655 p. 290f. 394. 408), zu schließen, daß damals bei den Gelehrten in Konstantinopel der ehemalige Ausschluß der Apk vom Kanon noch nicht vergessen war. Es bedarf noch gründlicher Untersuchung zur Feststellung der Ursachen, welche um 500 die allgemeine Anerkennung des NTs der 27 Bücher anstatt des eusebianischen Kanons der 26 Bücher im ganzen byzantinischen Reich herbeigeführt haben. Als Justinian das römische Recht kodifizierte, war auch der *πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς*, wie man die Bibel nun nannte (Titel der Schrift des Mönchs Antiochus Migne 84, 1428; Cassiod. inst. div. lit. 12. 14), für alle Zeiten fertig, im Occident wie im Orient.

X. Die Angleichung des Occidents. Von den Schwankungen und Feststellungen, welche der Kanon im Orient erfuhr (s. unter V—IX), ist die lateinische Kirche unmittelbar nicht berührt worden. Bis ins 4. Jahrhundert hinein hatte sie ihr NT ohne Hbr, mit einer sehr unvollständigen Anzahl katholischer Briefe und mit der seit Cajus nicht wieder angefochtenen Apk. Die Ereignisse und Verhältnisse des 4. Jahrhunderts machten eine solche Absperrung unmöglich. Schon die Niederlassung des Pierius, des „jüngeren Origenes" in Rom (Hier. v. ill. 76) ist ein bedeutsames Vorspiel. Es folgen die Kirchenversammlungen, die Exile eines Athanasius in Trier (336—337), in Rom (340—343) und an anderen Orten des Occidents (bis 346), des Hilarius von Poitiers in Kleinasien (356—360), des Lucifer von Cagliari, des Eusebius von Vercelli u. a., die vieljährigen Aufenthalte eines Hieronymus und Rufinus in Palästina, Ägypten und Syrien und der enge Anschluß der lat. Kirchenlitteratur dieser Zeit, besonders der exegetischen an die griech. Muster. Dies alles und besonders die über alle Grenzen der Landeskirchen übergreifenden Parteiungen stärkten den ökumenischen Sinn und wirkten ausgleichend auf die bis dahin noch weniger empfundenen Verschiedenheiten des Kultus und somit auch des Kanons. Vor allem ist die Einwirkung des Athanasius auf den Occident in dieser Beziehung nicht zu unterschätzen. Der Auftrag des Kaisers Konstans, ein Exemplar der Bibel oder mehrere solche herzustellen, welchen Athanasius 340—343 in Rom ausführte (apol. ad Constantium 4 vgl. „Ath. u. der Bibelkanon" S. 31. 33), gab ihm Anlaß, seinen Grundsätzen sichtbaren Ausdruck zu geben. Vielleicht ist der Cod. Vaticanus, welcher, soweit er erhalten ist, genau diesen Grundsätzen entspricht, eine Frucht dieses kaiserlichen Auftrags.

Der Hbr, welchen die Novatianer als eine Schrift des Barnabas in Ehren hielten, beginnt seit Hilarius (z. B. in ps. 14 nr. 6; 53, 13; 118 litt. Heth. 16) und Lucifer (de non conv. c. haer. 10) mit steigender Häufigkeit als paulinisch und somit kanonisch von Lateinern citiert zu werden vgl. Bleck, Hbr I, 183ff. Der sogen. Ambrosiaster um 370—380 hat zwar den Hebr nicht in seinem fast vollständigen Kommentar zu den Paulinen behandelt, ihn aber doch wiederholt citiert, und zwar auch als Schrift „des Apostels" (Morin, Revue d'hist. et de litt. rel. 1899, 2 Heft S. 4). Mit welchen Schwierigkeiten bis zum Ende des Jahrhunderts seine Anerkennung und besonders sein gottesdienstlicher Gebrauch zu kämpfen hatte, sieht man aus Phil. haer. 89; Hier. v. ill. 5; epist. 53, 8; 129, 3; in Mth. 26, 8. Die Einbürgerung des Ja vollzieht sich fast ganz im Dunkeln; ebenso die endgiltige Anerkennung der von jeher im Occident nicht völlig unbekannt gebliebenen kleineren kathol. Briefe.

Von den förmlichen und mehr oder weniger amtlichen Aufstellungen des Kanons zeigt der zuerst von Mommsen herausgegebene afrikanische Kanon aus der Zeit zwischen 354 u. 365 (GK II, 143—156. 1007—1011) noch keinen Einfluß der Griechen. Es fehlt jede Andeutung von Hbr, Ja, und, was sehr auffällig ist, von Jud. Dagegen hat der, welcher die Liste entwarf, 2 Briefe des Pt und 3 Briefe des Jo verzeichnet. Der Korrektor, welcher durch den zweimaligen Zusatz una sola zu diesen letzten Nummern der Liste gegen den 2 Pt und den 2 u. 3 Jo Protest erhob, hatte gegen den Ausschluß von Hbr, Ja, Ju noch nichts einzuwenden. Ein Kodex der antiqua translatio, welchen Cassiodor in Händen hatte, enthielt Hbr und Ja, ermangelte aber noch des Ju (inst. div. litt. 14 GK II, 272. 275). Von entscheidender Bedeutung war eine römische Synode unter Damasus, wahrscheinlich im J. 382, aus deren Beratungen eine Reihe von Beschlüssen, darunter ein Bibelkanon hervorging, welcher bald dem Damasus, bald dem Gelasius (Decretum Gelasii de recipiendis et non recipiendis libris), bald dem Hormisdas zugeschrieben worden ist (GK II, 259ff.). An dieser Synode nahmen Auktori=

täten des Orients wie Epiphanius und Paulinus von Antiochien teil; die Seele aber der Verhandlungen war Hieronymus. Seinen Einfluß erkennt man daran, daß 2 u. 3 Jo zwar rezipiert, aber nicht dem Apostel, sondern dem „Presbyter“ Jo (cf. v. ill. 9), alle anderen kath. Briefe aber Aposteln zugeschrieben werden (cf. Forsch. VI, 324 A. 4), wobei Judas irrtümlich das Epitheton des Simon Zelotes erhält. Der Hbr ist als 14. Paulusbrief den übrigen angeschlossen. Während der gesamte Kanon als derjenige der kath. Kirche eingeführt wird, wird der des NTs nur als derjenige der römischen Kirche bezeichnet. Während andere Kirchen beider Reichshälften z. B. Antiochien auf der einen, Karthago auf der anderen Seite noch zurückgeblieben waren, hatte Rom seit 382 sein NT der 27 Bücher. Innocenz I. in seinem Brief an Exsuperius von Toulouse vom J. 405 wiederholt diesen Kanon unter Fortlassung der gelehrten Spielereien des Hieronymus. Inzwischen war auch die afrikanische Kirche unter dem maßgebenden Einfluß Augustins auf den Synoden zu Hippo (383) und Karthago (397) gefolgt. Aus den unvollständigen Akten (GK II, 246—253) ist doch noch zu ersehen, daß es zögernd und nicht ohne Widerspruch geschehen ist. Die Zahl der Paulusbriefe ist noch immer 13, aber mit eiusdem ad Hebraeos una wird dieser Fremdling angefügt. Es war buchstäblich wahr, was Hieronymus (ep. 53, 8) sagte, extra numerum ponitur. Ihre Unsicherheit bezeugten die Afrikaner auch durch den Beschluß, die überseeischen Kirchen d. h. vor allem die römische noch einmal über den Kanon zu befragen. Die Antwort war nicht mehr zweifelhaft. Die Geschichte des Kanons des NTs ist im Occident zu Anfang des 5. Jahrhunderts wesentlich abgeschlossen, 100 Jahre früher als im Orient. Der uneingeschränkte Gebrauch, den Priscillian von den Apokryphen gemacht hatte, war zugleich mit ihm verurteilt. Es war von geringer Bedeutung, daß ein Victor von Kapua statt der 4 Evv. eine lateinische Bearbeitung des Diatessarons in sein NT aufnahm; daß ein Gregor d. Gr. mit Rücksicht auf den Laodicenerbrief von 15 Paulusbriefen sprach, von denen die Kirche doch nur 14 in ihrem Kanon habe; daß dieser Brief im Mittelalter sehr häufig, der 3 Korintherbrief und der Hirt des Hermas sehr selten in lat. Bibeln geschrieben stand. Es waren das Überbleibsel aus alter Zeit, gegen welche man um so leichter Toleranz übte, je weniger man es mit dem NT als Kanon, als der maßgebenden Richtschnur für Leben und Lehre der Kirche, ernst nahm.

Th. Zahn.

Kanon Muratori. — Quellen: Cod. „J 101 Sup.“ in der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, aus der Bibliothek von Bobbio, saec. VIII. Erster Abdruck bei L. A. Muratori, Antiqu. Ital. medii aevi vol. III (Mediol. 1740) p. 851—854. Kollationen von Nott für Routh, reliqu. sacrae I², 389—434; von Fr. Wieseler für C. Wieseler, ThStK 1847, S. 818—829; von M. Hertz für Bunsen, Anal. Antenic. I, 137—141; von S. P. Tregelles in dessen Canon Muratorianus (1867 mit Faksimile); von A. Reifferscheid, SWA, Hist.-phil. Klasse Bd 67 (1871), S. 496 ff.; von A. Ceriani für B. F. Westcott, A general survey of the hist. of the canon, 6. edit. (1889) p. 521—538; von A. Harnack, ZKG III, S. 595—599; von Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons II, 1007; von H. Achelis u. W. Schüler für E. Preuschen. Analecta (1893) S. 129—137 cf. p. IX. — Litteratur: Außer den angeführten Schriften und Abhandlungen, welche zum Teil von Erörterungen über Text und Inhalt begleitet sind vgl. Credner, Gesch. d. neutest. Kanon herausgeg. von Volkmar (1860) S. 141—170; Volkmar ebendort im Anhang S. 341—363; Nolte, Tüb. ThQS 1860, S. 193 bis 243; Laurent, Neutestam. Studien (1866) S. 195—209; Hesse, Das Muratorische Fragment, 1873; Hilgenfeld, ZwTh 1872 S. 560—582; 1874 S. 214—231; 1880 S. 114—121; 1881 S. 129—170; Harnack, ZlThK 1874 S. 274—288; 445—464; ders., ZKG III (1879) S. 358—408; Steckhoven, Het Fragment van Muratori, 1877; Overbeck, Zur Geschichte des Kanons, 1880 S. 71 ff.; Salmon, Dict. of Christ. biogr. III (1882), S. 1000—1003; Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 1 (1890) S. 1—156; Kuhn, Das mur. Fragm., 1892; Koffmane, Das wahre Alter und die Herkunft des murat. K. NJdTh 1893, S. 163—223.

I. Text und Orignalsprache. Die Hs., auf welcher unsere Kenntnis dieser für die Geschichte des Kanons wichtigen Urkunde bis vor kurzem ausschließlich und auch heute noch beinah gänzlich beruht, ist eine nachlässig geordnete und geschriebene Miscellanhs., beginnend mit einem Stück aus des Eucherius liber form. spir. intell. Was der Abhandlung über den Kanon (KM = Kanon des Muratori) unmittelbar voranging, ist nicht mehr zu sagen, da 7 Quaternionen vor dem abrupten Anfang derselben (fol. 10ᵃ) abhanden gekommen sind. Hinter dem KM beginnt auf derselben Seite (fol. 11ᵃ nach der Mitte) ein Stück aus des Ambrosius Buch über Abraham (lib. I, 3, 15—16), an welches aber sofort (fol. 11ᵇ Z. 27) eine nochmalige Abschrift des gleichen Stücks sich anschließt. Dieser Umstand ist von entscheidender Bedeutung für die Würdigung des Textes von KM. Wenn schon an sich die Vergleichung der Hs. mit der sonstigen Überlieferung der gleichen,

von grammatisch und stilistisch gebildeten Schriftstellern herrührenden Stücke beweist, daß die Verstöße gegen Grammatik und Orthographie. von welchen diese Hs. wimmelt, zumal diejenigen, welche in den verschiedenartigsten Stücken der Hs. gleichmäßig oder ähnlich wiederkehren, nicht den Autoren, sondern dem Schreiber oder einem seiner Vorgänger zuzuschreiben sind, so charakterisiert den Schreiber vollends die gedankenlose Wiederholung des eben erst von ihm geschriebenen Stücks aus Ambrosius und die starke Abweichung zwischen diesen beiden Kopien (vgl. den Paralleldruck bei Preuschen, Anal. p. 135 bis 137). In der zweiten sind nicht bloß einzelne Worte, sondern gleich zu Anfang ein Satz von 14 Wörtern ausgefallen, Partikeln vertauscht, die gleichen Worte anders geschrieben u. dgl. Die vorliegende Gestalt aller Texte dieser Hs. rührt von einem sehr nachlässig arbeitenden, für den lateinischen Vokalismus und die Bedeutung der Flexionsendungen, wenigstens in der Deklination bereits völlig empfindungslosen Mönch her. Dies ist neuerdings womöglich noch deutlicher geworden durch Bekanntwerden einiger anderweitig überlieferten Sätze des KM. Es fanden sich nämlich in 4 lat. Hss. der Paulusbriefe zu Monte Cassino (nr. 235. 349. 535. 552; saec. XI—XII) mehrere Stücke des KM (l. 42—50. 63—68 in. 81—85. 54—57 med. in dieser Reihenfolge) und sind darnach in Miscellanea Cassinese (1897 P. II, Abteil. 4 p. 1—5) nicht eben mustergiltig herausgegeben. Vgl. auch Harnack, ThLZ 1898 Nr. 5. Der Prolog zu den Paulusbriefen, in welchen die angeführten Sätze hineingearbeitet sind, ist eine elende Kompilation aus mehreren Prologen und Argumenten verschiedensten Ursprungs, übrigens in den Hss. von Monte Cassino verschieden geordnet, s. die Noten der Herausgeber zu p. 1 und 3 über cod. 235, vgl. Bibl. Casin. IV, 273. Man findet alle diese Materien wieder anders geordnet, jedoch ohne die Stücke aus KM in J. M. Thomasii Cardin. opp. ed. Vezzosi I, 382 f. aus einem Cod. Orat. B 7 abgedruckt. Eine gar nicht dahingehörige Bemerkung über die hebräische Sprache p. 5, 16—22 erinnert, soweit sie vernünftig ist, an Bemerkungen des Ambrosiaster (ed. Bened. p. 157. 259). Der Kompilator, dessen Arbeit die Hss. von Monte Cassino wiedergeben, kann weder unmittelbar noch mittelbar aus der mailänder Hs. geschöpft haben. Während er durchweg statt der wunderlichen Orthographie und der seltenen Wortformen jener die regelmäßigen und gewöhnlichen Formen bietet (prolixius, singulis, disputare, septem, diffusa, dignoscitur für prolexius, sincolis, desputari, semptem, deffusa, denoscitur), was als bewußte Verbesserung eines fehlerhaften Textes seitens eines schulmäßig gebildeten Abschreibers angesehen werden könnte, hat derselbe andererseits selbst Fehler gemacht, welche ihm diesen Ruhm streitig machen: uteretur st. iteretur l. 55, miscui st. misceri l. 67, Arsinofa (al. Arsmofa) st. Arsinoi l. 81. Er bietet ferner beachtenswerte Varianten, deren Entstehung aus dem mailänder Text nicht zu erklären ist. Wo dieser die sinnlosen Worte bietet una cum Basilide Assianom Catafrycum constitutorem, hat eine der Hss. hinter Basilide ein sive, woraus zwei andere ein sinnloses cive gemacht haben, während die vierte das Wort wieder ausgestoßen hat. Sive ist aber die längst geforderte Partikel, welche den Stifter des Montanismus als eine von Basilides verschiedene Person erscheinen läßt, ist also ursprünglich. Während man zweifeln kann, ob ein zu ecclesia l. 56 hinzutretendes catholica, welches hier jedenfalls sehr am Platze ist (vgl. l. 62. 66. 69), ursprünglich sei, wird dies zu behaupten sein von der Lesart l. 44 f.: Romanis autem ordinem scripturarum, sed et p r a e c i p u u m (statt principium) earum esse Christum intimans prolixius scripsit. Das bisher allein bekannte principium in solcher Verbindung hat keinen kirchlichen Sprachgebrauch für sich; dagegen ist p r a e c i p u u m Übersetzung von τὸ ἐξαίρετον, welches nicht selten den Vorzug Christi und der neutestamentlichen Offenbarung bei gleichzeitiger Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung oder der Harmonie (ἀκολουθία = ordo) aller Offenbarungsurkunden ausdrückt; vgl. Ign. Philad. 9, 2; Clem. quis dives § 10. 12. Hat demnach der Kompilator jener Prologe aus einer von der mailänder Hs. unabhängigen Quelle geschöpft, so bestätigen seine Exzerpte erstens wiederum, daß die barbarische Form des mailänder Textes nicht auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen ist, sie stärken aber zweitens auch das Zutrauen zu der Treue der Textüberlieferung in den Hauptsachen. Aber auch nach der durch die Analogie des ambrosianischen Stücks und die Exzerpte von Monte Cassino gerechtfertigten und geforderten Reinigung des Textes bleiben Rätsel darin, welche ohne Konjektur nicht zu lösen sind. Die wichtigste, für die Herstellung eines glaubwürdigen Textes fruchtbarste Vermutung scheint die zu sein, daß das Fragment Übersetzung eines griechischen Originals sei. Nachdem schon Muratori und S. de Magistris dies stillschweigend vorausgesetzt hatten, indem sie als Verfasser einen griechisch schreibenden Schriftsteller, jener den Cajus von Rom,

dieser den Papias bezeichneten, wurde dies von Hug, Einl. I ³, 124; Thiersch, Versuch zur Herst. des hist. Standp. S. 385 u. a. nachdrücklich behauptet. Auf Grund dieser Annahme haben Lagarde (ZlThK 1854 S. 127 und in Bunsens Anal. Antenic. I, 142 ff.), Nolte, Hilgenfeld, Zahn griechische Rückübersetzungen versucht; Lightfoot (Academy 1889 vom 21. September) sogar eine Übertragung größerer Stücke in griechische Verse. Während Wieseler, Hesse, Steckhoven u. a. an der Annahme des Lateinischen als Originalsprache festhielten, darf die gegenteilige Meinung, der auch Hofmann, Tregelles, Westcott, Salmon, Kuhn beipflichteten, wohl als die heute vorwiegende bezeichnet werden.

II. Ort, Zeit und Verfasser. Die Benennung Roms nicht nur durch urbs Roma l. 76, sondern auch durch urbs allein l. 38 ist nur bei einem Abendländer denkbar, und es wäre schwer zu sagen, wie ein im Orient schreibender Grieche, der von seiner Umgebung verstanden sein wollte, dies ausgedrückt haben sollte. Die feierliche Umständlichkeit, mit welcher von Pius als dem zur Zeit der Abfassung des Hirten „auf der Kathedra der Kirche der Stadt Rom sitzenden Bischof" geredet ist, erscheint nur dann natürlich, wenn der Verf. zwar nicht in Rom für Römer, aber doch in einer mit Rom verbundenen, irgendwie von Rom abhängigen abendländischen Kirche oder von Rom aus für eine solche schrieb. Daß, die wesentliche Lückenlosigkeit des Textes vorausgesetzt, der Brief des Jakobus und der Hebräerbrief nicht einmal unter den die Aufnahme in den Kreis der hl. Schriften beanspruchenden Schriften genannt werden, ist nur unter Voraussetzung der Entstehung im Abendland begreiflich. Der Gedanke an eine Abfassung in der Provinz Asien (so Kuhn S. 31. 33) ist schon durch die im Munde eines dortigen Schriftstellers ganz unmögliche Bezeichnung des Montanus, des „Stifters der Kataphryger", als Asianus (l. 84) ausgeschlossen. — Für die Zeitbestimmung ist grundlegend der Satz (l. 73 ff.): Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma(s) conscripsit sedente (in) cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus. Das aus dem Gegensatz zu der Zeit der Propheten und Apostel zu verstehende nuperrime (νεωστί) würde an sich gestatten, einen Abstand von mehreren Jahrhunderten zwischen der Abfassung des Hirten oder der bischöflichen Regierung des Pius und der Zeit des Fragmentisten anzunehmen (vgl. Zahn, Gesch. d. Kanons II, 134 A. 1). Um so zwingender beweist das zum Zweck genauerer Bestimmung hinzutretende temporibus nostris, daß der Verf. vor dem Tode des Bischofs Pius (gest. vor Ostern 154) geboren war. Der Versuch von Koffmane, welcher den KM zuerst dem 4. Jahrhundert (S. 174), sodann der Zeit um 450—490 (S. 216 ff.) zuweisen wollte, dieses Selbstzeugnis des Verf. zu entkräften (S. 176 f.), ist nicht einmal verständlich. Ebenso unannehmbar ist die im Hintergrund bereit gehaltene Ausflucht, daß der Fragmentist eine für ihn nicht passende Zeitangabe aus einer älteren Quelle gedankenlos herübergenommen habe; denn er ist kein gedankenloser Kompilator, sondern ein Mann von eigenem Urteil, und gerade in dem vorliegenden Zusammenhang zeigt er lebhafteste persönliche Teilnahme an der Frage über die Stellung des Hirten im kirchlichen Gottesdienst. Dies war aber nicht im 4. und im 5. Jahrhundert, sondern um 200 eine im Abendland lebhaft verhandelte Frage. Die angeblichen Anzeichen einer viel späteren Abfassung halten einer ernsthaften Kritik, welche allerdings hier nicht vorgetragen werden kann, an keinem Punkte Stand. Was Benutzung noch älterer Litteratur anlangt, so läßt sich nur das Eine zu einem höheren Grade von Wahrscheinlichkeit bringen, daß der Verf. die gnostischen Apostelgeschichten des Leucius gelesen hat und den Johannesakten in der Erzählung von der Entstehung des 4. Evangeliums (l. 9—16), den Petrusakten in l. 37—39 gefolgt ist, vgl. Zahn, Gesch. des K. II, 36—38. 844; Forsch. VI, 201—204. Selbst wenn er, wie Koffmane (S. 167) und James (Apocr. anecd., II ser. p. XI) angenommen haben, den Lukas statt des Leucius für den Verf. jener Legenden gehalten haben sollte, würde daraus nicht folgen, daß er später als um 200 geschrieben hat, denn um eben diese Zeit hat Clemens die Johannesakten des Leucius citiert. Eine noch frühere Abfassung, wie manche annahmen, um 170 oder 180, ist allerdings unwahrscheinlich, nicht nur wegen der Benutzung der leucianischen Legenden. Der Verf. schreibt als Glied der katholischen Kirche, welche nicht nur die Parteien des Valentinus, des Basilides und des Marcion, sondern auch den Montanismus endgiltig von sich ausgeschieden hat (l. 65. 81—85). Letzteres ist in Rom erst um 195, in Karthago erst nach 203 geschehen. Es ist ferner nicht zu verkennen, daß das Ev. und die Briefe des Johannes hier in apologetischem Ton besprochen werden (s. unten). Dies setzt voraus, daß der Verf. bereits von dem Angriff der „Aloger" auf die sämtlichen johanneischen Schriften empfindlich berührt war, während er von dem ausschließlich gegen die Apokalypse gerichteten Angriff des Cajus noch nichts zu wissen scheint. Aus l. 73—80 ergiebt sich,

daß Verhandlungen über den Hirten des Hermas geführt worden waren, deren Ergebnis der Verf. sehr bestimmt formulieren zu können glaubte. In Karthago haben solche Verhandlungen erst nach der Ausscheidung der montanistischen Gemeinde, also schwerlich vor 205, bei Montanisten und Katholiken stattgefunden. Rom mag damit vorangegangen sein. Aber auch dort wird man erst nach der Entscheidung des Bischofs Victor in Sachen des Montanismus auch über das Verhältnis des Hirten zur Bibel ein endgiltiges Urteil gewonnen haben, vgl. Gesch. des Kanons I, 333—347. Man muß sich nur der Namen: Aloger, Tertullian, Proclus, Cajus, Hippolytus erinnern, um zu erkennen, daß die Fragen in Bezug auf die Anerkennung der johanneischen Schriften und des Hirten als hl. Schriften im engsten Zusammenhang mit der montanistischen Bewegung und mit den dadurch angeregten Fragen in Bezug auf die Disziplin und die Prophetie in der Kirche erörtert worden sind. Ist KM im Umkreis von Rom geschrieben, so kann dies kaum früher als um 200 bis 210 geschehen sein. Dadurch sind auch schon mehrere in Vorschlag gebrachte Verfassernamen wie Papias und Hegesippus ausgeschlossen. Mit Muratori an Cajus zu denken, ist unerlaubt, seitdem jeder Zweifel daran geschwunden ist, daß dieser ein erbitterter Gegner der Apokalypse war, während diese im KM als Werk des Apostels Johannes hochgeschätzt ist. Eher möglich wäre Lightfoots Vermutung, daß Hippolytus der Verf. wäre, wenn man auch die damit verknüpfte Annahme, daß wir hier eine Übersetzung einer der *ᾠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς* vor uns haben, welche auf der Kathedra Hippolyts als dessen Werk bezeugt sind, als gar zu unwahrscheinlich ablehnen muß. Ein Gegengrund bleibt das völlige Schweigen über den Hebräerbrief, für welchen Hippolyt sich interessiert hat (oben VII, 505, 13), ferner die sonderbare Meinung, daß die Apokalypse vor den Briefen des Paulus geschrieben sei (KM l. 48—59), welche dem in seiner Auffassung der Apokalypse enge an Irenäus sich anschließenden Hippolytus nicht zuzutrauen ist. Nach Dionysius Barsalibi hat er vielmehr wie Irenäus die Abfassung der Apokalypse unter Domitian behauptet, vgl. Gwynn, Hermathena VII (1889) p. 146. Auch der Bildungsgrad des Fragmentisten reicht nicht an denjenigen Hippolyts. An Rhodon dachte Harnack im Zusammenhang mit der Konjektur, daß unter Mitiadis l. 81 ein Tatiani als Schrift erster Hand verborgen und dessen Diatessaron gemeint sei, welche durch genauere Untersuchung des Befundes durch Zahn (Gesch. d. K. II, 1007), Achelis und Schüler (Preuschens Anal. p. 134 f.) widerlegt ist. Wir müssen uns vorläufig damit begnügen, daß ein Glied der römischen oder einer nicht weit von Rom zu suchenden katholischen Gemeinde um 200—210 in griechischer Sprache diese Übersicht über die in seinem kirchlichen Kreis anerkannten hl. Schriften des NTs geschrieben hat. Da wir von dem Exzerpt, welches der Schreiber der mailänder Hs. gemacht hat, nur den Schluß, nicht aber den Anfang besitzen, so wissen wir nicht, ob das, was der Exzerptor in seinen Sammelband aufgenommen hat, eine selbstständige Abhandlung oder Epistel, oder Bestandteil eines größeren Werks war, auch nicht, ob eine ähnliche Übersicht über die alttestamentlichen Schriften voranging oder nicht. Die lateinische Übersetzung ist, nach ihrem Sprachcharakter zu urteilen, schwerlich vor 350, vielleicht erst im 5. Jahrhundert entstanden. Nur ein Beispiel möge, weil es mehrfach ungenau angeführt worden ist, genannt sein. Der Name *οἱ κατὰ Φρύγας* für die Montanisten, welcher sonst zuerst bei Pseudotertullian de haer. 21 (qui dicuntur secundum Phrygas) und in dem aus dem Griechischen übersetzten Brief Firmilians an Cyprian (Cypr. epist. 75, 7 qui Cataphrygas [l. cata Phrygas] appellantur) vorkommt, ist hier bereits völlig latinisiert und lateinisch dekliniert: Catafryges (Genet. Catafrygum), was sonst doch erst bei Pacian (epist. I, 1) und Philaster (haer. 49), also gegen Ende des 4. Jahrhunderts zu lesen ist.

III. Der Inhalt. Der KM ist nicht ein Kanon im ursprünglichen Sinn des Worts, ein aus nackten Büchertiteln bestehender Katalog, wie ihn schon Melito von den Büchern des ATs gegeben hatte, sondern eine mit geschichtlichen Mitteilungen und theologischen Erwägungen ausgestattete Übersicht über die sämtlichen hl. Schriften des NTs, wie solche Origenes bruchstückweise in der Vorrede zu den Homilien über Lukas, im Eingang zu dem Kommentar über Matthäus, im 5. Tomus zum Ev. des Johannes und anderwärts gegeben hatte, also nach späterem Sprachgebrauch eine Synopsis. 1. Die 4 Evangelien l. 1—34. Obwohl nur die Besprechung des 3. und 4. Evangeliums vollständig und von der zuletzt vorangegangenen Erörterung nur eine Zeile erhalten ist, wird doch allgemein anerkannt, daß vorher von Mt und Mc die Rede gewesen, also dies Viergespann der kanonischen Evv. in der zuletzt alleinherrschend gewordenen Ordnung vorgeführt worden ist. Von nicht kanonisch gewordenen Evv., über welche Irenäus und Origenes in ähnlichen Zusammenhängen zu sprechen sich veranlaßt sahen, verlautet hier nichts,

und auch wo später auf häretische Werke die Rede kommt, welche die Kirche nicht rezipieren kann (l. 63—68. 81—85), weist kein Wort auf Evv. solcher Art (s. o. S. 799, 28 über angebliche Erwähnung des Diatessaron). Die ausschließliche Geltung der 4 Evv. steht dem Verf. und dem kirchlichen Kreis, für den er schreibt, unbedingt fest. Dagegen spricht er in apologetischem Ton von der Harmonie der 4 Evv. in allen für den Glauben wesentlichen Stücken und von der Gleichgiltigkeit der äußerlichen, schon in den verschiedenen Anfängen der einzelnen Evv. sich zeigenden Differenzen für den Glauben. Schon daß dies im Anschluß an die Erzählung von der Entstehung des 4. Ev. geschieht, mehr noch, daß von da sofort dazu übergegangen wird, das starke Selbstzeugnis des Evangelisten Johannes in 1 Jo 1, 1—4 zu rechtfertigen, läßt erkennen, daß die ganze Apologie l. 16—34 veranlaßt ist durch einen Angriff auf das 4. Ev., ausgehend von Leuten, welche die Unvereinbarkeit desselben mit den übrigen Evv. und die Aufdringlichkeit der Selbstbezeugung in dem von demselben Verf. herrührenden, also gleichfalls verwerflichen 1. Johannesbrief als Gründe gegen die Echtheit oder das kirchliche Ansehn dieser Schriften geltend machten, d. h. von den Alogern. Wie hier, so ist auch in den Aussagen über Markus und Lukas das Verhältnis der Berichterstatter zu den Thatsachen betont. Ergänzt man unter der Voraussetzung, daß hier wie l. 14. 15. 19. 20. 21. 25. 26 2c. die neue Zeile mitten im Wort beginnt, l. 1 [aliqui]bus tamen interfuit et ita posuit, so ist damit behauptet, daß Markus zwar im allgemeinen kein Autopt, sondern ein nach den Erzählungen eines solchen oder mehrerer solcher berichtender Schriftsteller sei (vgl. Papias bei Eus. III, 39, 15; Irenäus III, 1, 1; 10, 6; Origenes bei Eus. VI, 25, 5; Hieronymus comm. in Matth. praef. Vallarsi VII, 3), daß er aber doch einiges, was er erzählt, selbst miterlebt und dem entsprechend dargestellt habe. Von Lukas wird ohne Einschränkung gesagt, daß er kein Autopt gewesen und auch erst nach der Himmelfahrt von Paulus als Gehilfe angenommen worden sei und daher in seinem Ev. auch nicht an das Maß seiner eigenen Erlebnisse, sondern wie irgend ein beliebiger Geschichtschreiber nur an den Umfang seiner Forschungen gebunden gewesen sei. Außer der aus Kol 4, 14 geschöpften Bezeichnung als Arzt scheint alles, was hier über Lukas gesagt wird, dem Prolog seines Ev. entnommen zu sein. Von der Entstehung des 4. Ev. dagegen wird l. 9—16 in aller Kürze doch eine lebensvolle Erzählung gegeben, welche nur als Auszug aus einer ausführlicheren Darstellung verständlich ist und wahrscheinlich auf Leucius zurückgeht, von welchem direkt oder indirekt auch die ähnlichen Angaben bei Clemens Al., Viktorinus von Pettau und vielen späteren Schriftstellern abhängen. — 2. Von den Evv., deren apologetische Erörterung Anlaß gegeben hatte, auch schon die Briefe des Johannes zu erwähnen und 1 Jo 1, 1—4 in sehr freier, dem Zweck einer Verteidigung des Johannes als Evangelist entsprechenden Weise zu citieren (l. 26—34), wendet sich der Fragmentist zur Apostelgeschichte (l. 34—39). Erst bei diesem zweiten Buch des Lukas wird die Bestimmung für Theophilus erwähnt, was um so auffälliger ist, als die Form des Ausdrucks für diese Beziehung nicht aus AG 1, 1, sondern aus Lc 1, 3 genommen ist. Wahrscheinlich ist die Meinung die, daß Lc in der AG in einer zunächst auf Theophilus berechneten und diesem sofort verständlichen Weise seine persönliche Anwesenheit bei den einzelnen Ereignissen zum Ausdruck bringe. Werden wir dadurch auf die sogenannten Wirstücke hingewiesen, so ist zu bedenken, daß in der im Abendland bis auf Hieronymus alleinherrschenden Recension der AG nicht erst von 16, 10 an, sondern schon 11, 27 ein die Anwesenheit des Erzählers bezeugendes Wir zu lesen war. Eben dadurch wurde die übertriebene Vorstellung begünstigt, welche uns hier wie bei Irenäus und sonst begegnet, daß Lukas in der AG, recht im Gegensatz zu seinem Ev. wesentlich nur Selbsterlebtes erzähle. Nach der meistens angenommenen Lesung von l. 37—38 (sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis) soll Lc dieses sein persönliches Verhältnis zum Stoff seines Buchs auch dadurch deutlich zu erkennen geben, daß er sowohl das Martyrium des Petrus, als auch die spanische Reise des Paulus, zwei bedeutsame Ereignisse, die doch nach Ansicht des KM der Abfassung der AG vorangegangen sind, von seiner Erzählung ausschließt. Lukas wollte nur solches erzählen, was er miterlebt hatte und brach daher kurz vor jenen Ereignissen mit seiner Erzählung ab. Den überlieferten Text (semote passionem . . . profectionem) wollte man und müßte man dahin verstehen, daß Lukas an einem abgesonderten Ort, in einem anderen Buch, oder auch in einer nicht für die Gemeinde bestimmten Privatschrift vom Martyrium des Petrus und der spanischen Reise des Paulus berichtet habe. Aber abgesehen davon, daß man semotim (vgl. Theodor. Mops. ed. Swete II, 96) erwarten sollte statt semote, welches eher = secrete ist und mit evidenter declarat sich nicht

verträgt, und daß KM gerade die kanonische AG als Memoiren auffaßt, die für eine Privatperson aufgezeichnet sind, so ist doch beides gleich undenkbar, daß um 200 noch ein drittes Buch des Lukas existiert haben sollte, welches jene Ereignisse darstellte, oder daß KM die Petrusakten des Leucius, welche allerdings auch von der spanischen Reise des Paulus sagen (ed. Lipsius p. 45f.), irrigerweise für ein Werk des Lukas gehalten haben sollte. — 3. Die Briefe des Paulus l. 39—68. Die Gemeindebriefe liegen dem Verf. in einer bestimmten Ordnung vor und zwar in folgender: (1. 2) Ko, Eph, Phil, Kol, Ga, (1. 2) Th, Rö (l. 50—54). Diese Ordnung berührt sich vor allem in ihrem Anfang und Schluß nahe mit derjenigen Tertullians; Andeutungen derselben finden sich vielleicht schon bei Clemens von Rom, aber auch im Orient (Gesch. d. Kanons II, 344 bis 354). Der Verf. aber findet in dieser äußeren Ordnung der Briefe die Zeitfolge ihrer Abfassung ausgedrückt, wie schon aus dieser Aufzählung selbst und noch deutlicher aus l. 42 (primum omnium Corinthiis . . scripsit) hervorgeht. Vom Anfang der Erörterung an zeigt sich der Verf. bestrebt, entbehrliche Weitläufigkeiten zu vermeiden. Welches die Bestandteile der Sammlung seien, von wo und aus welchen Anläßen die einzelnen Briefe geschrieben seien, kann jeder Wißbegierige ihnen selbst entnehmen (l. 39—41). Er hebt dann die Briefe an die Ko, Ga und Rö als die ausführlicheren und bedeutenderen hervor, um den Hauptgegenstand eines jeden anzugeben, zwar in der Reihenfolge der vollständigen Aufzählung, aber doch mit Ausstoßung von Eph, Phil, Kol. Mit diesem Verfahren stimmt es aber nicht, daß er l. 46 fortfährt: de quibus singulis necesse est a nobis disputari (codd. Casin. necesse est nobis disputare), und hierzu stimmt auch nicht die folgende Begründung für dies angeblich notwendige disputare de singulis. Es wird nämlich l. 47—59 ausgeführt, daß Paulus seine Briefe zwar ebenso wie Johannes in der Apokalypse nur an 7 Gemeinden gerichtet habe, daß dieselben aber doch ebenso wie die 7 Sendschreiben der Apokalypse für die ganze, durch jene 7 Gemeinden typisch-symbolisch dargestellte Kirche des Erdkreises bestimmt seien. Daraus folgt aber, daß die Erörterung der besonderen Veranlassungen und geschichtlichen Bedingungen der einzelnen Gemeindebriefe für die Kirche und den Theologen sehr wenig zu bedeuten haben. Es wird also, wie mehrfach vorgeschlagen worden ist, ein non vor necesse ausgefallen sein, ein überaus häufig vorkommender Fehler. So erst kommt Einheit der Betrachtung und Stimmung in den ganzen Abschnitt. Auch die vollständige Aufzählung der 7 Gemeinden und 9 Gemeindebriefe, die man nach l. 39—41 nicht erwarten sollte, ist nur dadurch veranlaßt, daß die Siebenzahl bedeutsam verwertet werden soll, wie sie auch gegenüber der thatsächlichen Neunzahl der Briefe ausdrücklich aufrechterhalten wird. Der Verf. hatte l. 39 nicht von Gemeindebriefen, sondern ganz allgemein von den Briefen des Paulus zu reden angefangen. Als solche kennt er und sind in seiner Kirche anerkannt auch die Briefe an Philemon, Titus und Timotheus. Da er aber die Bedeutung der Gemeindebriefe für die gesamte Kirche durch die bedeutsame Siebenzahl der Gemeinden begründet hatte, war es ein Bedürfnis, die kirchliche Anerkennung der Privatbriefe anders zu begründen und diese Erörterung auch der Form nach gegensätzlich einzuführen (l. 59—63). Die Thatsache selbst, daß auch diese Briefe in der katholischen Kirche rezipiert sind, wird gar nicht eigens ausgesprochen, ergiebt sich aber als selbstverständliche Voraussetzung aus den alle echten Briefe des Paulus umfassenden epistulae Pauli l. 39 und aus der gegensätzlichen Aussage über die unechten Briefe l. 66. Es fragt sich nur um einen nachträglichen Beweis für die Rationalität dieser vollendeten Thatsache. Diese Briefe sind allerdings zunächst Ausdruck persönlicher Freundschaft des Apostels zu einzelnen Personen, haben aber doch eine allgemeine Bedeutung für die Kirche wegen der darin enthaltenen Anweisungen für die Ordnung des Gemeindelebens. Wenn man, wie meist geschehen ist, den ersten dieser beiden Gedanken nur durch Ergänzung eines scriptae sunt zu verständlichem Ausdruck bringt, und sich bei dem in Abbreviatur überlieferten Prädikat des zweiten Satzes sanctificatae sunt beruhigt, so ergiebt sich die Vorstellung, daß Paulus selbst bei Abfassung der Privatbriefe nur sein persönliches Verhältnis zu den Adressaten im Auge gehabt habe, und daß erst nachträglich die Kirche in Rücksicht auf die Brauchbarkeit dieser Briefe für die Regelung des Gemeindelebens dieselben für heilig erklärt und damit thatsächlich zu heiligen Schriften gemacht, d. h. sie kanonisiert habe. Die Unerhörtheit dieser Vorstellungs- und Ausdrucksweise in der alten Kirche und die Seltsamkeit des Gedankens, daß Paulus selbst bei Briefen wie 1 Ti und Tit noch nicht an das gemeine Beste der Kirche gedacht haben sollte, legt die Vermutung nahe, daß nicht ein ganz neues Prädikat zu ergänzen, sondern das einzige überlieferte Prädikat zu emendieren und als ungeschickte Uebersetzung zu erklären sei. Vgl. Zahn S. 81. 142, wogegen Kuhn S. 78. 80 es er-

laubt findet, alles für die gewöhnliche Auffassung Erforderliche teils „hinzuzudenken", teils in den Text einzuschieben. Es ergäbe sich bei Einfügung des Hinzuzudenkenden in schräger Schrift und der wirklichen Ergänzung in Klammern folgender Satz: Verum ad Philemonem una et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione *scriptae*, in honore tamen ecclesiae catholicae *sunt*, [qu]in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt. — Nach Erledigung der 13 echten und in der Kirche anerkannten Briefe des Paulus werden zwei „nach der Häresie Marcions unter dem Namen des Paulus erdichtete Briefe an die Laodicener und an die Alexandriner" erwähnt, hieran aber sofort mehrere andere Schriften angeschlossen und von diesen allen geurteilt, daß sie nicht in die katholische Kirche aufgenommen werden können, weil es unpassend sei, Galle mit Honig zu mischen (l. 63—68). Dies setzt voraus, daß von irgend welcher Seite die Zumutung gestellt wurde, die genannten pseudepigraphen Paulusbriefe und sonstige ähnliche Schriften in die Kirche, d. h. in die Klasse der für den kirchlichen Gottesdienst bestimmten Schriften aufzunehmen. Der in vielen lateinischen Bibelhandschriften erhaltene Brief an die Laodicener (vgl. Geschichte d. Kanons II, 566—585) ist sonst zuerst durch Priscillian (ed. Schepß p. 55), Philaster (haer. 89), Hieronymus (vir. ill. 5), durch einen fälschlich dem Augustin zugeschriebenen, aber noch dem 4. Jahrh. angehörigen liber de divinis scripturis (August. specul. ed. Weihrich p. 516) und durch alte Prologe zu den Paulusbriefen deutlich bezeugt, und zwar von diesen Prologen und Pseudoaugustin als Bestandteil der Bibel. Er ist aber auch im griechischen Orient in der Zeit von 370—800 nachweisbar. Daß er nicht erst in der Zeit entstanden ist, in welcher abgesehen vom KM seine Bezeugung in der Litteratur anhebt, ergiebt sich aus der einfachen Erwägung, daß um 380, nachdem die auf endgiltigen Abschluß des Kanons abzielenden kirchlichen Verhandlungen im Orient schon sehr weit gediehen, im Occident aber in guten Gang gebracht waren, ein neuerdings entstandener Paulusbrief unmöglich noch in die Bibel eindringen konnte, um dieselbe Zeit, in welcher Hieronymus, vielleicht in übertriebenem Ausdruck, von demselben sagen konnte: ab omnibus exploditur. Insoweit war dies richtig, als bei allen Feststellungen des Kanons und Erörterungen über denselben von Eusebius an nicht ein einziges Mal der Laodicenerbrief auch nur erwähnt wird. Die Verbindung des Briefs mit den echten Briefen des Paulus in einzelnen katholischen Bibeln des Abendlands vom Ende des 4. Jahrhunderts an (s. Pseudoaugust. Speculum und die alten Prologe) kann nur ein stehengebliebener Rest aus einer weit zurückliegenden Vergangenheit sein. Eben dieser Vergangenheit gehört der Protest des KM an. Spätere Dichtungen, wie der Briefwechsel des Paulus mit Seneca, haben gar nicht mehr den Versuch gemacht, in die Bibel einzudringen, weil das zur Zeit ihrer Entstehung schlechthin unmöglich war. Es verhält sich mit dem Laodicenerbrief ganz ähnlich wie mit dem 3. Korintherbrief. Während die Bezeugung des letzteren in der vorhandenen Litteratur erst um 360 bei dem Syrer Ephraim beginnt, wissen wir doch jetzt, daß er im 2. Jahrh. als Bestandteil der Paulusakten erdichtet und lange vor Ephraim unter dem Protest der Schule Bardesanes in die Kirchenbibel von Edessa aufgenommen wurde. Es darf heute auch als bewiesen gelten, daß ein zuerst von Optatus um 370 citierter apokrypher Brief des Apostels Johannes in den um 160—170 geschriebenen Johannesakten des Leucius gestanden hat (Zahn, Forsch. VI, 196 A. 1). Die Annahme, daß es zwei Paulusbriefe an die Laodicener gegeben habe, einen älteren, jetzt verlorenen, der in KM gemeint wäre, und einen jüngeren, noch vorhandenen, der erst im 4. Jahrhundert entstanden wäre und sofort in den verschiedensten Ländern des Occidents sich in der lateinischen Bibel eingenistet hätte, bedarf wohl keiner weiteren Widerlegung. Vielleicht war der einzige Laodicenerbrief und der verlorene Alexandrinerbrief ebenso wie der 3. Korintherbrief und jener 4. Johannesbrief Bestandteil einer viel gelesenen Apostellegende des 2. Jahrhunderts. Daß der Laodicenerbrief ad haeresim Marcionis erdichtet sein soll, befremdet freilich, da der vorhandene Brief ein ganz rechtgläubiges Machwerk ist. Es ist darauf aber ebensowenig zu geben, als auf die Behauptung Philasters, welche sich zweifellos auf den noch vorhandenen Laodicenerbrief bezieht, daß er von Ketzern interpoliert sei. Alle litterarischen Fälschungen war man geneigt, Ketzern aufzubürden. An die Schule Marcions, der willkürlich genug mit den apostolischen Schriften umgegangen war, wenn er auch keine neuen Briefe geschaffen hatte, konnte ein nicht genau über Marcions NT unterrichteter Mann dadurch zu denken veranlaßt sein, daß Marcion den Epheserbrief als Laodicenerbrief in seine Sammlung aufgenommen hatte. Hat doch sogar Epiphanius, welcher sich selbst Exzerpte aus dem NT Marcions gemacht hat, den von Marcion nur durch Änderung des Titels geschaffenen Laodicenerbrief mit dem wirklich existierenden Apokryphon dieses Titels ver-

wechselt (Gesch. d. Kanons II, 416 f.) — Da l. 65 an die beiden unechten Briefe des Paulus nicht aliae plures, sondern alia plura angeschlossen werden, so sind darunter nicht weitere Briefe des Paulus oder auch nur Briefe, sondern andere gleichfalls pseudepigraphe Schriften zu verstehen. Alles Pseudepigraphe und, was dem Verf. damit gegeben zu sein scheint, alles von Ketzern Erdichtete soll von der katholischen Kirche ausgeschlossen bleiben. Diese umfassende Erklärung wäre am Schluß der Abhandlung, wo in der That eine Abweisung aller häretischen Machwerke wiederkehrt, besser am Platz gewesen als hier, wo es sich zunächst nur um die Briefe des Paulus handelt. — 4. Sonstige in der katholischen Kirche anerkannte Schriften (l. 68—73). Durch den Vorgriff in l. 65—68 ist es veranlaßt, daß die nun doch noch anzufügenden Stücke der kirchlichen Sammlung hl. Schriften mit einem „allerdings" (sane) eingeführt werden. Es wird zunächst vom Brief des Judas und zwei Briefen des Johannes gesagt: in catholica habentur. Das heißt schwerlich: sie werden für katholische Briefe gehalten, sondern: man hat sie in der katholischen Kirche d. h. sie sind in dieser rezipiert, vgl. l. 61. 66. Über catholica sc. ecclesia vgl. besonders Rottmanner, Revue Bénéd. 1900 p. 1—9. Strittig ist, ob unter den 2 Briefen des Johannes der 1. und 2., oder der 2. und 3. gemeint seien. Für ersteres könnte zu sprechen scheinen, daß l. 26—34 zwar eine Stelle des 1. Jo citiert, dieser aber nicht von den kleineren Briefen unterschieden und die Briefe des Johannes dort überhaupt nicht um ihrer selbst willen, als Teile des NTs, sondern nur gelegentlich, zum Zweck der Verteidigung des 4. Evangeliums erwähnt sind. Dagegen aber fällt stark ins Gewicht, daß überall, wo sonst unter den joh. Briefen ein Unterschied gemacht wird, bei Origenes, Eusebius, Hieronymus, in der syrischen Kirche, im Mommsenschen Kanon, in der ursprünglichen Form des gelasianischen Dekrets, immer nur zwischen dem einen größeren Brief und den beiden kleineren eine Scheidelinie gezogen wird, die letzteren stets als ein untrennbares Paar behandelt werden. Dazu kommt, daß die kaum noch zweifelhafte Herstellung des Textes superscriptae Johannis duae (epistulae) = αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο den Gedanken ausdrückt, daß die fraglichen zwei Briefe eben nur durch ihre herkömmliche Titelüberschrift dem Johannes zugeschrieben sind, wodurch der Fragmentist es ablehnt, die Abfassung durch den Apostel Johannes als zweifellos zu bezeichnen. Zu einer solchen Behandlung konnten aber nur der 2. und 3. Johannesbrief, deren Verf. sich als ὁ πρεσβύτερος ohne Namen einführt, Anlaß geben. Der 1. Brief dagegen, dessen Verf. sich überhaupt nicht durch eine Grußüberschrift einführt, konnte in dieser Beziehung nicht mit einem der kleineren Briefe zusammengestellt werden. Der Fragmentist fand nach l. 26—34 in 1 Jo 1, 1—4 ein unzweideutiges Selbstzeugnis des Evangelisten Johannes als des Verfassers auch dieses Briefs. Wie ein Begleitschreiben des 4. Ev. hatte er ihn dort, zwar gelegentlich, aber doch sehr nachdrücklich berührt und konnte sich daher hier auf die kleineren Briefe beschränken. Ueberraschend wirkt die hierauf folgende Erwähnung der Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Begreiflicher wird dies durch die Vermutung von Tregelles, daß hier ein Mißverständnis des Übersetzers vorliege, welcher etwa Σοφία Σαλομῶντος ὑπὸ Φίλωνος εἰς τιμὴν αὐτοῦ συγγραφεῖσα vor sich hatte und ohne Kenntnis der im Abendland verbreiteten Tradition, welche den Philo als Verfasser des Weisheitsbuches bezeichnete, aus dem Eigennamen ein ὑπὸ φίλων machte. Das Buch schloß sich darin passend an die kleineren Johannesbriefe an, weil es wie diese trotz der Unrichtigkeit oder Zweifelhaftigkeit seines üblichen Titels in der Kirche gelesen wird. Viel umstritten sind auch die den Schluß dieses Abschnittes bildenden Worte (l. 71—73) apocalypse etiam Johanis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Die herkömmliche Auffassung: „Auch von Apokalypsen nehmen wir nur diejenige des Johannes und die des Petrus an, welche letztere Einige von unseren Leuten nicht in der Kirche gelesen haben wollen", ist bisher weder stilistisch noch geschichtlich gerechtfertigt worden. Vorher waren 3 Briefe mit der Weisheit Salomos zusammengestellt und von diesen einfach gesagt, daß man sie in der Kirche habe; es war also nicht von einer bestimmten Gattung von Schriften, seien es Briefe oder Geschichtsbücher, gesagt, daß man nur einige derselben, nicht alle rezipiere, so daß nun die gleiche eklektische Behandlung der Apokalypsen durch ein etiam angeschlossen werden könnte. Ferner würde uns die Thatsache, daß in Rom um 200 die Apokalypse des Petrus trotz des Widerspruchs einiger gegen ihre Vorlesung im Gottesdienst ebenso kirchlich recipiert gewesen wäre wie die Apokalypse des Johannes, ein unlösbares Rätsel stellen. Nicht einmal Bekanntschaft mit der Apk des Petrus, geschweige denn kanonische Geltung derselben, ist bisher bei einem älteren abendländischen Schriftsteller nachgewiesen. Ganz unsicher ist, was

Hilgenfeld (N. Test. extra can. IV², 74) bei Hippolytus als Citate aus dieser Apokalypse ansah (vgl. Robinson and James, The gospel and the revelation of Peter, 1892 S. 79 f.; Harnack, TU IX, 2, 82; Zahn, Gesch. d. K. II, 804. 817). Was Harnack (TU XIII, 1, 72) aus Pseudocyprian de laude mart. c. 20 f. beibringt, würde selbst dann nichts beweisen, wenn die Voraussetzung sicher wäre, daß die zugleich mit dem Petrusev. ans Licht gezogenen apokalyptischen Stücke der Petrusapokalypse angehören, was nicht ohne Gründe bestritten wird. Während schon die Erwähnung und vollends die Anerkennung einer Petrusapokalypse in KM unbegreiflich bleibt, solange feststeht, daß KM im Abendland geschrieben ist, ist die Nichterwähnung wenigstens des 1. Petrusbriefes in einer Abhandlung dieses Inhalts auf alle Fälle höchst befremblich. Es bleibt daher wahrscheinlich, daß diese beiden schwer zu erklärenden Umstände sowie die stilistische Dunkelheit mechanisch entstanden ist durch Ausfall einiger Worte, etwa einer Zeile, worin der 1. Petrusbrief mit der Apokalypse des Johannes als rezipiert zusammengestellt, der 2. Petrusbrief aber so erwähnt war, daß hieran die Aussage sich anschließen konnte, daß manche Katholiken gegen eine gottesdienstliche Vorlesung Widerspruch erhoben. Ausfall eines ganzen Satzes in der einen der beiden Kopien des Stücks aus Ambrosius (oben S. 797, 8) und das häufige Vorkommen dieses Fehlers gerade auch in Verzeichnissen biblischer Bücher (Gesch. d. K. II, 164. 171. 219, 63. 252 A. 8. 275) rechtfertigen diese Annahme. 5. Ueber den Hirten des Hermas l. 73—80. Dieser Schrift wird eine ganz eigentümliche Stellung angewiesen, und dies geschieht in einem so erregten Ton, daß man die jüngst stattgehabten Verhandlungen über dieselbe nachklingen hört (oben S. 798, 38). Einerseits soll der Hirt bis ans Ende aller Zeiten niemals im Gottesdienst der Gemeinde so wie die Schriften der Propheten und der Apostel öffentlich vorgelesen und dadurch jenen beiden Gruppen hl. Schriften zugerechnet werden; andererseits wird doch die Pflicht ihn zu lesen eingeschärft, womit wahrscheinlich nicht rein private Lektüre, sondern Lesung in kleineren Versammlungen, Nebengottesdiensten, vielleicht auch im katechetischen Unterricht gemeint ist. Diesem mittleren Urteil entspricht es, daß einerseits von Vorlesung des Hirten im öffentlichen Gemeindegottesdienst der abendländischen Kirche der Folgezeit jede Spur fehlt, daß aber doch andererseits bei Hippolytus deutliche Spuren der Nachwirkung des Hirten sich finden (Gesch. d. Kan. I, 345; Bonwetsch, Stud. zu den Komm. d. Hippol. S. 26); daß der römische Bischof, wahrscheinlich Kallistus, gegen welchen Tertullian in der Schrift de pudicitia eifert, sich für seine Art der Kirchenzucht auf den Hirten berief; daß ein anderer römischer Bischof, der Verf. der Predigt de aleatoribus, eine Stelle des Hirten als scriptura divina citiert, und daß Novatian mit einem legimus eine dogmatische Stelle desselben anführt (Gesch. d. K. I, 333—347). — 6. Abweisung angeblich hl. Schriften, welche bei Ketzerparteien in Gebrauch sind l. 81—85. In diesen Zeilen erreicht die Verwilderung des Textes und wohl auch die Fehlerhaftigkeit der Uebersetzung den Gipfel, und es kann hier nicht der Versuch wiederholt werden, einen glaublichen Text herzustellen und zu rechtfertigen. Begreiflich ist die Erwähnung Valentins; denn wir wissen, daß seine Schule neben den kanonischen Evv. ein besonderes evangelium veritatis besaß und daß Psalmen Valentins selbst bei ihnen ein hohes Ansehen genossen. Auch Basilides hat ein besonderes Ev. hergestellt und allerlei Apokryphen in Gebrauch gehabt. Die Aufzeichnungen der prophetischen Aussprüche des Montanus, der Priscilla und Maximilla wurden von den Montanisten als hl. Schriften angesehen. Am dunkelsten ist die Verbindung des Namens Marcion mit einem „neuen Buch der Psalmen". Die Angabe des Syrers Marutha um 400 (übers. von Braun S. 47 vgl. Mansi, Conc. II, 1057), daß die Marcioniten statt der Psalmen sich Hymnen gedichtet haben, ist ebenso verdächtig, als daß sie sich für die AG einen Ersatz in einem anderen Buch geschaffen haben sollen.

IV. Die leitenden Ideen. Ton wie Ausdruck des KM ist nicht derjenige der Gesetzgebung, sondern der erläuternden Beschreibung eines zu Recht bestehenden Thatbestandes. Damit verbindet sich in Bezug auf einzelne Stücke der Sammlung eine Rechtfertigung des in der Kirche Geltenden, und nur in einem einzigen Punkt tritt deutlich eine noch unerledigte Meinungsverschiedenheit unter den Katholiken zu Tage (l. 72). Die anerkannten Schriften hat man in der katholischen Kirche l. 69 d. h., wie man aus l. 77 f. sieht, sie werden im öffentlichen Gottesdienst der katholischen Kirche als hl. Schriften der Gemeinde vorgelesen. Auch die Privatbriefe des Paulus sind geheiligt nach dem überlieferten Text von l. 63, sind also bereits hl. Schriften; sie werden dies also nicht erst durch die Erklärung des Verf. oder ähnliche Erklärungen anderer. Wenn der Verf. im Namen der katholischen Christen, der nostri (l. 72) im Gegensatz zu den Sekten,

sagt: recipimus oder non recipimus (l. 72. 82), so bedeutet das nicht eine eben jetzt sich vollziehende Aufnahme der betreffenden Schriften in den Kreis der gottesdienstlichen Lesebücher und Ausschließung derselben von diesem Kreis, sondern ist lediglich bewußte Anerkennung der positiven und negativen Entscheidungen, welche bereits in früherer Zeit getroffen worden sind. Wo von Schriften geredet wird, für welche Aufnahme in die Klasse der hl. Schriften gefordert worden ist, ohne daß eine dementsprechende kirchliche Entscheidung erfolgt wäre, heißt es daher auch nicht: sie sollen nicht aufgenommen werden, sondern sie können nicht anerkannt oder zugleich mit den prophetischen und apostolischen Schriften im Gemeindegottesdienst gelesen werden (l. 66f. 77—80). Einen alle rezipierten Schriften einheitlich zusammenfassenden Namen enthält der KM nicht; denn scripturae l. 44 ist vom Standpunkt des Römerbriefs geredet, bezeichnet also nur die atl. Schriften. Ist l. 63 sanctificatae echt, so wird der Verf., wie seine Zeitgenossen z. B. Tertullian sehr häufig, die rezipierten Schriften beider Testamente auch scripturae sanctae zu nennen gewöhnt gewesen sein. Er faßt beide Gruppen mit einer sehr gebräuchlichen Breviloquenz als prophetae et apostoli zusammen l. 79, vgl. Gesch. d. Kanons I, 101. In Bezug auf ihre Verwendung im Gottesdienst und somit auch in Bezug auf Heiligkeit besteht zwischen beiden Gruppen kein Unterschied. Es ist aber doch bedeutsam, daß eben da, wo der Hirt nachdrücklich aus dem Kreis der hl. Schriften ausgeschlossen wird, nur von den „Propheten", nicht auch von den „Aposteln" gesagt wird, daß ihre Zahl abgeschlossen sei (l. 79) und eben darum von nachträglicher Aufnahme eines Buchs in die Sammlung ihrer Schriften keine Rede sein könne. Von dem NT konnte das noch nicht so bestimmt behauptet werden; denn erstens bestand in Bezug auf eine Schrift des Petrus eine noch nicht geschlichtete Meinungsverschiedenheit unter den Katholiken (l. 72f.). Zweitens waren es allem Anschein nach Katholiken, welche die pseudepigraphen Paulusbriefe an die Laodicener und an die Alexandriner ebenso wie die echten Briefe ansahen und angesehen wissen wollten (l. 63—68). Drittens hatten die kürzlich erst zum Abschluß gediehenen Verhandlungen über den Hirten gezeigt, daß es manchen Katholiken als zulässig erschien, diese Schrift in die Klasse der hl. Schriften aufzunehmen, und das Ergebnis der Verhandlungen in der Umgebung des Verf. war ein Kompromiß gewesen (l. 73—80, oben S. 798,60). Abgesehen von diesen Punkten aber war der Bestand der apostolischen Abteilung der hl. Schriften längst gesichert. Das NT bestand aus folgenden Stücken: 1. Die Evv. des Matthäus, Markus, Lukas, Johannes; 2. die AG des Lukas; 3. die 13 Briefe des Paulus und zwar a) 9 Briefe an Gemeinden, b) 4 Briefe an drei einzelne Personen: Philemon, Titus, Timotheus; 4. die Apokalypse des Johannes; 5. mehrere, wahrscheinlich drei, Briefe des Johannes; 6. der Brief des Judas. Dazu kommt wahrscheinlich 7. noch der 1. Petrusbrief, während der Widerspruch gegen eine andere Schrift des Petrus, sei es eine Apokalypse oder ein 2. Brief dieses Namens, noch nicht erledigt war. Die bereits getroffene Entscheidung über den Hirten bezeichnet den ersten, sicher nachweisbaren und bewußten Anfang einer Unterscheidung zwischen den eigentlich hl. Schriften der Kirche und einer Klasse von Büchern, welche diesen zwar nicht gleich geachtet, aber doch für Zwecke der Erbauung und Unterweisung kirchlicherseits empfohlen und benutzt wurden. Daß vom Brief des Jakobus und vom Hebräerbrief gar nichts verlautet, bestätigt nicht nur den abendländischen Ursprung des KM, sondern beweist auch, was ohnehin aus dem Mangel jeder gegenteiligen Andeutung hervorgeht, daß der Blick des Verf. ganz auf die heimatliche Kirche beschränkt ist. Wie weit rückwärts die dem Verf. zur Verfügung stehende kirchliche Überlieferung reicht, läßt sich kaum bestimmen. In Bezug auf die Entstehung der ntl. Bücher folgt er teilweise apokryphen Legenden (oben S. 800,31). Die Vorstellung, daß die Apokalypse früher als die Briefe des Paulus geschrieben sei, beruht schwerlich auf irgendwelcher Überlieferung, sondern ist nur eine unvorsichtige Folgerung daraus, daß Johannes einer der Apostel ist, welche dies früher als Paulus waren (l. 48 vgl. Gl. 1, 17). Die Behauptung, daß Bischof Pius ein Bruder der Hermas des Verf. des Hirten gewesen sei, wäre vielleicht nicht unverträglich mit Pastor vis. II, 4, 3, wonach das Buch zur Zeit des Clemens von Rom geschrieben sein will, denn der um 140 Bischof gewordene und vor Ostern 154 gestorbene Pius kann um a. 80 geboren und Clemens erst nach 100 gestorben sein. Bedenklich dagegen ist, daß der Hirt erst zur Zeit der bischöflichen Regierung des Pius geschrieben sein soll. Wann, wie und von wem der Bestand der in der katholischen Kirche rezipierten hl. Schriften hergestellt worden sei, sagt der Verf. nicht, verrät auch durch nichts eine geschichtliche Kunde von diesem Vorgang und den dabei wirksam gewesenen Entscheidungsgründen. Trotzdem ist es nicht ohne Interesse, aus den gelegentlichen Rechtfer-

tigungen des Thatbestandes zu entnehmen, von welchen Voraussetzungen der Verf. die Anerkennung der einzelnen Schriftsteller abhängig denkt. Vor allem ist klar, daß die abgekürzte Bezeichnung der ntl. Schriften als apostoli (l. 80) nicht den Grundsatz ausdrückt, daß nur die Schriften von Aposteln, oder daß alle Schriften von Aposteln als hl. Schriften anzuerkennen seien. Im Unterschied von manchen Zeitgenossen macht der Verf. nicht den geringsten Versuch, dem 3. Ev. einen mittelbar apostolischen Ursprung anzudichten. Das Gleiche wird von Markus gelten; und der Verf. des 4. Ev. wird l. 9 nicht ein Apostel, sondern einer der Jünger genannt. Auch Paulus erhält da, wo zu seinen Briefen übergegangen wird, l. 40 nicht den Aposteltitel, ebensowenig Johannes als Briefverfasser und Apokalyptiker, Judas und Petrus (l. 27. 57. 68. 69. 71 cf. l. 37. 38). Zwei Briefe unter dem Namen Johannes werden unbedingt anerkannt, obwohl der Fragmentist nicht dafür einstehen mag, daß der überlieferte Titel zutreffend sei (68 f.), geschweige denn dafür, daß der namenlose Verf. derselben ein Apostel gewesen sei. Andererseits genügt die Echtheit der 13 paulinischen Briefe und der Apostelcharakter ihres Verf. noch nicht, um ihre Geltung in der Kirche zu rechtfertigen. Die Anforderungen, welche der KM an die zu recipierenden Schriften stellt, haben also mit dem apostolischen Amt als solchem nichts zu schaffen, sondern sind folgende: 1. Geschichtliche Bücher über Leben und Lehre Jesu und der Apostel verdienen nur dann rezipiert zu werden, wenn sie entweder von Augen- und Ohrenzeugen der in ihnen dargestellten Geschichte verfaßt sind, was das Vorzüglichste ist, oder doch von solchen Männern, die wie Lukas als Evangelist vermöge ihrer Zugehörigkeit zur ersten christlichen Generation und ihrer persönlichen Beziehungen in der Lage waren, den ganzen Gang der Ereignisse von der Geburt des Täufers an als Forscher zu ergründen (l. 3—8). 2. Daß die Herkunft einer Schrift, gleichviel welchen Gegenstandes, aus der Urzeit der Kirche Bedingung ihrer gottesdienstlichen Vorlesung inter prophetas et apostolos sei, wird l. 73—80 offenbar; denn nur darum, weil der Hirt erst um 140—154 geschrieben sei, ist trotz der Rechtgläubigkeit und Erbaulichkeit seines Inhalts nicht an Rezeption desselben unter die hl. Schriften der katholischen Kirche zu denken. 3. Aber auch diejenigen Schriften, welche wirklich von Aposteln oder anderen frommen Männern der Urkirche verfaßt sind, haben nur dann eine berechtigte Stelle unter den hl. Schriften der katholischen Kirche, wenn sie entweder von vornherein, wie nach Ansicht des KM die Gemeindebriefe des Paulus und die Apokalypse des Johannes, für die ganze Christenheit bestimmt waren, oder wie die vier rezipierten Privatbriefe des Paulus durch die Bedeutung ihres Inhalts für das kirchliche Leben dazu geeignet sind, als Quellen der Erbauung und Disziplinierung der Gemeinde zu dienen. Diese Qualität muß auch den Briefen des Johannes und des Judas zuerkannt werden, während der von manchen gegen die Rezeption einer Schrift des Petrus erhobene Widerspruch nicht auf Bestreitung ihrer Echtheit, sondern auf Leugnung ihrer Brauchbarkeit für die Erbauung der Gemeinde zu beruhen scheint. 4. Auszuschließen sind alle auf Täuschung der Leser berechnete Fälschungen unter dem Namen biblischer Schriftsteller, was nicht von der Weisheit Salomos, wohl aber von den Briefen an die Laodicener und Alexandriner gilt. Der Verfasser zeigt sich geneigt, alle solche Fälschungen Häretikern aufzubürden; und daß die angeblichen hl. Schriften der häretischen Parteien in der katholischen Kirche ebensowenig wie die Ketzer selbst zu dulden sind, versteht sich von selbst: Fel enim cum melle misceri non congruit.

Th. Zahn.

Verzeichnis

der im Neunten Bande enthaltenen Artikel.

(Siehe auch am Anfang des Bandes.)

6. Band.

S. 147 u. 181. Die Allg. Ztg. v. 28. Dez. 1900 Nr. 357 enthält eine Statistik des Klerus u. der Orden in Frankreich nach Angaben der Civiltà Cattolica. Danach ist der gegenwärtige Stand:

1. Weltgeistliche:

Erzbischöfe	18
Bischöfe	72
Pfarrkirchen, deren Titulare unabsetzbar sind	3452
absetzbare Pfarrer	31000
vom Staate besoldete Vikare	6923
	41465

Hierzu kommen die Professoren der Seminare, die Kapläne und Vikare in Städten über 5000 Einwohner, die Priester der geistlichen Genossenschaften und die keiner bestimmten Gemeinde zugeteilten Priester, zusammen ungefähr 30000, so daß die Gesamtzahl der Geistlichen auf etwa 72000 anzusetzen ist.

2. Ordensmitglieder:

Vom Staate anerkannte Mönchsorden		28
Frauenorden		265
darunter der Krankenpflege dienend	8	
der Krankenpflege und der Erziehung	185	
der Erziehung allein	62	
Orden privater Kr.-Pflegerinnen	10	

In den anerkannten und nicht anerkannten Orden leben zusammen 40000 Mönche, 120—130000 Nonnen. Die Gesamtzahl der Kleriker und Religiosen ist also 232—242000.

Zur Vergleichung füge ich die neuesten Zahlen für Deutschland bei:

1. Kleriker:

Erzbischöfe	5
Bischöfe	20
Weltpriester	18348
Ordenspriester	936
	19309

2. Ordensmitglieder:

Männerorden	10
Niederlassungen derselben	128
Religiosen	2332
Männerkongregationen	4
Niederlassungen derselben	71
Religiosen	1192
Missionsgesellschaften	7
Religiosen	592
Frauenorden	7
Niederlassungen derselben	21
Religiosen	602
Frauenkongregationen	
a) Krankenschwestern	14
Niederlassungen derselben	1791
Religiosen	18598
b) Schulschwestern	17
Niederlassungen derselben	550
Religiosen	8729
c) Schul- und Krankenschwestern	3
Niederlassungen derselben	218
Religiosen	2805
d) Sonstige	11
Niederlassungen derselben	81
Religiosen	2097

Demnach in Deutschland 73 Orden und Kongregationen mit 2867 klösterlichen Instituten und 36847 Religiosen. Hauck.

S. 225 Z. 25 lies Lausanne st. Nyon.

„ 477 „ 20 füge bei: C. H. Turner, on Gelasius of Cyzicus in Journ. of Theolog. Studies I 1899 S. 125 f. (Nachweis, daß G. beträchtl. Stücke aus Rufins KG ins Griechische übertrug.)

„ 513 „ 49 lies 1896 st. 1895.

„ 612 „ 37 füge bei: P. Tschackert, Die angeblich Aillische Schrift Determinatio pro quietatione conscientiae simplicium ein Werk Gersons in ZKG XVII S. 234—244.

„ 731 „ 43 lies Gesetze der Länder.

7. Band.

S. 16 Z. 25 lies: Kol Nidre st. Kol Nidun.
„ 454 „ 22 füge bei: R. Bürkner, K. v. Hase. Leipzig 1900.
„ IV „ 2 v. o. lies 528, 42 st. 528, 24.

8. Band.

S. 30 Z. 50 (vor Riezler 2c.) füge ein: Graf v. Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit, Bd. I, Leipzig 1900 (bietet u. a. auf S. 383—421 eine ausführliche Inhaltsangabe vom Malleus maleficarum. S. überhaupt den reichhaltigen, hie und da allerdings kritischer Sichtung bedürftigen Abschnitt S. 374 bis 599: „Papsttum und Hexenunwesen").
„ 48 „ 9 füge bei: Alfr. Schoene, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. Berlin 1900 (läßt die hieronymianische Chronik zu Konstantinopel, und zwar gegen Ende d. J. 381, entstehen).
„ 313 „ 51 lies H. st. J Grisar u füge ein: ders., Papst Honorius I. und das ökumenische Konzil v. 680—681 in Analecta Romana, Rom 1899.
„ 424 „ 27 lies Fulcos st. Fucos.
„ 530 „ 58 D. Kawerau in Breslau macht mich freundlich darauf aufmerksam, daß schon Wessel, gest. 1489, die Form Johavah Opp. p. 74, 78, 97, 101, 103, 484 und zweimal die Form Jehovah p. 679, 680 gebraucht; vgl. Katholik 1900 II S. 19. Es liegt nach Kawerau wohl kein Grund vor zu der Annahme, daß erst die Herausgeber der Werke diese Formen in den Text eingeschmuggelt haben.
Kittel.
„ 560 „ 54 Ueber den Beinamen des Verfassers der Legenda aurea schreibt mir Herr Professor Dr. O. Holder-Egger: „Die Form de Voragine, Vorago ist eine Verderbnis für de Varagine, Varago, da entfernt von Genua lebende Schreiber den Ort nicht kannten und daher — sehr unsinnig — auf das lateinische Wort vorago kamen. Frater Jacobus de Varagine nennt der Mann sich selbst in seiner Chronik der Erzbischöfe von Genua, Muratori SS IX S. 53, und diese allein richtige Form dieses Namens hat auch die alte Pariser Handschrift dieser Chronik, welche ich kollationiert habe. Diese Form des Ortsnamens findet sich an sehr zahlreichen Stellen z. B. der Annal. Januens. M.G. XVIII. Der Ort heißt heute nicht Varazzo, sondern Varazze und liegt 33 Kilometer westlich von Genua an der Riviera di Ponente, 13 Kilometer östlich von Savona. Die Form Viraggio ist ohne jede Begründung." H.
„ 690 „ 31 lies Bd. VII st. Bd. V.
„ 743 „ 11 füge bei: W. v. Nieuwenhoff, S. J., Leben des H. Ignatius v. Loyola. Deutsche Ausgabe, 2 Bde. gr. 8°, Regensburg 1900.
„ 780 „ 31 Die Angabe in Bezug auf die österreichischen Gymnasien ist irrig. Nach einer gütigen Mitteilung des Herrn Professor P. Stiglmayr besitzt die österreichische Ordensprovinz seit den 50er Jahren 1. das Kollegium Kalksburg bei Wien, eine Privatanstalt, die seit ein Paar Jahren Oeffentlichkeitsrechte genießt, 2. das Kollegium Mariaschein in Böhmen, eine bischöfliche Privatanstalt ohne Oeffentlichkeitsrechte. Das Kollegium auf dem Freienberg bei Linz ist vor wenigen Jahren eingegangen. In Klagenfurt in Kärnten u. in Serajewo in Bosnien versehen P.P. bischöfliche Priesterseminarien, in Travnic in Bosnien ein bischöfliches Knabenseminar, in dem sie zugleich Unterricht geben. Die gleiche Ordensprovinz hat in Ungarn das Kollegium Kalocsa mit Oeffentlichkeitsrecht, in Szatmár ein Konvikt.

Die deutsche Ordensprovinz hat in Oesterreich das Kollegium Feldkirch in Vorarlberg als Privatanstalt mit vollem Oeffentlichkeitsrecht seit 5 Jahren.

Die galizische Ordensprovinz hat in Chyrow in Ostgalizien eine 1836 gegründete und seit 1893 mit Oeffentlichkeitsrecht versehene Anstalt. Am bischöflichen Seminar in Weidenau in Oesterr. Schlesien ist ein Pater als Spiritual und Moralprofessor thätig.

An der Universität Innsbruck hat die österreichische Ordensprovinz die theolog. Fakultät, aber nicht exklusiv. An der Wiener Universität besaß seinerzeit P. Schrader einen theologischen Lehrstuhl, sonst kein Jesuit. Die Staatsgymnasien Innsbruck und Feldkirch sind seit 1848 bezw. 1866 den Jesuiten entzogen.
„ 781 „ 9 Die Angaben über die Schweiz sind unrichtig. Herr Prof. Dr. Hilty in Bern hatte die Güte, dem Herausgeber über die Rechtslage folgendes mitzuteilen: Der Jesuitenorden ist, abgesehen von dem vorläufigen Tagsatzungsbeschluß vor dem Sonderbundskrieg, durch die Bundesverfassung v. 12. Sept. 1848 verboten. Die jetzt giltige Verfassung v. 29. Mai 1874 Art. 51 hat dieses Verbot noch verschärft, indem sie ausdrücklich auch die einzelnen Jesuiten von der Niederlassung und jeder Wirksamkeit in Kirche und Schule ausschließt. Für Schweize-

rische Jesuiten ist das eine sehr starke Ausnahme von einem andern Art. der Verfassung, der die Verbannung von Schweizerbürgern ausnahmslos verbietet. Der Art. 51 der Verfassung, der die Jesuiten ausschließt, giebt der Eidgenossenschaft auch das Recht, dieses Verbot durch Bundesbeschluß auf andere Orden auszudehnen, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört. Art. 52 verbietet die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder relig. Orden

9. Band.

S. 58 Z. 8 (hinter J. B. Blain, La vie du vén. serviteur etc.) füge in Parenthese bei: Neue Ausg. des zuerst 1733 erschienenen Werks.

„ — „ 9 füge bei: Neueste Biographien de la Salles, veranlaßt durch dessen Kanonisation: Abbé Guibert, L'histoire de S. Jean-B. de la Salle, Paris 1900 (reich an urkundlichen Beilagen, überhaupt das gründlichste der neuerdings erschienenen Lebensbilder). A. Delaire, Saint J.-B. de la Salle, Paris 1900 (kürzer gefaßte Biographie, zur Jolyschen hagiologischen Sammlung „Les Saints“ gehörig, beachtenswert auch wegen der statist. Angaben über die gegenwärtige Stärke des Schulbrüderinstituts, p. 194).

„ — „ 24 u. 26 lies: Rouen (statt Vaugirard).

„ 153 „ 11 ist von neuester Litteratur beizufügen: Graf P. von Hoensbroech, Das Papsttum in s. soz.-kulturellen Wirksamkeit. I. Bd: Inquisition, Aberglaube, Teufelsspuk und Hexenwahn. Leipzig 1900 (vgl. Buch 1, 3, 4). J. Hansen, Zauberwesen, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung (Hist. Bibl. XII), München 1900 (vgl. Kap IV—VI). Der erste Band von Leas Werk über die Inquisition im Mittelalter (s. S. 152, 51) ist mit Einleitung von P. Fredericq in franz. Uebersetzung erschienen (Paris 1900). Ueber die Inquisition in Deutschland vgl. Michael, Deutsche Geschichte vom 13. Jahrh. an, II (1899) S. 301—317; 340 f.; ebd. über Konrad v. Marburg S. 318—339, wozu Art. K. von Marburg (Bd. X).

„ 153 „ 25 Pelayo st. Pelago.

„ 156 „ 16 Von den Gefängnissen der Inquisition entwirft der katholische Anstaltsgeistliche Karl Krauß (Im Kerker vor und nach Christus, Freiburg 1895, S. 328 ff.) ein abschreckendes Bild. Er beschließt die Schilderung der fürchterlichen Zustände, die allerdings zum Teil in den allgemeinen Verhältnissen ihre Erklärung finden, mit den Worten: „Und ein solches Gefängnis trug die Aufschrift Casa santa, heiliges Haus!“

„ 160 „ 16 lies Niederdeutschland st. Deutschland. Ueber die Thätigkeit der päpstlichen J. in Deutschland nach Konrads von Marburg Tode s. den Schluß des Art. Konrad v. M.

„ 203 „ 40 füge bei: W. Hadorn, Die Inspirierten des 18. Jahrhs mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz. Schw. Theol. Zeitschr. 1900 S. 184 ff.

„ 245 „ 45 lies Brück st. Bruck.

„ 264 „ 15 „ Johannes XIII. st. III.

„ 320 „ 54 „ Schenkels st. Senkels.

„ 394 „ 38 „ Geborenen st. Gebliebenen.

„ 474 „ 25 „ Joahas st. Joas.

„ 536 „ 32 „ Martinenghi st. Marhinenghi.

„ 627 „ 12 „ 240 st. 140.

---

22. Febr. 1901

Digitized by Google

Digitized by Google